

VOLUME XVII

coleção
Singularis

HISTÓRIA DA RELIGIÃO E DAS PRÁTICAS DE RELIGIOSIDADE

JOÃO CARLOS CORSO
ROGÉRIO LUIZ KLAUMANN DE SOUZA
(ORGS.)

Texto e Contexto

EDITORA E LIVRARIA

JOÃO CARLOS CORSO
ROGÉRIO LUIZ KLAUMANN DE SOUZA
(ORGANIZADORES)

HISTÓRIA DA RELIGIÃO E DAS PRÁTICAS DE RELIGIOSIDADE

coleção
Singularis

VOLUME XVII

Texto e Contexto

EDITORA

COORDENAÇÃO EDITORIAL: Texto e Contexto Editora

Diretora e editora-chefe: Rosenéia Hauer

Capa: Dyego Marçal

Projeto gráfico e diagramação: Texto e Contexto Editora

H673

História da religião e das práticas de religiosidade / [livro eletrônico]/

João Carlos Corso; Rogério Luiz Klaumann de Souza (Orgs.).

Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2022. (Coleção Singularis, v.17)

263 p.; e-book PDF Interativo

ISBN coleção: 978-65-990049-4-0

ISBN e-book: 978-65-88461-78-5

DOI: 10.54176/IYPO5133

1. Religião - ritos. 2. Religião - práticas. 3. Religião –
História. I. Corso, Joao Carlos (Org.). II..T.

CDD: 220.67

Ficha Catalográfica Elaborada por Maria Luzia F. B. dos Santos CRB 9/986

CONSELHO EDITORIAL:

Presidente:

Dr^a. Larissa de Cássia Antunes Ribeiro (Unicentro)

Membros:

Dr. Fábio Augusto Steyer (UEPG)

Dr^a. Silvana Oliveira (UEPG)

Doutorando Anderson Pedro Laurindo (UTFPR)

Dr^a. Marly Catarina Soares (UEPG)

Dr^a. Naira de Almeida Nascimento (UTFPR)

Dr^a Letícia Fraga (UEPG)

Dr^a. Anna Stegh Camati (UNIANDRADE)

Dr. Evanir Pavloski (UEPG)

Dr^a. Eunice de Moraes (UEPG)

Dr^a. Joice Beatriz da Costa (UFFS)

Dr^a. Luana Teixeira Porto (URI)

Dr. César Augusto Queirós (UFAM)

Dr. Valdir Prigol (UFFS)

Dr. Luís Augusto Fischer (UFRGS)

Dr^a. Clarisse Ismério (URCAMP)

Dr. Nei Alberto Salles Filho (UEPG)

*Todos os direitos reservados aos organizadores.

*Os textos publicados neste livro são de
responsabilidade dos autores.

*Este ebook será disponibilizado em livre acesso não
sendo permitida a venda ou reprodução parcial ou
total sem a autorização dos organizadores.



CBL
Câmara
Brasileira

Texto e Contexto
EDITORA

SUMÁRIO

6
Introdução

10
CAPÍTULO 1
Luteranismo e o modelo empresarial no vale do Itajaí /SC no tempo
presente

Gabriel Luiz Manrique Ursini (UFSC)

<https://doi.org/10.54176/VJVG7706>

29
CAPÍTULO 2
Igreja católica e a fuga da precaridade no meio rural:
Ações biopolíticas e disciplinares da Diocese de Tubarão/SC
(1955-1964)

João Augusto Ramos (UFSC)

<https://doi.org/10.54176/WSRK5022>

47
CAPÍTULO 3
Militares e protestantes em defesa do capitalismo durante a
ditadura militar no Brasil

Rogério Luiz Klaumann de Souza (UFSC)

Thiago Rodrigo da Silva (UFSC)

<https://doi.org/10.54176/IORW1938>

71

CAPÍTULO 4

Uni-vos para estudar o evangelho: uma análise do livro Epístolas aos Espíritas

Luiz Cláudio Altenburg (Fundação Indaialense de Cultura)

<https://doi.org/10.54176/GFQQ7460>

90

CAPÍTULO 5

Violência de gênero e a religião pentecostal/neopentecostal no Brasil contemporâneo

Maria Cecília Takayama Koerich (UFSC)

<https://doi.org/10.54176/OVYJ2151>

114

CAPÍTULO 6

Rituais fúnebres da igreja católica de Rito Ucrâniano em Prudentópolis–PR.

Juliane Martenovetko (UNICENTRO)

João Carlos Corso (UNICENTRO)

<https://doi.org/10.54176/FWYN1526>

144

CAPÍTULO 7

Feminilidades e Masculinidades nos rituais fúnebres do Sítio Cabeceiras, Barbalha-CE

Emmanuela Harakassara Rodrigues de Lima (UFSC)

<https://doi.org/10.54176/PFBB1901>

162

CAPÍTULO 8

Práticas religiosas sob o governo das tecnologias de controle de populações no cemitério municipal de Indaial/SC

Graciela Márcia Fochi (UFSC)

Rogério Luiz Klaumann de Souza (UFSC)

<https://doi.org/10.54176/GTGZ3301>

190

CAPÍTULO 9

A Östpolitik Vaticana: diálogos entre igreja e comunismo soviético
no papado de João XXIII

Edson Claiton Guedes (UFSC)

Marcus Vinicius de Souza Nunes (UDESC)

<https://doi.org/10.54176/CJIT5032>

209

CAPÍTULO 10

Curandeiros, fanáticos e possuídos:
Gestão do imaginário e biopolítica dos ingovernáveis (Santa
Catarina, primeira república, 1898-1905).

Rafael Araldi Vaz (UNIPAC)

<https://doi.org/10.54176/BPUR9768>

235

CAPÍTULO 11

A busca pela cura: as intercessoras do grupo “Jesus te ama”

Ana Paula Mariano dos Santos (UEM)

Marcia Regina de Oliveira Lupion (UEM)

<https://doi.org/10.54176/LZLJ5565>

258

Sobre os Autores

INTRODUÇÃO

A percepção de que mesmo com esforço de inúmeros intelectuais em desvendar o campo da *História da Religião e das práticas de Religiosidade* ainda há muito a se fazer. Desse modo pensamos em contribuir com esse importante debate acadêmico através da publicação de e-book.

Iniciamos com Gabriel Luiz Manrique Ursini que nos apresenta uma análise de como o Luteranismo é evidenciado no campo do trabalho em Santa Catarina.

Na sequência João Gabriel Ramos discute o papel da Igreja Católica de Tubarão (SC) e suas ações que buscaram colaborar no desenvolvimento econômico dos agricultores

Já os autores Rogério Luiz Klaumann e Thiago Rodrigo da Silva problematizam a relação das igrejas protestantes e as forças militar, as quais se aliaram em defesa do modelo econômico capitalista, no período da ditadura militar Brasileira.

Num outro viés Luiz Claudio Altenburg apresenta a análise do Livro epistolas aos Espírita, o qual foi escrito por Oswaldo de Melo o configura como uma dos personagens da história do espiritismo no Estado de Santa Catarina.

Por sua vez, Maria Cecilia Takayama Koerich discute a relação violência de Genero e as Religiões Pentecostais e neopentecostais no Brasil.

A temática da morte e dos funerais e seus rituais é o foco dos próximos três capítulos. Iniciando com os autores Juliane Martenove João Carlos Corso que exploram os rituais fúnebres na cultura Ucraniana.

Emmanuela Harakassara Rodrigues de Lima nos apresenta a problemática de gênero nos rituais fúnebres em Barbalho no Ceará, mostrando que o conflito entre masculino e feminino não se dá apenas no cotidiano da vida, mas também na morte e em seus rituais.

Também os autores Graciela Marcia Fochi e Rogério Luiz Klauermann de Souza analisam como as práticas religiosas relacionadas ao ato fúnebre foram alteradas sob imposição de normas regidas pelo Estado, focando no caso do Cemitério de Indaial – SC.

Com foco no período da Guerra Fria os autores Edson Claiton Guedes e Marcus Vinicius de Souza Nunes apresentam uma análise das tentativas de diálogo entre o Estado do Vaticano e a URSS na década de 1960

E concluímos o e-book com dois capítulos tratando da temática da cura e curandeirismo. Num primeiro momento Rafael Aroldi Vaz trata da biopolítica do governo (1898-1905), com ajuda do saber médico e religioso para lidar com os sujeitos “ingovernáveis”: curandeiros, fanáticos e possessos e como o discurso dos padres franciscanos servia aos interesses da política do Estado no combate aos fanáticos.

Por fim, as autoras Ana Paula Mariano dos Santos e Marcia Regina de Oliveira Lupion analisam as práticas de cura por meio das ações da RCC, com foco na cidade de Ivaiporã – PR.

Esperamos que nossa publicação enriqueça o debate no campo da Religião e da Religiosidade, ampliando os horizontes da pesquisa e do conhecimento histórico.

João Carlos Corso

CAPÍTULO 1

LUTERANISMO E O MODELO EMPRESARIAL NO VALE DO ITAJAÍ /SC NO TEMPO PRESENTE

Gabriel Luiz Manrique Ursini (UFSC)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem o objetivo de analisar a relação entre trabalho e luteranismo no contexto da Cia. Hering de Blumenau, com o recorte temporal de 1990 a 2010. As principais fontes utilizadas são as fontes produzidas pelo museu da organização, que fica em frente à sede da empresa, e os jornais internos produzidos e distribuídos aos funcionários e funcionárias da organização ao longo do período citado. O foco da análise está em investigar de que forma a religião luterana, tão presente no contexto da organização, se relaciona com a dinâmica de trabalho presente na Hering. Também se pensa sobre a perspectiva de um capitalismo como religião, que serve como elemento estruturante das relações de trabalho capitalistas. O texto, aqui apresentado, faz um debate acerca dessas duas perspectivas de “influência” religiosa no trabalho da organização

TRABALHO E RELIGIÃO

Uma questão relevante na pesquisa realizada se dá pelo peso da religião luterana na região de Blumenau. Pode-se observar, como elemento comum na bibliografia encontrada, uma constante vinculação do fator migratório europeu com o desenvolvimento econômico da região. É, nesse ponto, que aparecem elementos de vinculação de uma ética de trabalho moderna, no sentido *weberiano*¹, com a imigração alemã. O luteranismo seria um elemento fundamental para tal tipo de análise. “Mesmo que a famosa tese *weberiana* sobre a ética protestante se refira concretamente aos calvinistas, a relação entre luteranismo e desenvolvimento econômico no Brasil tem sido aventada” (GERTZ, 2001, p. 23). Atenta-se que

[...] em Blumenau uma série de iniciativas de caráter econômico muito importantes partiu de luteranos. Foi um luterano que, em 1903, introduziu o primeiro automóvel, um luterano abriu, em 1904, o primeiro cinema, inaugurou em 1907 a estrada de ferro Blumenau-Ibirama - muito importante para a economia local -, criou, em 1909, a Companhia Força e Luz e colocou em funcionamento, em 1935, o primeiro transmissor de rádio. (GERTZ, 2001, p.23).

Klug (1994), em trabalho sobre a comunidade alemã no Desterro, aponta a “bagagem religiosa” trazida pelos imigrantes. “Em sua bagagem, os imigrantes pouca coisa traziam. O pouco, porém, muitas vezes caracteriza o grupo. Nesse sentido merece ser destacada a bagagem religiosa” (KLUG, 1994, p. 14). O autor levanta uma reorganização da vida religiosa no Brasil por meio da religião luterana.

1. *Weberiano* no sentido de uma problematização acerca da existência de uma ética de trabalho proveniente da ética protestante. Weber (1996) aponta a relação do surgimento do protestantismo com o surgimento do capitalismo. O autor analisa elementos da religião protestante simpáticos ao capitalismo, como o uso da predestinação e da vocação. Apesar de seu trabalho ter seu foco no puritanismo inglês, abordando de forma menos enfática a questão entre protestantismo luterano e capitalismo, nos textos sobre Santa Catarina e sobre o Vale do Itajaí há um uso frequente de tal relação.

Aponta-se que entre os poucos pertences trazidos pelos imigrantes, a bíblia era um livro presente. Dessa forma, destaca-se que a vida religiosa aliada a uma dinâmica comunitária foi de fundamental importância para que se conseguisse um estágio de desenvolvimento econômico crescente. Dessa forma, pode-se aliar a lógica/ética do trabalho, dentro das comunidades alemãs, como um fator que se relaciona com a dinâmica religiosa.

O texto de Gramsci (2000, p. 99), ao utilizar a igreja católica como exemplo, expõe que houve uma constante luta por parte da igreja para a não separação entre um tipo de religião de um grupo em detrimento a outro, como uma religião superior e outra inferior [de “intelectuais” e de pessoas de “almas simples”]. Os dogmas pressupostos pela religião devem ser os mesmos para todos aqueles que fazem parte do estrato social que compartilha os mesmos ideais religiosos. A religião, vista dessa forma, serve, portanto, como um elemento que rege as dinâmicas religiosas sem a separação de grupos. Todos partilham da mesma filosofia².

Os dois autores citados anteriormente, Klug (1994) e Gertz (2001), apontam a questão da religião como um elemento auxiliador para uma organização da sociedade. A religião é tida como uma espécie de caldo estruturante das relações sociais na região. A religião é uma das únicas coisas que é partilhada por todos os membros da comunidade. É algo que faz com que a sociedade se organize em busca de algo maior. Sobre tal perspectiva é necessário apontar as diferenças que aparecem dentro desse contexto unificador em que

2. Mais à frente será mostrada que a prática religiosa, conforme aponta o próprio Gramsci (2000), não se dá de forma a evitar distinções. A prática difere-se da luta proposta pela igreja católica na citação.

se coloca a religião. Pimenta (1984), em texto sobre Gramsci (2000), evidencia que, na Sociedade Moderna,

Uma vez que a Igreja ‘não quer comprometer-se na vida prática econômica’ e assume a função de ser ‘a muleta do Estado moderno’ ela passa a ter funções intelectuais, políticas e ideológicas bem definidas de defesa do Estado moderno e das relações econômicas que constituem o seu conteúdo material [...].

A burguesia, para exercer o seu papel de classe dominante, além do poder do Estado, necessita de outros meios de dominação menos diretos, mas nem por isso menos importantes. A constante criação de uma camada de intelectuais ligados aos mais diferentes ramos da cultura é um desses elementos importantes. (PIMENTA, 1984, p. 67).

A existência de camadas intelectuais, apontada na citação, serve como mecanismo diferenciador no uso da religião. No contexto da Cia. Hering, é fundamental que se coloque a ligação da empresa com o luteranismo na região de Blumenau. Uma das principais igrejas luteranas da cidade fica na mesma rua, que tem o nome de um dos fundadores da organização³, próxima a sede da empresa. A Hering nunca escondeu a relação que possuía com a organização da religião na cidade. Alguns funcionários “modelos” para a organização possuíam papéis de destaque dentro da igreja, como é o caso de um trabalhador que será citado um pouco mais para frente, nesse texto. Evidencia-se, mesmo que em pequena escala, quase de forma micro, que as relações religiosas da região serviam também como forma de “controle” da massa de trabalho. A burguesia da região possuía capacidade de inserção no meio religioso, se não para prover intelectuais, como aponta Gramsci (2000), para ter pessoas próximas que ocupam papéis de destaque na religiosidade socialmente partilhada. Tal perspectiva pode gerar interpretações acerca da forma como

3. A Hering é a terceira empresa mais antiga do Brasil ainda em atividade, sua fundação data de 1880.

também se organiza o trabalho pois pode pressupor uma visão de dominação de alguns sobre outros, visto a possibilidade de alguns em ocupar papéis de destaque naquilo que foi por muito tempo o caldo estruturante da organização social.

É importante destacar, com base nas interpretações sobre a religião, compartilhada também por por autores de outras áreas, a criação de um mito de que, na região investigada, a mão de obra aparece de forma passiva em relação ao trabalho.

As características do mercado de trabalho representavam [trabalho referente aos anos 1990] importante vantagem locacional para várias empresas da região. O envolvimento de gerações de trabalhadores na produção têxtil-vestuarista, tributário de uma verdadeira “cultura” setorial no Vale do Itajaí, significava familiaridade com a força de trabalho com as práticas correspondentes e considerável patamar médio de qualificação. Assim, as PME⁴s enalteciam não só o conhecimento e a habilidade dos trabalhadores, mas também a tendência à **conduta cooperativa** da maioria: na região, os **funcionários “brigam para trabalhar”**, nas palavras de um dirigente de empresa inquirido sobre resistências ao trabalho em horas extras, nas fases de pico na produção. Principalmente na área de Brusque, indicou-se o “clima social positivo” como uma das grandes vantagens para os produtores, em que pese uma secular tradição têxtil-vestuarista que representa a existência de um proletariado organizado e capaz de mobilização. (LINS, 2000, p. 213-214, grifo meu).

Lins (2000), professor de ciências econômicas na Universidade Federal de Santa Catarina, com doutorado na área de geografia, aponta, na parte destacada de seu texto, uma interpretação do trabalho na região de Blumenau que expõe a conduta cooperativa dos trabalhadores da região e evidencia outro fato que é caracterizado na historiografia da região, a questão de que os trabalhadores possuem uma ética de trabalho próxima a uma ética religiosa. Brigar para trabalhar pode significar a exaltação dessa ética de trabalho. Assim,

4. Pequenas e médias empresas.

a religião luterana parece ser colocada um elemento que pode ter exercido influência para uma concepção de trabalho mais passiva.

A mão de obra, na investigação de algumas fontes que remetam ao tempo presente, ou fontes com um recuo temporal mais distante, apresentam como característica, em grande parte dos estudos, uma tendência de calma nas relações de trabalho. Os trabalhadores são vistos como “‘responsáveis’, perfeccionistas, dóceis e extremamente cumpridores do dever” (HERING, 1987, p. 102). Porém, é preciso problematizar tal colocação. Os eventos grevistas de 1989 na cidade de Blumenau⁵, bem como demais manifestações ocorridas na região relativizam o caráter de passividade da mão de obra. É preciso que se coloque que não é possível se generalizar as percepções do trabalho pelos agentes envolvidos no processo. Seja por uma questão de passividade ou luta política.

AS FORMAS COMO ESSES ELEMENTOS APARECEM NOS DISCURSOS DA CIA. HERING

Entrevistas de trabalhadoras do setor têxtil, realizadas no ano de 2002, disponíveis no Arquivo Histórico de Blumenau, revelam uma necessidade de adaptação diante de mudanças nas relações de trabalho da região. Diante da abertura comercial do início dos anos 1990, ocorrem variações nas estratégias empresariais que fazem com que as trabalhadoras tenham que se readaptar a uma nova dinâmica capitalista. Algumas mudanças das estratégias são colocadas no Quadro 1 que segue.

5. A greve de 1989 teve grande influência do setor têxtil. Na ocasião, grande parte dos trabalhadores da região pararam.

Quadro 1 – Sintetização em termos de estratégia empresarias do pólo têxtil no Vale do Itajaí nos anos 1990.

Década	Estratégias empresarias
Anos 1990	• Reestruturação produtiva, por conta da abertura comercial, resultando em: Fechamento de plantas industriais; Demissão de trabalhadores; Redução dos níveis hierárquicos; Desverticalização produtiva; Diminuição da linha de produtos; Concentração em área de especialização produtiva. • A partir da segunda metade da década de 90 ocorre nova reestruturação por conta da redução dos custos produtivos. Tal redução é proveniente da importação de novos bens de capital com mais tecnologia e mais baratos devido aos ajustes cambiais e de taxa de importação.

Fonte: Adaptado de CARVALHO JÚNIOR; CÁRIO; SEABRA, 2007, p. 168-170.

As fontes orais, que remetem aos anos 1990, expõem uma mudança de uma lógica de trabalho formalizada para uma lógica de trabalho em casa, sem o regimento de contratos de trabalho. As trabalhadoras continuam a fazer parte da cadeia produtiva têxtil, porém, tendo no trabalho autônomo um mecanismo que possibilitava a manutenção de um emprego.

Quando fui demitida, o que foi uma surpresa para todo mundo, coloquei as mãos para o alto, saindo do Departamento Pessoal feliz da vida [por conta de sua aposentadoria próxima]. Porém, naquele dia, falaram na empresa que se eu costurasse em casa, haveria alguém para me dar máquina para costurar em casa. E foi o que aconteceu. Esperei meu marido chegar do trabalho e fomos até a pessoa indicada. No outro dia já estava costurando em casa. (PINHEIRO, 2002).

A memória da entrevistada descortina uma realidade onde grandes empresas utilizam-se de um processo de reajuste na produtivo, almejando uma diminuição de encargos trabalhistas. Trabalhadoras terceirizadas, não mais dentro da dinâmica de trabalho institucional formal, “pesam” menos, monetariamente, para os custos produtivos. Da mesma forma, a possibilidade de organização da mão de obra fica mais difícil devido às vastas “ilhas de emprego” nas quais

o trabalho é alocado. As trabalhadoras e trabalhadores, colocados nesse arranjo produtivo, passam a ficar, cada vez mais, dependentes das demandas do mercado.

A perspectiva de uma visão acerca do capitalismo como religião⁶, entretanto, aponta uma outra interpretação do texto destacado, a questão do empreendedorismo. É importante colocar que o trecho remete a uma exaltação da condição de empreendedor. A trabalhadora parece aceitar sua nova posição, como empreendedora no lugar de “colaboradora”, e seguir os ritos necessários para que o trabalho seja mantido. Desse modo, evidencia-se uma lógica de trabalho que

6. A questão da exploração de subjetividades nas relações de trabalho, na Cia. Hering, se manifesta, também, por meio da sacralização do empreendedorismo. Observa uma mudança de perspectiva na dinâmica de trabalho que faz com que continuamente se explore forças de produção e reprodução. Tratando de tal dinâmica em nível mais amplo, alguns autores contemporâneos, como Negri e Hardt (2003), auxiliam em uma análise sobre o tema:

As grandes potências industriais e financeiras produzem [...] não apenas mercadorias mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro do contexto biopolítico: produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes – ou seja, produzem produtores. Na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida. É uma grande colmeia na qual a abelha rainha supervisiona continuamente produção e reprodução. Quanto mais profunda a análise, mais ela descobre, em níveis crescentes de intensidade, a construção interligada de relações interativas. (HARDT; NEGRI, 2003, p. 51).

Ressalta-se a questão do trabalho para a vida e a vida para o trabalho, algo que se assemelha a perspectiva do capitalismo como religião, onde se confunde folga com trabalho, prazer com labor. Há, nesse sentido, uma ideologia que permeia o funcionamento de tal estruturação social.

Tal perspectiva vai além dos muros da empresa, é muito utilizada dentro, buscando-se um “espírito de dono” e fora, quando se necessita de foco para o fornecimento de mercadorias e/ou insumos para a empresa. Ser o dono do próprio negócio, ou apenas se sentir dono, facilita a produção. O uso da dinâmica sacralizadora funciona como um elemento de incentivo à atuação da força de trabalho.

parece estar dando mais liberdade aqueles que a utilizam. Entretanto, o que se descortina é uma perda de direitos⁷.

Quanto a passividade do trabalho, não é possível que se generalize a questão para todas as trabalhadoras da região. Contudo, analisando-se determinados fragmentos:

Olha, numa empresa grande como a Teka, a Teka aqui em Blumenau sempre foi assim..., o pessoal tinha muito medo de trabalhar na Teka, ninguém queria trabalhar na Teka, na época que eu comecei lá e mesmo nos anos que eu tive lá, o pessoal assim achava que lá era muito carrasco, porque eles exigiam muito lá, era assim, tinha que trabalhar por produção né, só que eu gostei de lá, eu achei assim que, tinha uma exigência mas ao mesmo tempo tinha os benefícios, eu sempre gostei de trabalhar na Teka, era bem exigida né, meu trabalho, sempre eles exigiam bastante, mas sei lá, eu gostei muito de trabalhar lá [...]. (PINHEIRO, 2002).

Observa-se a exaltação de duas lógicas de trabalho interessantes e diferenciadas. A Teka parecia estar em uma lógica mais tradicional, mantendo a produção dentro dos quadros antigos onde o processo de trabalho está articulado com pressão e maior imposição externa sobre o trabalhador. No caso da Cia. Hering já se pode verificar uma nova lógica, onde o trabalho não é mais imposto, o trabalhador precisa se sentir em casa, desejar trabalhar para produzir mais. A produtividade aposta no prazer, na satisfação, na capacidade de o trabalhador organizar/administrar seu trabalho em casa. Essa é a nova lógica que esse trabalho busca evidenciar.

Nota-se ainda, na fala da entrevistada, uma espécie de aceitação em relação às condições de trabalho em determinada empresa da região, local do estopim da greve de 1989⁸. Contudo, o fragmento deixa

7. No que se refere aos direitos trabalhistas, por exemplo, por conta da falta de um trabalho ligado à CLT.

8. A greve de 1989 teve seu estopim na empresa Teka por conta de contracheques, recebidos em março tratando do mês de fevereiro, terem vindo com o saldo negativo. Trabalhadores e trabalhadoras deveriam pagar para trabalhar, segundo as folhas de pagamento recebidas

evidente que outros indivíduos pertencentes à mesma dinâmica de trabalho organizacional não tinham a mesma percepção acerca das relações de trabalho experimentadas. Possivelmente, as experiências não eram pensadas da mesma forma por todos que as vivenciavam. Thompson (1987) alerta, nesse sentido, para a necessidade em se realizar uma análise de classe que parta de baixo para cima, ou seja, que vá da criação de consciência até a formação da classe. Dessa forma, é preciso que, para que se evitem generalizações quanto às possibilidades das atrizes e atores envolvidos no processo de trabalho da região, se façam análises que descortinem o passado sem um estruturalismo prévio, religioso, cultural ou de classe.

Buscando esses elementos de passividade, uma entrevista realizada pela equipe de historiadores responsáveis no Museu Hering de Blumenau com Sido Stribel⁹, monitor do museu, apresenta elementos que ratificam as questões religiosas no que se refere ao discurso de trabalho. A entrevista de Sido apresenta elementos que configuram uma trajetória exemplar para a organização. Sido inicia sua carreira realizando serviços gerais na empresa, aos quatorze anos, e se aposenta como Chefe da Malharia.

S.S. – Eu entrei na Fiação na parte mecânica, como aprendiz. Mas o aprendiz naquela época era o faxineiro da Oficina. Então, demorou 3 anos, que eu fiquei só ali limpando a Oficina, limpando as ferramentas, limpando os WC, aquelas coisas que eu fazia tudo, buscar a gasolina, comprar cigarros para os mecânicos e todas essas coisas eu comprava com minha própria bicicleta, porque eu já tinha depois comprado uma bicicleta também, e aí eu buscava as coisas assim pra então, no futuro, eu passar a ser mecânico, torneiro mecânico. (DESCHAMPS; PABST, 2012, p. 227).

na época.

9. Sido é o funcionário mencionado anteriormente que possuía papel de destaque na estruturação religiosa luterana na região de Blumenau.

Sua trajetória profissional é caracterizada por um modelo a ser seguido na organização, fato que pode ser comprovado pelas vezes em que Sido ganhou prêmios como operário padrão. “Primeiro eu ganhei como o da Hering, aí então foi todas as firmas que disputaram o Operário Padrão de Blumenau. Eu também ganhei o de Blumenau e eu ganhei o de todo Estado de Santa Catarina também” (DES-CHAMPS; PABST, 2012, p. 228). Sido também disputou o prêmio de operário padrão nacional, mas sem ser o vencedor.

Sido parece sempre ter desejado trabalhar, sendo o trabalho algo que nunca foi imposto a ele. Na mesma linha, coloca-se que a empresa como uma extensão do lar. Há uma sensação de familiaridade, ou até conforto, com o que se está relatando. Em momento algum da fala do entrevistado há a sugestão de que o trabalho tenha sido um fardo. Outro elemento interessante está no fato de Sido ir trabalhar de bicicleta. A compra do objeto parece ter sido motivo de orgulho para o entrevistado e a lembrança da utilização do objeto aparenta uma narrativa que coloca que apesar das dificuldades o trabalho era cumprido. Há, desse modo, uma tentativa de evidenciar uma disciplina.

As falas de Sido seguem uma sequência lógica que vai de um passado de trabalho pesado até um presente, ainda com trabalho, mas em um outro contexto de vida. Toda essa sequência lógica é apresentada ao leitor com um caráter exemplar, em todas as passagens. A leitura da entrevista remete ao leitor a impressão de que Sido teve uma boa vida, laboriosa, mas boa. Grande parte de sua vida foi dedicada a algo que o faz feliz.

M. L. O. D. – Seu Sido, nós queremos finalizar, mas gostaríamos de saber se o senhor deixa algum recado para o visitante, ou para quem vai

ler essa entrevista do senhor, para quem vem visitar o Museu, ou algum recado de vida com a experiência que o senhor tem... O que não pode faltar nessa entrevista?

S.S. – Nesta entrevista, o que não pode faltar àqueles que vem pra cá estão vendo **algo que cresceu dentro de Blumenau** e podem tirar uma grande história, exemplo de trabalho, de honestidade, isto é uma coisa essencial porque se a gente escuta hoje em dia o que eles fazem lá pra fora, gente, dá dó de nós sermos honestos e sermos os bandidos praticamente porque os outros estão certos. Mas, eu queria deixar uma grande lembrança para os estudantes também que passam por aqui, que eles **não deixem de estudar, mas também não deixem de trabalhar**, é muito importante. **O trabalho traz doçura para a vida**, porque você vive desse trabalho, daquele dinheiro, não é muito o que nós ganhamos, mas, dá pra viver. Não se deve deixar de estudar e trabalhar, hoje vocês têm tudo. E hoje eu faço 64 anos aqui dentro da Cia. Hering, com conhecimento de que foi porque eu também tive muita sorte, nunca fiquei doente, tive oportunidade. [...]. Quando eu saí com 14 anos de casa, eu jamais pensei que eu ia ficar gente. Hoje eu **me sinto orgulhoso** de fazer parte aqui no nosso Museu, eu me sinto muito orgulhoso. (DESCHAMPS; PABST, 2012, p. 240, grifo meu).

Os trechos grifados evidenciam, em um primeiro momento, a ênfase em na relação entre a história de Blumenau e a história da Cia. Hering. As duas coisas aparecem na fala de Sido de forma interligada, que mostra a empresa como “algo que cresceu dentro de Blumenau”. A Hering se confunde com a própria história da cidade e com a imigração. Pode-se também evidenciar a lógica de gozar o trabalho, pois ele traz doçura para a vida e é símbolo de orgulho. Essas ideias são coerentes com uma nova lógica capitalista, com a lógica do empreendedorismo. Todavia, ressalta-se que mais do que saber se o Sr. Sildo realmente acredita nisso, ou se ele internalizou a nova ideologia do trabalho, vale registrar os usos do passado, ou os usos dessa experiência como forma de afirmar os novos valores da empresa. Assim, o discurso de Sido, nessa última citação, também remete a uma ética de trabalho norteia a vida. A lógica vivenciada pelo entrevistado se assemelha à perspectiva proposta por Max Weber, em relação a uma

ética de trabalho que dignifique, por meio de uma vocação, que rompa com uma perspectiva ascética. Tal interpretação fica ainda mais interessante ao se saber que Sido possuiu “papel de destaque dentro da Igreja de Confissão Luterana do Brasil” (HERING, 2014). Ao longo da entrevista, pode-se ver a ligação do entrevistado com sua igreja.

Eu tenho uma história com a igreja. Lá e aqui me trouxe uma ideia diferente também dentro da minha própria cabeça. Nós queremos abrir um pequeno Museu dentro da nossa Igreja, eu já tenho uma máquina de escrever em casa, vou mandar restaurar, fazer ela bonita. (DESCHAMPS; PABST, 2012, p. 238).

Sobre tal perspectiva, é essencial apresentar que, segundo a teorização de Weber (1996), o luteranismo está atrelado à vocação e não à predestinação. Parte da historiografia acerca do trabalho na região do Vale do Itajaí não problematiza a questão e deixa aberta a relação com o trabalho na região com o que Weber (1996) apontava como características de um “puritanismo inglês”.

Mas vocação, para Lutero, significava glorificar a Deus na terra pelo trabalho, não devendo estar reservada apenas a monges e sacerdotes. Dever-se-ia “tomar a cruz” dentro do mundo, vivendo a profissão em Cristo. Vocação/profissão seria sinônimo de servir a Deus servindo aos irmãos, na vivência de um trabalho árduo, honesto e com o reinvestimento dos proventos dele oriundos. Esse conceito de Lutero, passando a valorizar o cumprimento do dever dentro das profissões seculares, tornou-se dogma central de todos os ramos do protestantismo. Mas Weber considerava a visão do reformador alemão como tradicional, algo ainda aceito como ordem divina à qual os indivíduos deveriam adaptar-se. Nesse caso, o resultado ético seria negativo, levando, pelo contrário, à submissão a Deus. Por isso, o luteranismo não seria uma das bases para o capitalismo, como teria sido o puritanismo calvinista. (SPIRANDELLI, 2013, p. 54-55).

O trabalho de Spirandelli (2013), com foco principal na cidade de Londrina, aponta que o luteranismo não serviu como elemento impulsionador da dinâmica capitalista da região. O autor aponta que, possivelmente, houve uma necessidade de diferenciação dos lute-

ranos em relação a outros grupos, como os católicos da região. Tal tipo de contato e negociação gerou nas pessoas a “capacidade de serem racionais, metódicas, disciplinadas, o que poderia também tê-las auxiliado, em parte, em seu processo de ascensão socioeconômica” (SPIRANDELLI, 2013, p. 68). O que importa, para o caso de Blumenau, é a semelhança entre a perspectiva de trabalho. Em ambos os casos o trabalho é visto como algo fundamental para que se possa servir a Deus.

Voltando a entrevista de Sido Stribel, a relação do trabalho alemão com uma “ética protestante”, que fomente um “espírito capitalista”, parece ser positivada. Ao longo do texto, evidencia-se que o trabalho é um elemento que dá sentido à vida do entrevistado. Entretanto, em outras fontes analisadas ao longo do estudo a ética de trabalho não aparece de forma tão relevante como o que está presente nas palavras de Sido. Assim, é preciso que se relativize o impacto dos fragmentos religiosos, provenientes de uma ética protestante, na construção de uma ética de trabalho a fim de que sejam evitadas generalizações. O que surge de forma significativa em todas as fontes analisadas, entretanto, é uma ideologia de trabalho, ligada a uma lógica de sacralização capitalista. Ritos e práticas parecem estimular a subjetividade dos sujeitos envolvidos nas relações de trabalho. A questão do deleite do trabalho é um desses elementos, o que também aparecem em outras fontes orais disponíveis em arquivos públicos.

Sobre a organização do trabalho, dentro de uma perspectiva que leva em conta a influência da religião luterana, é interessante apontar as palavras de Weber (1979), ao tratar da psicologia social das reli-

giões mundiais, quando aborda questão da “ética econômica”¹⁰ das religiões. O autor aponta que

Nenhuma ética econômica foi, jamais, determinada exclusivamente pela religião. Frente à atitude do homem para com o mundo determinada pelos fatores religiosos ou outros fatores “íntimos” (em nosso sentido) — a ética econômica tem, decerto, uma grande margem de autonomia. (WEBER, 1979, p. 310).

O autor evidencia uma característica de sua teorização que foi negligenciada por parte da historiografia de Santa Catarina. A religião, por si só, não serve como único elemento determinante das relações econômicas. É preciso que se pense as relações de trabalho de forma a evitar simplificações teóricas, como a de que a religião determina a forma como se organizam os trabalhadores e trabalhadoras em Blumenau.

É importante destacar a existência de um mito em relação a mão de obra da região do Vale do Itajaí. Tal mito coloca trabalhadoras e trabalhadores em um local de passividade, seja por questões de uma *germanidade* ou religiosidade. Contudo, é preciso que se aponte que tais generalizações escondem elementos diversos, possíveis para as análises. Eventos, como a reestruturação produtiva dos anos 1990, abrem novas referências. Nem todas as trabalhadoras e trabalhadores são passivos e, a influência da imigração também não se condiciona de forma superior a outras categorias de análise, como a classe social. O próprio desenvolvimento do capitalismo contemporâneo faz com que as dinâmicas de trabalho sejam muito mais dependentes de questões inerentes ao capitalismo, que nesse caso pode ser inves-

10. Que para o autor se refere “aos impulsos práticos, da ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (WEBER, 1979, p. 309).

tigado propriamente como um novo tipo de religião, do que dependentes de organizações sociais voltadas para dinâmicas religiosas.

Trazendo a análise, novamente, para dentro da empresa e para as relações de trabalho diretamente envolvidas na produção, pode-se verificar a existências de rituais de trabalho que caracterizam uma dinâmica religiosa por si só.

O agente que faz. Reuniões dinâmicas contribui para a união e comunicação

Em clima de contrato de resultados e valorização do trabalho em equipe, o **Pano pra Manga**, trará alguns exemplos de como os departamentos estão trabalhando a comunicação e a integração da equipe. Para começar, os Agentes de Comunicação do Administrativo de Vendas, **Francis Zimmermann e Sônia Bittencourt** mostram como o departamento está conseguindo melhorar a comunicação do grupo:

Francis: “Todas as segundas-feiras, exatamente às 08:00 hs. reunimos a equipe. Primeiro fazemos uma oração e em seguida uma dinâmica especial ou leitura de uma mensagem motivacional, para encerrar passamos todos os recados e avisos da semana”.

Sônia: “Com as dinâmicas nós passamos a conhecer mais os nossos colegas, a saber um pouco mais de cada um e o relacionamento melhorou. Escolhemos a segunda-feira porque é o dia que temos consciência de que iremos precisar de muita alegria, diálogo e acima de tudo muito espírito de equipe para trabalhar bem durante a semana”. (PANO PRA MANGA, 2006, p. 1).

Nota-se que, além da relação entre de religião e trabalho, existem elementos que por si só se caracterizam como mecanismos religiosos. As frases escritas nos vidros dos caminhos por onde funcionários e funcionárias passam para se dirigirem ao local de trabalho, bastante presente no ambiente fabril da Cia. Hering, por exemplo, poderiam ser vistas como artefatos que possuem similaridade com o que ocorria em igrejas em períodos anteriores¹¹? A própria existência de um museu parece algo análogo a um templo da religião trabalho/

11. Como no caso dos vitrais em igrejas da Idade Média.

empreendedor. Tais elementos ficarão cada vez mais evidentes na medida em que esse trabalho for avançando.

Uma questão final que merece destaque é a relação entre a política e a religião. O texto de Camurça (2020) aponta a relação dos evangélicos no governo de Jair Bolsonaro. O autor faz um excelente apanhado da articulação política, principalmente entre integrantes das igrejas pentecostais, para a eleição de 2018. Tal perspectiva analítica serve de influência para que se pense os casos de relações políticas e religiosas que envolvem a Cia. Hering. Apesar de ser outro tipo de igreja, luterana, é inegável a articulação de alguns atores sociais, como o próprio Sido Stribel, citado anteriormente, tanto no contexto religioso quanto político. Sido foi vereador por Blumenau de 1983 até 1988. Um dos presidentes mais influentes da Cia. Hering foi Ingo Hering, que também possuía forte articulação política, também como vereador (eleito a primeira vez em 1952) e como colunista do Jornal de Santa Catarina, e religiosa.

As relações políticas aqui apresentadas não servem para induzir uma introdução na política por uma questão de interesses particulares. Entretanto, o que tais relações demonstram é uma ligação inerente entre religião, política e economia. O contexto da Cia. Hering faz saltar tal tipo de entrelaçamento. Tal característica, talvez, seja proveniente de uma dinâmica social do capitalismo contemporâneo. O que faz com que a análise proposta por esse artigo seja coerente é o pensar em termos religiosos de forma a se utilizar a dinâmica capitalista como uma religião em si, como aponta Benjamin (2013). O dinheiro transforma-se em um novo Deus da sociedade.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. 337p.
- AGAMBEN, Giorgio. **Benjamin e il capitalismo**. Revista Ihu Online, Viamão, v. , n. , p.1-1, 13 maio 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. **Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro**. Entrevista com Giorgio Agamben, Viamão, v. , n. , p.1-1, 30 agosto 2012.
- BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013. 192 p.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Um poder evangélico no Estado brasileiro? mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro**. Revista Nupem, Juiz de Fora, v. 12, n. 25, p. 82-104, 2020.
- CARVALHO JUNIOR, Luiz Carlos de; CÁRIO, Silvio Antônio Ferraz; SEABRA, Fernando. **Pólos industriais do Sul do Brasil: experiências de competitividade e empreendedorismo**. Florianópolis: [s. n.], 2007. 202p.
- GOULARTI FILHO, Alcides. **Formação econômica de Santa Catarina**. 3. ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2016. 431 p.
- GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000- .- n v.
- HARVEY, David. **Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1999. 349 p.
- HERING, Cia.. **Relação com investidores: Histórico**. Relação Com Investidores: Cia. Hering, Blumenau, v. 1, n. 1, p.1-1, 01 jul. 2015. Anual. Disponível em: <<http://hering.riweb.com.br/show.aspx?idCanal=EORk2uij8WX1wYdhlRD0Lg==>>. Acesso em: 10 nov. 2016.
- HOBSBAWM, E. J. 1917-. **Sobre história: ensaios**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 336p.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 3. ed. Campinas: UNICAMP, 1994. 553p (Coleção Repertórios).
- LINS, Hoyêdo Nunes. **Reestruturação industrial em Santa Catarina: pequenas e médias empresas têxteis e vestuaristas catarinenses perante os desafios dos anos 90**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2000. 304p.
- MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **Declaração: Isso não é um manifesto**. São Paulo: n-1 Edições, 2014.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael; ZOLO, Danilo. **Cinco lições sobre império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. 279 p.

PANO PRA MANGA, **Informativo interno Hering**. 2006, ano 2, nº 7, fevereiro de 2006.

_____. **Informativo interno Hering**. Etiqueta Empresarial Cia. Hering. 2007, ano 3, nº 23, outubro de 2007.

_____. **Informativo interno Hering**. 2008 a, ano 4, nº 26, fevereiro de 2008.

_____. **Informativo interno Hering**. 2008 b, ano 4, nº 32, agosto de 2008.

_____. **Informativo interno Hering**. 2008 c, ano 4, nº 34, novembro de 2008.

_____. **Informativo interno Hering**. 2009 a, ano 5, nº 37, março de 2009.

_____. **Informativo interno Hering**. 2009 b, ano 5, nº 43, abril de 2009.

_____. **Informativo interno Hering**. 2009 c, ano 5, nº 45, dezembro de 2009.

_____. **Informativo interno Hering**. 2010, ano 6, nº 51, setembro de 2010.

PIMENTA, Eli. **A igreja na sociedade moderna segundo Gramsci**. Perspectivas, São Paulo, n. 7, p. 59-73, 1984

SPIRANDELLI, Claudinei Carlos. **Interpretações sobre protestantes históricos luteranos em grandes centros urbanos brasileiros**. In: LANZA, Fabio et al (org.). *Cultura e religiões na contemporaneidade*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2013. p. 342. Disponível em: [http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioes/pages/arquivos/Ebook%20%20-%20culturaereligioes%20\(9\).pdf](http://www.uel.br/grupo-pesquisa/socreligioes/pages/arquivos/Ebook%20%20-%20culturaereligioes%20(9).pdf). Acesso em: 05 jul. 2021

WEBER, Max; GERTH, Hans Heinrich; MILLS, C. Wright. **Ensaio de sociologia**. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. 530 p.

CAPÍTULO 2

IGREJA CATÓLICA E A FUGA DA PRECARIDADE NO MEIO RURAL: AÇÕES BIOPOLÍTICAS E DISCIPLINARES DA DIOCESE DE TUBARÃO/SC (1955-1964)

João Augusto Ramos (UFSC)

INTRODUÇÃO

A Historiografia Tubaronense costuma privilegiar as décadas de 1950-1960 com o desenvolvimento do município principalmente em contexto urbano. Portanto, neste momento nacional-desenvolvimentista que prevê o crescimento econômico intenso do Brasil a ênfase está na industrialização, e Tubarão/SC com seus arredores por fim, não foge disso.

Basta um simples levantamento histórico-bibliográfico da região para nos depararmos com pesquisas exemplificadas nas obras de Amadio Vettoreti (1992) e em outras duas, não menos ricas, de Walter Zumblick (1987) e Claudino Biff (1996). Projetos amplos, que cobrem os três últimos séculos da história desse município do sul do estado de Santa Catarina e que, infelizmente, não são levados a frente pelos grupos intelectuais da cidade. Pode-se compreender tal

silenciamento como motivo de descaso cultural, um reflexo de todo o estado e país?

Diante de uma realidade rural e das cidades pertencentes à diocese regional, ainda não há um estudo abundante. A pesquisa de Soratto (2001) aborda a disputa pela criação do episcopado sulino do estado, exemplificada por Tubarão e Criciúma, porém, sua abordagem é notavelmente institucional e urbana, levando em consideração as questões burocráticas e dos grupos elitistas – políticos e religiosos. A autora faz uma análise documental a respeito das comunicações desses grupos, e os motivos para a não implantação da diocese em Criciúma. Ao final, trata brevemente de alguns casos de dispositivo disciplinar e igreja, que são pertinentes para este processo dissertativo. A Tese de Souza (2001), com o título “A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista (1945-1965)”, é ampla e oportuna, contribui com o pressuposto interpretativo que este texto vem a seguir: a relação da economia e religiosidade. Com o guiar da CNBB, e dos projetos desenvolvidos pelo catolicismo neste período, há a fomentação do projeto nacional-desenvolvimentista legitimado pelo poder eclesiástico. O recorte regional conferido pelo autor no Estado de Santa Catarina com a Arquidiocese de Florianópolis e sua influência no restante do estado, a partir de discursos e publicações visa à disciplina dos corpos dos fiéis. Nesse material, ainda se fazem breves citações à força agrícola da região de Tubarão, que começa a contar a partir de 1955 com uma diocese, trazendo de modo mais difuso os incentivos com uma liderança regional.

O trabalho aqui percorrido, possui respaldo na pesquisa de Souza (2001), busca no entanto um aprofundamento no contexto tubaronense dos primeiros anos da diocese que coincidem com o apo-

geu do período desenvolvimentista (1955 – 1964) até o golpe militar que marca uma mudança no viés econômico e cultural no país. A proposta é fazer uma abordagem das atividades disciplinares legitimadas pela igreja católica, juntamente à análise foucaultiana do dispositivo de regulamentação ou biopolítica a partir desse contexto temporal e regional.

Há um “hiato historiográfico” em análises que envolvam a relação do poder eclesiástico regional – mesmo sendo tão forte no estado – com a economia, que excluindo a parte urbana de Tubarão, era essencialmente agrícola. Refletindo sobre o discurso clerical e a consequência econômica local, busca-se compreender fatos e ações ainda não discutidas, promovendo o debate desse campo de forças e saberes que permeiam a região sul do estado de Santa Catarina.

NACIONAL-DESENVOLVIMENTISMO PERMEIA O SUL DE SANTA CATARINA

Para refletir sobre a influência católica na mudança de ética, conduta e produção do trabalhador e trabalhadora rural no sul catarinense entre 1955 e 1964, faz-se necessário compreender e descrever o momento histórico em que se deu a implantação da diocese de Tubarão naqueles anos. Nesse momento, a influência do pós-guerra ainda se fazia fortíssima, com seus efeitos culturais, emocionais e, principalmente, os efeitos econômicos. Partindo da noção da total ruptura com esse ideal econômico, que só vem a eclodir no ano de 1964 com o golpe civil-militar, “[...] inscreve-se no *continuum* democrático-populista iniciado no pós-Segunda Guerra e que inclui os governos Dutra com o aprofundamento da substituição das importações, Vargas e Café Filho [...]” (VILLELA, 2005, p. 45). Essa

continuidade pressupõe condições essencialmente políticas, de maleabilidade e instabilidade, porém principalmente, da caracterização do nacional-desenvolvimentismo que alavanca as profundas transformações deste momento. A questão do desenvolvimento, segundo Thomas E. Skidmore (1985), vai gradativamente ocupar a atenção dos políticos. Para o autor:

A era de Dutra havia presenciado os começos de um vigoroso debate sobre a estratégia do desenvolvimento. Surgiram três fórmulas principais: a neoliberal, a desenvolvimentista-nacionalista e a nacionalista radical. A segunda fórmula estava apenas em fase preliminar de formulação; [...] partiam da suposição de que o Brasil se defrontava com uma necessidade imperiosa de industrialização [...] Passar da fase de transição de uma economia agrária para uma economia industrial moderna requeria uma nova estratégia de desenvolvimento. (SKIDMORE, 1985, p. 118-119).

No padrão de economia mista, o setor privado recebia novos incentivos e, ao mesmo tempo, o Estado intervinha através das indústrias estatais. Nesse caso, o país aceitaria o investimento estrangeiro mas com uma peculiar burocracia regulamentada. A intenção era a industrialização, e o segundo governo Vargas (1951 – 1954), de acordo com Skidmore (1985), estava mais próximo disso, uma política nacional-desenvolvimentista que afirma sua continuidade principalmente nos governos herdeiros de Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart (1956 – 1964), características ainda mais nítidas na chamada “Era de Ouro” do primeiro governante citado. O país estava passando por uma fase de transição, afirmava Kubitschek. O território estava entre um passado agrário e um futuro industrial que seria o representante da alvorada objetivada.

Seu plano de governo – cujos principais elementos ele publicaria em 1955 sob o título Diretrizes Geral do Plano Nacional de Desenvolvimento – falava explicitamente em acelerar o desenvolvimento econômico, como forma de transformar o país estruturalmente. [...] esse sinal de atraso econômico que JK se empenhou em reverter, valendo-se

para tanto, de pesados investimentos públicos e privados nos setores industrial e de infra-estrutura econômica, reunidos em seu Plano de Metas. Com ele o país viveria o apogeu do desenvolvimentismo. (VILLELA, 2005, p. 47-48).

Esse desenvolvimentismo gera uma influência em todo o território brasileiro. Visto os planos nacionalistas e centralizadores que vinham sendo projetados na população brasileira nos últimos anos, resultaram em uma comunicação mais difusa – principalmente nos grandes centros urbanos e no litoral.

E qual a inserção de Tubarão/SC nesse ideal industrial, entendendo-se majoritariamente o estado de Santa Catarina como agrário e subsistente dentro desse período histórico? Tal questionamento nos conduz as lacunas. Essas que se encontram caracterizadamente em Tubarão, em que, segundo Soratto (2001, p.20), possui água tratada, boas escolas, aeroporto, estradas, ferrovia e outras características que atraem empreendimentos. É notável a exaltação do progresso e desenvolvimento do município na imprensa local.

A materialização desenvolvimentista começa a ser construída já no primeiro período Vargas na década de 40 com a criação do Lavador de Capivari, pertencente à Companhia Siderúrgica Nacional, posteriormente a implantação na década seguinte da SOTELCA (Sociedade Termo Elétrica de Capivari), e a Companhia de Cigarros Souza Cruz colocando o município como polo econômico regional. Para Soratto (2001),

Sem dúvida, isto criou um novo cenário em Tubarão, gerando novos empregos com salários elevados, atraindo trabalhadores da região e de outros estados, despertando a atenção e interesse de pequenos investidores, o que reforçou a imagem de Tubarão como município desenvolvimentista, em sintonia com os planos de Governo das décadas de 40 e 50. (SORATTO, p. 22, 2001).

Em suma, nota-se o desenvolvimento urbano-industrial. Tema recorrente quando se trata da historiografia do período, porém, com a observação do contexto católico, algumas coisas começam a se tornar mais claras.

ESPÍRITO RELIGIOSO: A “FUGA” DA SUBSISTÊNCIA E PRECARIDADE RURAL

O espírito religioso de Tubarão e região se define facilmente pela colonização e também pelo fortalecimento doutrinário e disciplinador das instituições educacionais, observado na imprensa local da época: “Tubarão foi sempre uma cidade católica. Mais de 99% da sua população pertence ao catolicismo.” (A IMPRENSA, 1958). Ainda, dentre entrevistas com os que conviveram diante disso, “As famílias eram muito católicas. As irmãs do Colégio São José desempenharam um importante papel na cidade. [...] educação de meninas. [...] Os padres ensinavam os meninos.” (SOUSA *apud* SORATTO, 2001, p.25). Além dos estabelecimentos maiores, o jornal A Imprensa em janeiro de 1958, afirma a existência de 118 grupos escolares, em sua grande maioria, confessional. É perceptível nesse contexto, o dispositivo disciplinar que é frequentemente citado por Foucault (2014). Segundo o autor, a disciplina produz nos corpos dos indivíduos a docilidade, e por fim, a normalidade esperada para a estagnação dos grupos poderosos.

Confirma-se o fortalecimento desenvolvimentista do município nas citações acima e nas décadas já citadas. Consequentemente, a criação de uma diocese seria questão de tempo, pois ao revisar o trabalho de Walter Zumblick (1992), é possível constatar que a instalação de uma diocese de Tubarão foi fruto de influentes personali-

dades municipais, entre elas, famílias tradicionais e empreendedores das estatais em vigência na cidade.

Implantação da Diocese de Tubarão/SC e Disciplinarização de Corpos

Claudino Biff (1996), em “Crônicas da Diocese de Tubarão” relembra que no dia 15/08/1955¹ foi instalada solenemente a diocese de Tubarão, com grande participação do povo, sendo o primeiro bispo Dom Anselmo Pietrulla. Um pouco mais saudosista, confirma um dos padres presentes naquela data “Enfim, o dia 15 de agosto de 1955, dia solene e santificado para toda a igreja católica do sul catarinense [...] Dom Anselmo recebe o cajado de Pastor, símbolo do ministério episcopal.” (GHIZONI, 2005, p.26). Ou seja, há o fortalecimento do poder religioso na cidade, visto que o sacerdote que representa a manutenção da ordem, segundo Bourdieu (2013), passa a ser força maior ainda, legitimando saberes definidos com a estrutura burocrática, confiante, centralizadora e respeitável do catolicismo, em contrariedade com os regionalismos ou ações dos líderes locais em suas superstições e sincretismos.

Colocando de lado o saudosismo fatídico – mas necessário, volta-se à essência do apogeu do desenvolvimentismo que estava em andamento no meio da década de 1950 com a coincidente implantação da diocese no sul do estado de Santa Catarina. Como a região tinha como centro a base agrícola, não segue em contrariedade com o ideal de desenvolvimento que pretendia ultrapassar o setor primário? Nas palavras de Villela (2005), “O Plano de Metas também agravou

1. No dia 28/12/1954, pela Bula “Viget Ubique Gentium”, Pio XII cria a diocese de Tubarão, nomeando Dom Anselmo seu primeiro bispo, no dia 15/04/1955. (BIFF, p.30, 1996).

a concentração regional da produção além de ter sido praticamente omissa em relação à agricultura e à educação básica” (2005, p.64). Notavelmente, essa prática vem a ocorrer de modo contrário fora do plano de metas, pois há o objetivo de buscar o desenvolvimento agrário para o Brasil de modo semelhante. Influenciados pela democracia cristã na época, a frente desse movimento será tomada pela Igreja Católica no país.

A Agricultura – a trabalho majoritário na região da diocese de Tubarão – utilizava meios de produção subsistente. Para Souza (2001), “[...] estava claro também, que este desenvolvimento nacional deveria pautar-se sobre uma nova ética do trabalho ou, como querem os marxistas, sobre uma nova forma de exploração do trabalho.” (2001, p.138). Desse modo, havendo falta de rendimento segundo o viés capitalista, existia a necessidade de maior produção, exigia-se tempo extra de trabalho, tanto no campo, como nas recentes indústrias.

Mas como entrar nessa racionalidade ágil do trabalho? Rogério de Souza (2001) defende que o trabalhador rural e urbano precisa se identificar com uma ética que contemple a coletividade – uma nova ética religiosa – pois, essencialmente, o esforço individual era inviável para o Brasil, ou seja, uma atitude colaboracionista entre governo e igreja seria a chave para o objetivo final. Essa atitude colaboracionista se insere no projeto das governamentalidades, isto é, da biopolítica, que Foucault (2005) descreve como o poder busca a utilidade das massas e faz suas políticas e atos pensando no viver, na prática da vida como desenvolvimento. Para Souza (2001), uma mudança no hábito desse trabalhador só ocorreria através de instituições que se tornam legitimadas próximas ao cotidiano das pessoas envolvidas.

As tentativas de legitimação do estado se materializam por meio de secretarias e outros órgãos, porém, no campo eclesiástico que isso se tornará mais profundo, pensando em Tubarão como um município com maioria de católicos. Conforme Arendt (1993 *apud* SOUZA, 2001), o poder só pode surgir nas estruturas da comunicação não-coercitiva, não pode ser gerado de cima. A partir disso, nota-se que essa mudança de ética promovida pela igreja ocorre de modo a se perder de vista, pela prática institucional, que por uma breve ótica, é despercebido.

A título de exemplificação é esclarecedor o artigo do jornal católico “O Apóstolo” de 15 de janeiro de 1954. Segue o articulista dizendo que “será o sacerdote o elemento indicado para ESTIMULAR a produção agrícola e mais influente para pôr os agricultores em contato com os técnicos, dando-lhes o apoio e assim o prestígio, porque o colono tem alergia por tudo que o leva fora de sua marcha rotineira, nem dá apreço aos engenheiros agrônomos que lhe vêm ao encontro, muitas vezes desconhecendo que o rudimentarismo agrícola tem também alguns valores, aprendidos no decorrer das situações. (SOUZA, 2001, p.61).

Essa materialização na Diocese de Tubarão se dará em muitos sentidos, com o auxílio de Dom Anselmo Pietrulla, que compra fielmente a ideia de desenvolvimento e produção racional no campo. Essa materialização se compõe e legitima-se segundo Souza (2001) na disciplinarização dos corpos. Isso se dá com a regulação do tempo de produção e trabalho, além da higiene e dos cuidados com o corpo.

É comum e conhecida dos contemporâneos de Dom Anselmo, a sua preocupação com o homem do campo na região da sua diocese, que “Tinha compaixão pelo campesinato. Não sei de onde herdou essa ternura criativa e atávica” (BIFF, 1996, p.44). O Padre Raimundo Ghizoni (2005, p.33) também relembra:

Observando e vivenciando as dificuldades que os agricultores enfrentavam na lavoura e nos campos, sem muitos conhecimentos técnicos e, sobretudo, vendo com frequência a emigração para as cidades, organizou, com o Pe. Osni Rosembrock e os agrônomos da região, a famosa Semana Ruralista.

Sem margem de dúvidas, entre as principais técnicas de disciplina para o trabalho

Agrícola – promovido por meio de uma instituição na região de Tubarão – estavam as semanas ruralistas, que ocorreram pelo menos seis vezes entre 1955 e 1959, não por acaso, o apogeu do desenvolvimento segundo Villela (2005).

Ghizoni (2005) informa que os agricultores e criadores de gado se reuniam em um lugar e recebiam instruções dos técnicos sobre a maneira mais econômica de trabalharem a terra, criarem o gado e com isso conseguirem maiores lucros. Mostrava ainda o valor de terem sua liberdade e sua casa. Nota-se aqui esse incentivo ao campesino por parte dos religiosos.

Basta uma breve conferência ao Livro do Tombo da Diocese de Tubarão e serão

notáveis as inúmeras palestras que eram transmitidas no período. De acordo com o jornal “A Imprensa”:

[...] O evento visa estabelecer um estreito contato entre o Governo e as autoridades eclesiais, no sentido de uma ação comum em benefício das populações rurais, para que, em decorrência deste entendimento, possa ser levada uma maior assistência ao nosso operário do sertão. Ninguém em sã consciência desconhece a importância do vigário como pai espiritual e orientador das populações do campo. Daí porque esperar-se que desta colaboração, venha a resultar em benefício ao pequeno produtor, trazendo-o mais para a periferia das inovações técnicas e aproveitamentos racionais das suas disponibilidades para melhoramento agrícola da produção e emprego de um padrão de vida mais condizente com a natureza humana e cristã. [...] Já o disse conhecido estudioso que o homem somente progride se estimulado pelo exemplo e orientado

pela educação. E é pelas demonstrações de exemplos e orientações educacionais que se promoveu a 1ª semana Ruralista de S. Catarina, estimulada em boa hora pelo nosso piedoso bispo. (A IMPRENSA, 1955).²

Importa ainda, registrar a fala do próprio bispo Dom Anselmo Pietrulla quanto às semanas ruralistas, frisando a união com a Secretária de Agricultura e outros órgãos na busca para uma produção mais racional: “Contamos com a colaboração do ETA³(Escritório Técnico de Agricultura) Projeto 17 [...] Palestras para as Senhoras e Crianças”⁴(PIETRULLA, 1959, p.30). Ou seja, busca-se uma integração maior ainda do setor rural no desenvolvimento estadual.

Em muitas comunidades seria mais viável em vez do técnico ou agrônomo se

dirigir aos colonos, a proposta e o diálogo virem diretamente dos próprios padres, pois:

Muitos sacerdotes eram notáveis conhecedores da vida agrária. Especialistas alguns em Biologia, Veterinária, Geologia, Economia e Agronomia empenharam-se na divisão de um conhecimento científico cujos objetivos abriam-se para a recondução da população camponesa a uma atividade agrária racionalmente organizada, onde o corpo precisaria ser disciplinado e higienizado e a cosmovisão campesina modificada. (SOUZA, 2001, p.207).

Nos relatos de Anselmo Pietrulla sobre as semanas ruralistas é constante a citação de José Sehnem. “[...] O Padre José Sehnem teve

2. Primeira Semana Ruralista de Santa Catarina. *A Imprensa*. Tubarão, 10 de dezembro de 1955.

3. O ETA – projeto 17 foi o décimo sétimo projeto do Escritório Técnico de Agricultura implantado no Brasil. Ele resultou de um acordo firmado entre o Governo do Estado de SC, através da Secretaria de Agricultura, e Federação das Associações Rurais do Estado de SC e o Escritório Técnico de Agricultura. (OLINGER, 1996 apud SOUZA, 2001).

4. PIETRULLA, Anselmo. 5ª Semana Ruralista da Diocese de Tubarão (22 – 26/02/1959) – Livro do Tombo da Diocese de Tubarão.

papel saliente devido aos profundos e largos conhecimentos sobre agricultura, pecuária, alimentação e criação animal [...]”⁵ ainda “[...] Contamos desta vez com a indispensável cooperação do Padre José Sehnem, especialista em assuntos rurais e particularmente em alimentação. [...]” (PIETRULLA, 1958, p.30). O Sacerdote possui essa valorização, o que segundo Pierre Bourdieu (2013) sinaliza uma hierarquização como um dos efeitos disciplinares. A sua legitimidade surge pela ação institucionalizadora do viés católico, que em uma região com poucos sistemas disciplinares (hospital, escolas), promove assim uma atitude pedagógica e majoritariamente absorvida pela população urbana e rural – o que nos importa nessa pesquisa.

“Pátria e Progresso”: Biopolítica Católica no Meio Rural para o Sul Catarinense

Ademais, além da peculiar participação do Padre Sehnem, em diversas citações, fica a sua especialização em alimentação, ou seja, o resultado de uma maior produção, de uma maior racionalidade, quebrando o limiar subsistente. Seria aquela refeição balanceada, a apropriada para a disciplina e a promoção da vida. “Na verdade, o projeto católico estimulava a pedagogização de um corpo saudável apto para o trabalho e que fosse capaz de se sacrificar pelo progresso da pátria.” (SOUZA, 2001, p.199).

O Padre Eliberto Borges, passava instruções nas homilias, e nas próprias missas, ensinando o preparo de determinados alimentos, como: sopa de soja, a farinha de trigo [...] era uma alimentação forte, saudável. E confiávamos nele, pois estava envolvido com a pecuária para a sua sobrevivência.⁶

5. _____. 2ª Semana Ruralista da Diocese de Tubarão (Setembro de 1956)

6. MIGUEL, Tereza de M. Entrevista realizada em 16 de setembro de 2018. (Arquivo do autor). Tereza passou sua infância em Aiurê, distrito de Grão Pará/SC, tendo nascido no

Partindo do caminho de sacrifício pela pátria, em que todos lutariam por um bem comum, ideal nacionalista já inserido há décadas naquele imaginário, pensa-se que, a produção agrária, a saída da produção de subsistência, juntos, são a força primária do abastecimento dos grandes centros urbanos. Rogério Luiz de Souza (2001) descreve que além da produção agrário-exportadora das grandes fazendas monocultoras de café, açúcar e algodão, precisava-se naquele apogeu desenvolvimentista de uma produção agrária diversificada:

Há anos, tanto nas 6 semanas Ruralistas organizadas pela Diocese, como nas minhas palestras com os colonos, bato sempre na mesma tecla, provando que o plantio exclusivo de fumo é antieconômico e que a maneira como plantam, esgota infalivelmente o solo. [...] É necessário que se evite a monocultura que é condenada em toda a parte do mundo como prejudicial ao plantador. [...] Pode-se plantar fumo depois de garantir a manutenção da família com a cultura de outros gêneros como milho, batata e etc. [...]. ⁷

Nota-se o viés diversificado que o bispo diocesano de Tubarão tinha como objetivo para o ideal do trabalhador agrário no período (1955-1964), devido “A manifesta vontade político-religiosa de fazer a reforma agrária consistia exatamente em diversificar a produção em vista do bem-estar social, sem, contudo, comprometer o princípio da propriedade.” ⁸ E a reforma agrária tinha aceitação do episcopado tubaronense? A FAC (Frente Agrária Catarinense) responde o questionamento claramente:

Há cerca de três meses por iniciativa da Diocese, o Revmo. Padre Osni Carlos Rosenbrock foi designado para organizar no sul do estado o movimento conhecido como <Frentes Agrárias> [...] É um movimento de orientação cristã destinado ao trabalhador do campo, com vistas a uni-lo e através dessa união defender seus interesses e promovê-lo [...]

ano de 1950 em família agrícola.

7. PIETRULLA, Anselmo. Correspondência a Addo Faraco. 23 de outubro de 1959. Tubarão/SC.

8. SOUZA, 2001, p.166.

A seguir perguntamos ao nosso entrevistado qual a diferença entre a Frente Agrária e os Sindicatos Agrários. À nossa pergunta assim falou: <A Frente Agrária é um movimento de orientação [...] orientando o agricultor dentro da Doutrina Social Cristã [...] Até o momento meu trabalho tem sido mais dentro do Movimento da Frente Agrária que fundei em Pedras Grandes, dia 28 de outubro [...] Aliás, uma primeira reivindicação pela qual estão se movimentando já os componentes da Frente Agrária em Pedras Grandes, é a consecução de um Posto de Saúde, pois que aquele município não tem nenhuma unidade no setor sanitário [...]. (CORREIO SULINO, 1962)⁹

Como se pode compreender há uma tentativa de democratizar o camponês, de favorecê-lo, para que o estado de bem-estar social urbano venha a ser alcançado igualmente na área rural. Isto se deu com a difusão das pequenas propriedades e quando possível, com a própria Reforma Agrária, desde que, dentro dos parâmetros da Democracia Cristã, ou seja, o bem-comum. Afinal, a biopolítica “[...] age sobre o planejamento espacial dos diversos aparelhos urbanos, a renovação do ar, as canalizações do esgoto [...]” (NETO, 2007. p. 133).

A partir disso, fica mais clara a concepção de promoção da vida, do “fazer viver” na Força Agrária Catarinense, quanto a expressão da produção de vida: FOUCAULT *apud* ESPOSITO, 2017, p.25

O primeiro uso do termo remonta efetivamente à conferência do Rio em 1974, na qual se diz que “para a sociedade capitalista, o biopolítico é o mais importante de tudo, o biológico, o somático, o corporal. O corpo é uma realidade biopolítica. (FOUCAULT *apud* ESPOSITO, 2017, p.25).

Tanto que é a partir da prisão do líder do movimento – o Pe. Osni no ano de 1964 – que por um possível incêndio criminoso em uma apropriação de terras na região de Tubarão apoiados pela FAC, se tornam claras as mudanças ideológicas que surgem no estado. Tal fato pode contribuir para a discussão das polarizações políticas que

9. Frente Agrária Vai Promover o Homem do Campo: Sindicato. *Correio Sulino*. Tubarão, 8 de dezembro de 1962.

estavam em crescimento no país, havendo um reflexo para transformações no campo ideológico da diocese que vinha até aquele momento com um pensamento coletivo e desenvolvimentista, passando agora essas práticas, a serem confundidas com ações desordeiras ou comunistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DISCIPLINARIZAÇÃO E BIOPOLÍTICA, CHAVE ENTRECRUZADA DE ANÁLISE.

Souza (2001) afirma que é sobre o corpo que repousa a ação disciplinadora institucional, já que é por meio dele que se pode esperar a produção.

Tudo aquilo que impede o fortalecimento, a saúde para o trabalho deve ser combatido discursivamente, isto é, por meio de práticas orais, ao exemplo do conselho episcopal, sacerdotal, etc. Surge então a necessidade de controle dos hábitos e a submissão dos corpos às instituições que estão ligadas ao projeto nacional e de promoção da vida, da atitude biopolítica, de um mecanismo regular, pois ela não será apenas no sujeito, mas na população geral em si, nos múltiplos indivíduos, por fim, segundo Foucault (2005) o homem espécie.

[...] Caberá á família, formada nos princípios da moral cristã, a responsabilidade primeira pela manutenção da vida e pela pedagogização do corpo. Será através dela que o indivíduo deverá integrar-se ao modelo social proposto e firmar-se como sujeito ajustado às normas institucionais e ao novo regime produtivo.¹⁰

O Bispado tubaronense pratica a pedagogização dos corpos em sua responsabilidade primeira, em um artigo no *Jornal Correio Sulino* a 3 de fevereiro de 1962:

10. (SOUZA, 2001, p.214).

Mais uma vez, se movimentam os divorcistas visando introduzir no Brasil a lei do divórcio, através de uma mudança na Constituição. Entretanto em todo o país, vem se movimentando os mais diversos círculos de opinião pública, alertando nossos legisladores que tentam denegrir nossas tradições cristãs, e desagregar a célula base da sociedade que é a família. Em Tubarão dirigiram-se as autoridades o Sr. Bispo diocesano, em nome da Diocese e a Câmara Municipal, em nome da população tubaronense em telegramas [...] Na qualidade de guia espiritual de quatrocentos mil católicos desta diocese, e interpretando os sentimentos cristãos dos meus diocesanos que na sua totalidade repudiam a implantação do divórcio no Brasil tenho a certeza de que VV. Excias. Saberão honrar a confiança que o povo catarinense deposita em seus representantes na Câmara Federal (no Senado). SDS Dom Anselmo Pietrulla, Bispo de Tubarão. ¹¹

Nota-se a negação ao divórcio, a valorização do casamento, como fomentação da produção, eis uma característica dual, que disciplina, e ao mesmo tempo pratica a biopolítica, pela fecundação e a formação da vida. Foucault (2005) define que nos mecanismos implantados pela biopolítica, serão tratados com previsões e estatísticas, vai ser preciso modificar, baixar a morbidade; vai ser preciso encompridar a vida; vai ser preciso estimular a natalidade mediante mecanismos globais.

Tenta-se disciplinar os corpos dos agricultores na região, por meio dos discursos normatizadores, da imprensa, mas nem sempre essa disciplina é totalizante. Nesse quesito, a diocese de Tubarão faz uso em sua maioria do projeto biopolítico da ação desenvolvimentista-estatal, ou seja, da promoção da vida. Neto (2007) afirma que o poder disciplinar não é constitutivo do poder biopolítico (regulamentador) eles se articulam, entrecruzam-se:

[...] esses dois conjuntos de mecanismos, um disciplinar, o outro regulamentador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro. Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, os mecanismos

11. Divorcistas Retornam a lição Reação em todo o Brasil. *Correio Sulino*. Tubarão, 3 de fevereiro de 1962.

disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população são articulados um com o outro. (FOUCAULT, 2005, p. 299).

Buscando no contexto tubaronense a maior produção e desenvolvimento para o país, pois “A biopolítica é um mecanismo de poder que se interessa pelo coletivo, pela população, e usa números, contagens, pesquisas, para apurar de modo mais difuso essa prática. O indivíduo lhe interessa apenas por sua ressonância no coletivo da qual faz parte. (NETO, 2007, p.134). Em suma, controla-se o indivíduo, pensa-se no corpo, mas apenas com a intenção populacional, e governamental. A igreja toma a ponta disso, agregando o fortalecimento das instituições governamentais, e a sua própria.

Consideramos que esta pesquisa tem muito a fomentar e a evoluir. Afinal, ela ressalta a compreensão e a relação da implantação da diocese de Tubarão (1954), com o projeto nacional-desenvolvimentista. Em seu discurso não-coercitivo, a instituição católica incentivou a produção e o abastecimento urbano, aliados ainda a uma busca por direitos básicos – materializados na pedagogização dos corpos e no reflexo da biopolítica pátria e progressiva – afirma-se assim, o projeto econômico aos trabalhadores e trabalhadoras rurais.

REFERÊNCIAS

- BIFF, Claudino. **Crônicas da Diocese de Tubarão**. Morro da Fumaça: Independente, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Bela Horizonte: Editora Ufmg, 2017.
- FARHI NETO, Leon. **Biopolítica em Foucault**. 2007. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

FOUCAULT, Michel. Aula de 17 de março de 1976. In: FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 285-315.

_____. **Microfísica do Poder**. 15. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2000. Tradução de Roberto Machado.

_____. **Vigiar e Punir**: Nascimento da Prisão. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. Tradução de Raquel Ramalheite.

GHIZONI, Pe. Raimundo. **Espargindo Luzes**: 50 anos da diocese de Tubarão - SC. Tubarão: Diocese de Tubarão, 2005.

GUIDOTTI, Vitor Hugo Rinaldini. Campo Religioso em Pierre Bourdieu: Explorando a Dinâmica das Instituições Burocráticas. **Intraciência**, <http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170531134459.pdf>. Acesso em: 29 set. 2018.

SORATTO, Delotilde Cristina Flores. **Imaginário e Cultura Política na Implantação da Diocese de Tubarão**. 2001. 106 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

SOUZA, Rogério Luiz de. **A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista (1945-1965)**. 2001. 257 f. Tese (Doutorado) - Curso de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001. Disponível em:

<<https://www.acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/27170/T%20-%20SOUZA,%20ROGERIO%20LUIZ%20DE.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 04 set. 2018.

SKIDMORE, Thomas E.. **Brasil: de Getúlio Vargas A Castelo Branco (1930-1964)**. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. Tradução coordenada por Ismênia Tunes Dantas.

VETTORETTI, Amadio. **História de Tubarão**: Das Origens ao Século XX. Tubarão: Prefeitura Municipal de Tubarão, 1992.

VILLELA, André (Org.). Dos “Anos Dourados” de JK à Crise Não Resolvida: (1956 - 1963). In: GIAMBIAGI, Fabio et al (Org.). **Economia Brasileira Contemporânea**: (1945-2004). Rio de Janeiro: Elsevier, 2005. p. 45-68.

ZUMBLICK, Walter Carlos. **Este Meu Tubarão...!** Tubarão: Independente, 1987. 2 v.

CAPÍTULO 3

MILITARES E PROTESTANTES EM DEFESA DO CAPITALISMO DURANTE A DITADURA MILITAR NO BRASIL

Rogério Luiz Klaumann de Souza (UFSC)

Thiago Rodrigo da Silva (UFSC)

A disciplina do exército deu origem a toda disciplina (...). Nenhuma prova especial é necessária para mostrar que a disciplina militar é o modelo ideal para a moderna fábrica capitalista, tal como o foi para a plantação antiga (WEBER, 1982, p.301).

Um dos elementos componentes do sistema capitalista moderno, e não só deste, mas da própria cultura moderna: a conduta de vida racional fundada na ideia de profissão como vocação nasceu do espírito da ascese cristã (WEBER, 2004, p.164).

Neste trabalho, buscamos apresentar uma reflexão sobre a ideia da defesa do ocidente capitalista como uma das características comuns aos grupos majoritários das instituições militares e das igrejas protestantes brasileiras. Compreendemos o capitalismo, a partir da perspectiva weberiana, não apenas como um sistema econômico surgido no ocaso medieval pela influência de uma nova base ética, mas

também como uma opção política de manutenção desses mesmos valores éticos por grupos militares e protestantes no mundo bipolarizado da Guerra-Fria (1946-1991) em contexto de Ditadura Militar.

De fato, nas últimas duas vezes em que militares estiveram presentes como mandatários do poder público federal brasileiro no período da Ditadura Militar de 1964-1985 e no atual governo de Jair Messias Bolsonaro, apresentaram-se para compor e dar suporte a esses militares também amplos setores protestantes. Naquele primeiro período, esses setores se mostraram em guarda contra o perigo soviético e cubano, tendo na Universidade Presbiteriana Mackenzie uma instituição de apoio ao governo e tendo sido a reitora mackenzista Esther de Figueiredo Ferraz¹ ministra do governo Figueiredo². Atualmente, em posição de defesa contra o comunismo chinês, encontram-se o ex-reitor do Mackenzie, Benedito Guimarães Aguiar Neto, dirigindo a Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES), e o pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, Milton Ribeiro, atuando como ministro na pasta do Ministério da Educação (MEC). Outro pastor presbiteriano em cargo de indicação política é o Advogado-Geral da União, André Mendonça, recentemente escolhido por Jair Bolsonaro para compor o quadro do Supremo Tribunal Federal.

No passado, não foram todos os evangélicos, ou profissionais ligados às instituições protestantes (como o caso da professora Esther Ferraz), que se alinharam ao governo militar. Alguns exemplos de opositores ao regime ditatorial foram Paulo Wright, Jaime Wright, Abival Pires da Silveira, Rubem Alves e Zwínglio Mota Dias, entre

1. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, domingo, 21/05/1965, p. 20.

2. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, terça-feira, 17/08/1982, p. 1.

outros nomes de clérigos e leigos. No presente, igualmente podemos observar as críticas ao atual governo feitas por líderes oposicionistas como o reverendo Valdinei Ferreira³. Entre os militares, na Ditadura, nomes como os do brigadeiro Rui Moreira Lima, dos generais Euryale de Jesus Zerbini e Nelson Werneck Sodré despontaram como líderes castrenses contrários ao autoritarismo verde-oliva. No atual cenário, o general Santos Cruz se apresenta com esse mesmo viés de crítica a um governo liderado por militares. Na própria Universidade Presbiteriana Mackenzie, houve a presença de grupos contrários ao Comando de Caça aos Comunistas, assim como atualmente há a posição oposicionista do professor Sílvio Almeida, líder do movimento negro, presidente do Instituto Luiz Gama e crítico da política instituída pelo governo em relação às questões étnicas. Entre as mulheres, a presença do movimento Evangélicas pela Igualdade de Gênero realiza também papel de oposição a um governo liderado por militares e apoiado por setores protestantes.

No entanto, o contexto histórico que escolhemos e iremos analisar refere-se estritamente ao período da Guerra-Fria (MUNHOZ, 2016) e aos setores majoritários de apoio à Ditadura Militar. Acreditamos que observar o cenário de aproximadamente meio século passado nos pode ser útil para uma compreensão mais acurada da realidade presente. Pois, os protestantes se colocam, novamente, alinhados com militares na esfera política, contra o comunismo e em defesa de um tipo de empreendedorismo voltado à dinâmica do capitalismo.

3. FERREIRA, Valdinei Aparecido. **Teocracia à Brasileira**. Folha de São Paulo, São Paulo, domingo, 7/11/2020. In: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2020/11/teocracia-a-brasileira.shtml>

Uma das razões possíveis de pensarmos a relação entre militares e protestantes na geração dos generais que estiveram no poder político do Brasil nos anos da Ditadura está no fato do Exército, desde o início da República em 1889, ofertar um acesso amplo ao oficialato, não impedindo quaisquer restrições à filiação religiosa, condição econômica ou origens étnicas (CARVALHO, 2005, p.52). Esse aspecto é importante, ao pensarmos que os protestantes estavam presentes no Brasil desde meados do século XIX, tanto as Igrejas do protestantismo de imigração (luteranos e anglicanos) como as do protestantismo de missão (congregacionais, presbiterianos, metodistas e batistas). Como apontou o general Ernesto Geisel, de tradição familiar luterana, entre as razões da sua escolha pela carreira militar estiveram envolvidas questões religiosas:

Mas estudar em que ginásio? Havia o Anchieta, considerado muito bom, de padres jesuítas, circunstância que, para nós, o tornava impróprio. Havia o Júlio de Castilhos, do governo do estado, mas que não tinha internato. E havia o Colégio Militar, do governo federal, com internato e custo relativamente módico. Foi o escolhido. (GEISEL, 1997, p.24)

Todavia, ao invés de pensarmos as questões de um apoio dos protestantes aos militares, como já realizado por outros estudos⁴, lembrando que ambas instituições perseguiram seus grupos minoritários esquerdistas, como o setor de juventude da Confederação Evangélica do Brasil e os Militares Nacionalistas, buscamos, aqui, contribuir com a compreensão sobre esse evento ao pontuar que um dos elementos que uniu os dois grupos foi o fato dos mesmos serem constituídos majoritariamente por indivíduos que se aproximaram

4. Dentre os estudos sobre a relação entre protestantes e Ditadura, podemos lembrar como referências os realizados por Rubem Alves (1982), João Dias de Araújo (1982), Adroaldo Almeida (2016), Eduardo Paegle (2006), Daniel Augusto Schmidt (2015), Silas Luiz de Souza (2013), Leonildo Campos (2014), entre outros autores.

por uma relação de afinidades eletivas (LOWY, 2014, p.71-72). Dentre elas, verificamos uma comum postura de defesa ao capitalismo, entendendo-o como o mais adequado sistema socioeconômico em detrimento do socialismo. A argumentação de militares e protestantes contrários ao socialismo continua sendo a de que os países capitalistas permitiriam liberdades individuais, como a livre associação na esfera política, a livre iniciativa na esfera econômica e a liberdade de crença na esfera religiosa.

Max Weber, no texto *O Significado da Disciplina* (WEBER, 1982, p.292-305), já havia apontado para a relação de afinidade entre a disciplina militar e a disciplina do trabalho existente nas indústrias capitalistas. Todavia, não foram os estudos sobre os militares, mas os estudos sobre a relação de afinidade entre capitalismo e protestantismo que vieram adensar o debate nas ciências sociais e favorecer uma linha de compreensão sobre o processo de formação deste sistema econômico, e em grande medida, impulsionado pelas análises de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, 2004).

No Brasil, o desenvolvimento industrial não foi relacionado à presença do protestantismo. O que se nota é uma inexpressiva influência weberiana orientando a historiografia econômica nacional, sendo maior a influência weberiana na compreensão da formação do Estado Nacional com o conceito de patrimonialismo (FAORO, 2001). Contraditoriamente, os principais historiadores econômicos, independente das suas linhas teóricas (monetaristas, keynesianos, marxistas, cepalinos), apresentaram o desenvolvimento industrial brasileiro vinculado à presença do Estado na economia, agindo de forma protetora com tarifas aduaneiras, sem espaço para a presença de um “capitalismo de classe média” como o estudado por Weber

na “Ética Protestante”. Esse distanciamento com a teoria weberiana também pode ser compreendido pelo maior interesse dos clássicos da história econômica nacional com o período Colonial (como nos exemplos de Roberto Simonsen, Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Nelson Werneck Sodré e Jacob Gorender), em detrimento ao período republicano, no qual o protestantismo acabou ganhando espaço de liberdade religiosa com fim do sistema do padroado e a Proclamação da República.

Uma segunda questão é ligada à historiografia do próprio protestantismo. Os estudos clássicos realizados por Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Rubem Alves e Antônio Gouvêa Mendonça tiveram influências weberianas ao construírem tipos ideais (“protestantismo de imigração” e “protestantismo de missão”), refletindo sobre questões ligadas às classes sociais e à filiação religiosa, mas não explicitamente observaram a presença de uma relação de afinidade eletiva entre o protestantismo e o desenvolvimento industrial brasileiro.

Uma terceira questão, e que reitera a inexistência de uma ligação entre a ética protestante de *ascese intramundana* (WEBER, 2004, p.87-139) e o desenvolvimento industrial brasileiro, é a presença de uma moral católica a respeito do trabalho. Em estudos anteriores, já apontamos a existência de uma ética do trabalho católica desenvolvida no Brasil no período do pós-guerra (SOUZA, 2001). Pois, enquanto no início do capitalismo como sistema, a ética do trabalho esteve mais vinculada ao protestantismo ascético calvinista de feição liberal, se observou no Brasil do Pós-Guerra a instituição de uma nova ética do trabalho sob influência católica e voltada a um capitalismo de bem-estar social.

A ética católica apresentava o trabalho como uma dimensão própria e essencial do homem, a ser perseguido enquanto meio e não como um fim em si mesmo, atribuído por Deus para sua salvação (...). Na vida pós-guerra, o trabalho passa a ser apresentado como esforço de construção social e restauração do equilíbrio econômico, abrindo-se para a realização material da sociedade e o bem-estar do outro. A perspectiva da organização do trabalho em moldes católicos na nova realidade coloca o trabalho livre num plano solidário, preso a laços culturais e de amizade, e numa dimensão purgativa de sua natureza, não mais alheia ao mundo e indiferente aos bens desse mundo, e sim integrada a uma realidade em construção (SOUZA, 2001, p.55-57).

Assim, compreendemos ser possível utilizar do olhar weberiano para entender a postura das Igrejas protestantes em defesa do ocidente capitalista como uma postura social e política requerida aos membros das comunidades religiosas. Pois, esse era um elemento que unia todos os cristãos, tanto católicos quanto reformados no mundo bipolarizado entre capitalistas e comunistas no Brasil do Pós-Guerra. No século XX, o desenvolvimento capitalista não mais necessitava do arrimo protestante para a fundamentação e legitimação socioeconômica. Mas politicamente, teve nessas igrejas cristãs um aliado fundamental, ao relacionar e fazer corresponder capitalismo, ocidente e valores cristãos.

Os Estados Unidos foram o principal líder do Bloco Ocidental, ofertando ao sistema capitalista, em tempos de crise, uma estrutura de plausibilidade baseada no referencial econômico de bem-estar social com o estabelecimento, por exemplo, da *Aliança Para a Progresso*. Tratava-se de um projeto de cooperação e desenvolvimento para os países da América Latina formulado pelos Estados Unidos da América. Neste sentido, a *Aliança*, com os “alimentos para a paz”, possibilitou a muitas famílias o acesso fundamental ao direito de se alimentar. Muitas Igrejas protestantes, como também muitas paró-

quias e capelas católicas, foram locais de distribuição de alimentos. O caráter assistencialista do projeto de cooperação foi em grande parte criticado por setores da esquerda ao considerá-lo impeditivo a uma revolução socioeconômica e sinal de uma colaboração “entreguista” aos Estados Unidos da América. Todavia, para muitos pastores e fiéis, os alimentos para a paz significaram, efetivamente, a possibilidade de minorar um gravíssimo problema social.

Isso nos faz pensar também que uma das principais questões que envolveu esta estreita afinidade de sentidos entre militares e protestantes no Brasil, à exceção dos luteranos da IECLB - Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil⁵ e outras pequenas Igrejas do protestantismo de imigração, foi o fato de que boa parte dos militares após a Segunda Guerra Mundial e quase a totalidade dos grupos protestantes brasileiros tinham profundas ligações com os Estados Unidos da América. Uma ligação que também pautava uma compreensão sobre a diferença cultural entre os dois países. Como afirmou o pastor batista João Filson Soren, que foi capelão das tropas brasileiras da Força Expedicionária Brasileira na Itália e presidente da Aliança Batista Mundial:

Os colonizadores da América do Norte vieram em busca de Deus, saíram da Inglaterra por causa da opressão que os protestantes sofriam contra a Igreja Livre, perseguição atroz mesmo, com pena de morte e outras coisas. Vieram ter as colônias onde pudessem ter liberdade religiosa, em busca de Deus, ao passo que na América do Sul os colonizadores vieram em busca de “gold”, ouro. A diferença estava só nessas duas palavras: God e gold. Esse início explicava tudo (SOREN, 1995, p.88).

Como mencionamos, essa aproximação eletiva com Estados Unidos, presentes nas Igrejas protestantes brasileiras, também se es-

5. Mesmo entre luteranos houve a presença de instituição ligada aos Estados Unidos da América, a IELB- Igreja Evangélica Luterana do Brasil, que possui vínculos com o Sínodo Luterano do Missouri.

tabeleceu com o Exército Brasileiro no período da Guerra-Fria, que em grande parte abandonou a majoritária influência francesa, tendo vivenciado um aumento da influência norte-americana. Em relação à compreensão do posicionamento político-brasileiro, a presença dos Estados Unidos foi também incentivada devido as disputas geopolíticas da Guerra-Fria, como explicitamente apontou o General Golbery do Couto e Silva em *Geopolítica do Brasil*:

Ora, o Brasil pelo prestígio de que já goza no continente e no mundo, pelas suas variadas riquezas naturais, pelo seu elevado potencial humano e, além disso, pela sua inigualável posição geopolítica ao largo do atlântico sul, ocupa situação de importância singular quanto à satisfação de todas essas imperiosas necessidades da defesa do Ocidente (SILVA: 1989:256) ... por outro lado, o Brasil essencialmente dependente-e tanto! - do restante do Ocidente e, em particular do E.U.A, para o seu comércio, o seu desenvolvimento econômico, o seu progresso técnico e cultural, até para sua própria segurança é fato que para nós, brasileiros de hoje, não exige maior discussão (SILVA, 1989, p.257).

Esse posicionamento a favor dos Estados Unidos da América representou uma automática oposição à União Soviética ao longo do desenrolar da Guerra-Fria. Esta oposição ao comunismo gerou, tanto nas Forças Armadas quanto entre os protestantes, a postura de perseguição às ideias de esquerda dentro dos próprios setores militares e protestantes. Essas perseguições se consubstanciaram na expulsão de alunos e professores do Seminário Presbiteriano do Sul no ano de 1962 e na expulsão de alunos do Seminário Metodista em 1968, assim como na expulsão de diversos militares que se negaram a participar do golpe que foi impetrado contra o governo de João Goulart em 1964 (FILHO, 2019).

Na esfera protestante, uma das principais reações ao governo João Goulart ocorreu em São Paulo e foi liderado por um dos primeiros grandes nomes dentre as lideranças evangélicas que aderiram

aos movimentos de renovação carismática: Enéas Tognini, pastor cuja celebração do seu casamento foi realizada pelo então pastor da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, João Filson Soren.

Pastor da Igreja Batista, Tognini foi uma liderança proeminente dentro da denominação, tendo sido diretor do Colégio Batista de São Paulo. Todavia, em um dia no final dos anos 1950, afirmou ter sido tocado especialmente por Deus e recebido o batismo do Espírito Santo, se posicionando como líder principal dos movimentos de renovação dentro das Igrejas evangélicas tradicionais. A Convenção Batista Brasileira, órgão máximo da instituição, não reconheceu esse movimento de renovação espiritual. Em um concílio promovido por João Soren, que teve como principal tarefa evitar uma expulsão sumária de Tognini da denominação, o movimento de renovação não foi aceito pelos líderes batistas brasileiros. Desse modo, foi criada uma nova denominação, a Igreja Batista Nacional Cristã, que teve em Tognini seu principal líder e, por muitas vezes, o seu presidente. Sofreu profundas críticas no início de sua liderança como batista renovado. Apesar de ser profundamente criticado no início do seu ministério, no final de sua vida centenária teve o prestigioso cargo de presidente da Sociedade Bíblica do Brasil.

Uma das principais questões que as Memórias de Tognini nos apresentam é a visão de um grupo considerável de evangélicos brasileiros que explicitamente apoiou o Golpe Militar de 1964 e que observou nos comunistas um perigo à vida dos cristãos. Algumas das passagens do seu livro de memórias apresentam o comunismo como uma “religião concorrente”, assim como apresentam a “Revolução de 1964” como a protagonista de uma elevação moral das relações sociais no Brasil.

De agosto de 1962 até dezembro de 1963 a Igreja Batista de Perdizes da qual eu era pastor, manteve um trabalho na Praça da Sé, no coração de São Paulo. (...). Pela data, está se vendo que foi antes da Revolução. A Praça da Sé é o centro geográfico de São Paulo e, naquela época, o ninho comunista da cidade. (...). Os comunistas e o Testemunhas de Jeová nos provocavam bastante, mas nada conseguiram. Instalávamos nossos aparelhos de som, colocávamos discos, eu subia na escada e começava dizendo: “Senhores, estamos aqui para dar, e não para receber! Não aceitamos dinheiro nem temos nada para vender. (TOGNINI, 2006, p.139-140)

No trecho acima, observamos que comunistas e Testemunhas de Jeová eram tidos pelo pastor como rivais, por serem grupos que divulgavam ideias anticapitalistas e valores de vida contrários àqueles dos batistas. Podemos apreender também que o pastor Tognini sugere que os comunistas teriam uma forma de atuar semelhante a grupos religiosos, assim como faziam os Testemunhas de Jeová. É interessante pontuar este tipo de relação. Pois, para o pastor Tognini, os principais rivais de sua pregação eram, de fato, religiões concorrentes, fazendo aproximar pelo enunciado discursivo Testemunhas de Jeová e Comunistas.

Como sabemos, Tognini depositou toda a sua fé no Golpe Militar, seguindo a tradição brasileira de o denominar “ A Revolução de 64”. A sua principal ação de apoio ao Golpe ocorreu em 1963. Tognini liderou um Dia Nacional de Jejum e Oração, conclamando os crentes brasileiros a orar pela pátria e, assim, evitar que o comunismo tomasse o poder no Brasil. Tal tarefa recebeu o apoio do Serviço Secreto do Exército.

Combater o comunismo era arriscar a própria vida. O chefe do serviço secreto do II Exército mandou-me chamar. (...) Esse ilustre militar me disse que o comunismo é uma força espiritual do diabo, e que para combatê-lo somente uma força espiritual de Deus. “Nossa esperança para salvar o Brasil está nas mãos de vocês, evangélicos” (TOGNINI, 2006, p.153).

A ação proposta por Enéas Tognini ao Serviço Secreto do Exército foi inspirada na biografia do presidente norte-americano Abraham Lincoln, quando esse liderou igualmente um dia de jejum e oração pela pátria, evidenciando-se a tentativa de Tognini de estabelecer uma vinculação paradigmática, valorativa e de afinidade com os Estados Unidos. Assim, motivado pela anuência do oficial militar, conclamou para o dia 15 de novembro de 1963 um “grande Dia Nacional de Jejum, Oração e Arrependimento.”

O Espírito de Deus foi derramado sobre todo o Brasil. Coisa nunca vista. Na propaganda do “jejum”, canais de TV, rádios e jornais abriram suas portas para a promoção desse dia singular. E nesse dia travou-se com o diabo a grande batalha. E Jesus foi vitorioso. Aleluia... E a resposta dessa batalha do céu foi 31 de março de 1964 (TOGNINI, 2006, p.162).

Para grande parte de setores evangélicos, as palavras de Tognini sobre o Golpe Militar de 1964 ressoavam como uma benção divina e, por isso, plausíveis.

Um grupo de brasileiros acham que a Revolução de 1964 foi política, cometeu muita injustiça. Não importa, o importante é que Deus fechou a porta para o comunismo. Para nós, evangélicos, o maravilhoso resultado foi LIBERDADE PARA ANUNCIARMOS A PALAVRA DE DEUS. Em 1963, os evangélicos, segundo as estatísticas, não passavam de dez milhões. Trinta e quatro anos depois somos trinta e cinco milhões. Crescimento milagroso. Com o comunismo não teríamos liberdade para pregar o Evangelho, nossos templos seriam fechados, pastores mortos, Bíblias queimadas e muito crente ficaria na cadeia. O milagre do Dia Nacional de Jejum e Oração foi no campo espiritual (TOGNINI, 2006, p.164).

A estrutura de plausibilidade nos enunciados e nas palavras de Tognini está relacionada a dois aspectos por vezes negligenciados nas análises sobre o posicionamento dos evangélicos a respeito da Ditadura Militar no Brasil: a real e cruel perseguição aos cristãos nos países comunistas e a dubiedade diplomática dos Governos Jan-Jan.

As ações realizadas pelos Governos Jânio Quadros e João Goulart apresentavam grande dubiedade na possibilidade de apoio do Brasil ao Bloco Ocidental na Guerra-Fria, liderado pelos Estados Unidos. Jânio Quadros condecorou Ernesto Guevara de la Sierra com a Ordem do Cruzeiro do Sul. Posteriormente, o governo de João Goulart contou com o apoio de Luís Carlos Prestes, figura mais emblemática e carismática do Partido Comunista Brasileiro. Esses sinais de apoio de personagens emblemáticos da esquerda latino-americana em contato com o chefe de Estado brasileiro foram interpretados por alguns setores evangélicos como uma possibilidade real de implantação do comunismo no Brasil, haja vista a divulgação da existência de um aparato militar, comandado por Jango e que tinha como função dar proteção ao presidente. Esta base militar permitiu diversas demonstrações de insubordinação dos praças para com os oficiais. Somado a essas questões, temos um aumento real da inflação, na época denominada como “carestia”, que corroía o salário da maior parte dos profissionais liberais, do operariado urbano, e que também dificultava a vida dos pequenos e médios produtores rurais (PINTO, 2010) nos quais os protestantes tinham seus adeptos.

Apesar de comunista, o escritor baiano Jorge Amado, enquanto Deputado Constituinte no ano de 1946, foi o autor do dispositivo constitucional que permitiu a liberdade religiosa no Brasil do Pós-Guerra, mas o sentimento de medo em relação ao comunismo era presente e baseado em uma real perseguição aos diversos grupos cristãos nos países comunistas do leste europeu.⁶ Essa perseguição

6. Um dos tristes exemplos de perseguição religiosa nos países comunistas europeus ocorreu na Alemanha. Em 1976, o pastor luterano Oskar Brüsewitz ateou fogo ao próprio corpo e escreveu em um cartaz a razão de sua autoimolação “Aviso Urgente a Todos: A Igreja da Alemanha Oriental Denuncia o Comunismo”.

motivara ações políticas entre vários grupos religiosos, que observaram o Golpe Militar de 1964 como uma bênção que teria permitido ao Brasil ficar longe do denominado “perigo vermelho”. Todavia, o protagonismo em relação ao apoio religioso ao golpe coube não apenas aos conservadores evangélicos, mas fortemente a grupos religiosos católicos radicais, liderados por Plínio Correia de Oliveira, com o pomposo nome de Sociedade Brasileira em Defesa da Tradição, Família e Propriedade. Vários grupos e personalidades apoiaram o Golpe Militar, não apenas os grupos religiosos cristãos. Podemos lembrar dos intelectuais que tinham como característica o culto à liberdade, marcadamente Carlos Heitor Cony, além da escritora Rachel de Queiróz, amiga pessoal do presidente Castelo Branco. A maior parcela dos intelectuais, todavia, acabou por não dar mais apoio ao Golpe Militar e assumir uma postura de resistência à Ditadura: alguns, logo após as primeiras arbitrariedades, outros, em especial, após o Ato Institucional Número 5.

Em grande parte, vários foram os intelectuais de linha liberal que apoiaram a Ditadura Militar (PAIM, 2018, p.243-253). Podemos citar como principal exemplo o economista Roberto Campos, jocosamente chamado pelas esquerdas de “Bob Field”. Sua principal bandeira era a diminuição da presença estatal na economia e de uma maior atuação das empresas privadas em diversos setores encapados pelo Estado nacional. Entre outros intelectuais, pode-se citar com destaque Gilberto Freyre e Rachel de Queiróz. Gilberto Freyre realizou um apoio dúbio. Pois, ao mesmo tempo em que teve posturas favoráveis ao Golpe, ele se recusou a participar do governo Castelo Branco na pasta da Educação. Rachel de Queiróz, por sua vez,

era amiga do presidente Castelo, e em grande parte simpatizante da UDN (União Democrática Nacional).

Um dos símbolos da Educação Protestante no Brasil, o Mackenzie, pode ser considerado como o lugar de onde também saíra algumas das propostas de ordenamento liberal da sociedade civil no Brasil daquele período. Outra proposta liberal em sua origem vinha da Universidade de São Paulo, a USP. Aliás, no ano de 1968, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP era sediada na rua Maria Antônia. O nome do logradouro foi uma homenagem a uma benemérita protestante que doou o terreno para que a Igreja presbiteriana brasileira pudesse construir na capital de São Paulo uma instituição de ensino.

A educação oferecida pelo Mackenzie tinha forte influência da cultura norte-americana (HACK, 2002, p.69-100), apresentando novidades em matéria educacional no Brasil da Primeira Metade do Século XX, cujas instituições de ensino ainda estavam profundamente vinculadas à Igreja católica, a exceções do Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, e do Caetano de Campos, em São Paulo. Uma primeira modificação notada no Mackenzie estava ligada às relações de gênero. Pois, ao invés de ser uma instituição unicamente masculina ou feminina, ou de possibilitar o acesso aos dois sexos, em turmas separadas, o Mackenzie apresentou como novidade a presença de turmas mistas, nas quais moças e rapazes estudavam em conjunto. Foi a primeira universidade na América Latina a ter uma mulher como reitora, a professora Esther de Figueiredo Ferraz. Uma segunda e importante característica perceptível foi o desapego ao bacharelismo, caro à tradição ibérica. Deste modo, ao invés do incentivo ao aprendizado do francês e do latim, a instituição incentivava o apren-

dizado da língua inglesa, priorizando áreas de ensino técnico, como as engenharias, nas quais o Mackenzie foi um dos pioneiros do país, ao invés de áreas tradicionais da elite cafeeira, como o curso de direito (mas também presente na instituição). Outra característica foi a ampla valorização dos esportes, sendo a Universidade Presbiteriana Mackenzie uma das pioneiras na introdução do basquete no Brasil. Essas características de pioneirismo entre as propostas de uma nova educação não eram exclusividade do Mackenzie, mas estavam presentes em diversas instituições de ensino protestante no Brasil. Essas características eram símbolos visíveis de um projeto civilizacional marcado pelo liberalismo político e econômico, fortemente influenciados pela cultura estadunidense no Brasil.

Por sua vez, a USP era fruto de um projeto modernizador e socialmente ligado a uma nova elite surgida com os filhos das famílias enriquecidas com a exportação do café no Estado de São Paulo. Trata-se, até hoje, de uma universidade pública, na qual os acadêmicos não pagam mensalidade, sendo os custos de manutenção realizados pelo governo do Estado de São Paulo. Importante notar que enquanto o Mackenzie seguia o modelo educacional estadunidense, a USP seguia o modelo educacional francês, ao serem recrutados naquele país professores vindos para ensinar na capital de São Paulo nos anos 1930. Alguns desses ao retornarem para a França conseguiram grande destaque em suas carreiras acadêmicas, como o historiador Fernand Braudel e o antropólogo Claude Lévi-Strauss. Dentre estes professores, dois possuíam origem protestante, ligados à Igreja reformada (calvinista) francesa: o antropólogo Roger Bastide e o historiador Emile-G. Leonard.

Em 1968, os jovens das duas instituições estavam divididos em relação aos projetos que o governo da Ditadura Militar impunha ao país. Do lado mackenzista, uma maior parcela de acadêmicos era favorável ao governo militar. Os alunos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, em sua maioria, eram contrários às ações dos militares. Esse posicionamento político antagônico gerou ações de violência quando, em 2 de outubro de 1968, alunos da USP realizavam um pedágio para angariar fundos visando a realização do Congresso de Ibiúna, no qual os estudantes acabaram presos. Os alunos da Mackenzie, contrários ao pedágio, se negaram a pagar e furaram o bloqueio. Uma hostilidade que se iniciou com insultos verbais acabou por ações de violência física realizada pelo CCC (Comando de Caça aos Comunistas). A questão foi resolvida com a intervenção policial.

Podemos dizer que nem todos os personagens ligados à USP eram da esquerda comunista, assim como nem todos os ligados a Mackenzie eram da direita liberal. Mas mesmo nos diversos estudos sobre a Ditadura Militar brasileira, as fontes consultadas permitem pensar na posição de defesa ao capitalismo como uma tônica na Universidade Presbiteriana Mackenzie. Por outro lado, isso, não nos leva a pensar em uma possível defesa desses estudantes e professores às formas de crueldade operadas pelo governo ditatorial. Esse grupo existiu e era ligado ao CCC- Comando de Caça aos Comunistas. Todavia, dentro da própria instituição, existiram grupos contrários ao CCC.⁷ No Mackenzie também houve um protesto contra o cancelamento das eleições presidenciais de 1965. A mesma foi prometida pelo Marechal

7. "Alunos da Mackenzie contra o CCC". *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, Domingo, 20/10/68, p. 18.

Castelo Branco, que acabou não realizando. Mas, no dia em que o Marechal Costa e Silva foi indiretamente eleito pelo Congresso Nacional, os alunos do Mackenzie fizeram um protesto, realizando uma eleição simulada.⁸ Ao mesmo tempo, podemos lembrar que a Universidade de São Paulo não era ligada exclusivamente à esquerda. A presença de vários setores da sociedade também ali se encontrava, haja a vista a própria nomeação para reitor do antigo líder fascista, Miguel Reale, um dos autores do Ato Institucional Número 1.

Porém, as visões sociais dos estudantes dessas duas instituições demonstram que possibilidades de conciliação não mais faziam parte do horizonte de membros da direita e da esquerda brasileira. A Batalha da Rua Maria Antônia foi apenas mais uma das ações de radicalização política vivenciada em 1968, assim como a Passeata dos Cem Mil no Rio de Janeiro e a invasão da Universidade de Brasília pelo Exército na nova capital da República.

Em dezembro de 1968, a Ditadura Militar decretou o Ato Institucional Número 5. O pouco de liberalismo político que havia no governo militar foi extinto. O AI-5 foi uma afronta às liberdades individuais ao suspender o direito do habeas corpus. O civil Pedro Aleixo, político mineiro, vice-presidente da República e o único a votar contrário quando da reunião de ministros para aprovação do ato, apontando a possibilidade de se decretar Estado de Sítio, chegou a afirmar que o AI-5 era uma determinação legal que daria “poder de juiz ao inspetor de quartelão”.

8. “Voto Simulado”. “Cerca de cinco mil pessoas votaram ontem na urna instalada pelos estudantes de Direito da Universidade Mackenzie em frente a sua faculdade, tendo a maioria se pronunciado contra as eleições indiretas e, embora o voto tenha sido a descoberto, foram mais sufragados os senhores Juscelino Kubistchek e Carlos Lacerda” *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, Terça-Feira, 4/10/1966, p. 5.

O reformismo de cunho liberal, proposto pelo governo Castelo Branco, foi em grande parte apoiado pelos amplos setores das camadas médias urbanas. As proposições liberais dos economistas Roberto Campos e Octávio Bulhões resolveram, em um primeiro momento, um dos principais problemas enfrentados pelos profissionais liberais e assalariados de então: a inflação. O governo Castelo buscou legitimidade ao se apresentar como uma espécie de continuação do espírito tenentista, devido a presença de alguns líderes do movimento no ministério, como os nomes de Juarez Távora e Eduardo Gomes, mesmo tendo sido Castelo um legalista ao combater a Revolta de 1924 em São Paulo, liderada por Eduardo Gomes. Essa presença possibilitava uma aura de unidade entre os militares e legalidade política. Mas, para as liberdades individuais, o fato de um moderado como Castelo ser substituído por um militar da linha dura, como o marechal Artur da Costa e Silva, apontou um caminho de radicalização política.

O ano de 1968 simbolizou não apenas o fim da faceta liberal da Ditadura Militar no Brasil, mas as mudanças globais na história humana, na qual o Ocidente foi transformado em seus aspectos éticos, estéticos, de consumo e comportamento. Ademais, o papel do protestantismo foi amplamente modificado na sociedade brasileira. Na segunda metade dos anos 1960 tivemos duas alterações na esfera religiosa brasileira que marcaram o fim de um período. O primeiro, a nova postura da Igreja Católica Apostólica Romana com a realização do Concílio Vaticano II, dando uma outra orientação e característica à religião majoritária do país. Também relacionado à esfera religiosa nos anos 1960, os pentecostais passaram a ser a maioria entre os evangélicos brasileiros, superando as Igrejas “históricas”. Um pro-

testantismo, mais moralista, rígido nos aspectos disciplinares e, nesse sentido, mais voltadas às populações pobres, que enxergavam na moral do trabalho disciplinar uma possibilidade de acesso a alguns bens e direitos sociais (SPYER, 2020, p.111-167).

As posturas antecatólicas e anticomunistas passaram a ser duramente questionadas no interior das Igrejas protestantes. Afinal, o Concílio Vaticano II não aboliu o uso de imagens, mas reduziu em grande parte a presença dos santos na Igreja católica. Também a Bíblia passou a ter uma função mais destacada. As missas passaram a ser em português, isto é, nas línguas nacionais, não mais em latim. Assim, grande parte dos argumentos antecatólicos passou a ser revisto entre os protestantes. Membros da Igreja católica e da Igreja evangélica que tiveram parentes ou companheiros perseguidos pela Ditadura acabaram por se unir contra o autoritarismo. Líderes de oposição à Ditadura no interior das Igrejas acabaram por ser em grande parte apadrinhados por membros da Igreja católica, como o reverendo Jaime Wright, que chegou a trabalhar na Catedral da Sé apadrinhado pelo bispo de São Paulo, dom Paulo Evaristo Arns.

Assim, para além das grandes transformações ocorridas no Ocidente no ano de 1968, há que se considerar também como marco de transformação o reposicionamento das Igrejas evangélicas brasileiras. Em 1968, dois eventos foram emblemáticos de novos ventos nos apriscos protestantes.

Um estava relacionado à nacionalização das Igrejas do protestantismo de missão, que eram ligados diretamente ao protestantismo norte-americano: o Mackenzie passou a ter administração direta por brasileiros natos, não mais por norte-americanos. Apesar deste sím-

bolo, as influências americanas até o presente são fortes nas Igrejas do protestantismo de missão. Porém, estas influências passaram a ser filtradas pelas lideranças eclesiais nacionais, que escolhem as ideias a ser importadas, tanto dos Estados Unidos quanto da Europa.

Outro aspecto marcante “do 1968 evangélico” ocorreu na liturgia. O grupo musical *Vencedores Por Cristo* foi formado na cidade de São Paulo. Antes da Música Gospel ter este nome, chamada na época em estudo de música cristã ou música sacra, a mesma teve nesse grupo aspectos revolucionários, ao utilizar formas modernas de música, tendo influências das baladas românticas do rock. Isso significou uma abertura geracional e uma alteração na liturgia do culto, que paulatinamente passou a ser menos baseado no piano ou órgão tubular, que ainda se faz presente em grandes catedrais, mas que não é exclusivo na forma como os evangélicos brasileiros buscam cultuar a Deus.

Nos anos finais da Ditadura, a oposição aos governos militares cresceu entre os protestantes históricos. Já em 1970, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana cancelou o encontro da Federação Luterana Mundial, no qual seria realizado no Brasil, como forma de manifestar oposição ao governo Médici. Também se pode lembrar que a Teologia da Libertação teve seu viés protestante. Outras formas de relação entre Igrejas protestantes e o Estado passaram a existir, como a fundação de ONGs (Organizações Não Governamentais) sendo as primeiras, majoritariamente integradas por antigos membros das igrejas protestantes que foram expulsos das denominações por fazerem oposição ao Golpe Militar. Marx de autor maldito passou a ser autor de ponta nos debates acadêmicos e presente nos púlpitos, em um tempo que novos cismas e disputas passaram

a ocorrer no protestantismo nacional, motivados pelos dons do Espírito Santo (a pentecostalização das Igrejas históricas) e disputas políticas travestidas de teológicas (como a fundação da IPU- Igreja Presbiteriana Unida).

Na nova conciliação, os governos Sarney e Figueiredo também contaram com o apoio amplo de líderes eclesiásticos protestantes que mantinham contato direto com líderes do liberalismo político estadunidense, mais notadamente o presidente Jimmy Carter por meio do reverendo Guilhermino Cunha. Importante dizer que as esquerdas evangélicas não foram tão aderentes ao marxismo quanto as esquerdas católicas, basta pensarmos que as Organizações Não Governamentais, inicialmente lideradas por protestantes, nunca tiveram a intenção de combater abertamente o sistema capitalista, mas tão-somente criar estratégias de humanização nas relações entre o trabalho e o capital.

Portanto, podemos concluir que as Igrejas protestantes e as Forças Armadas foram agentes de modernização conservadora no Brasil, revelando uma estreita relação de afinidade eletiva no contexto da Ditadura Militar. Tanto os militares quanto os evangélicos tiveram em comum a postura de defesa do ocidente cristão, buscando relacioná-la às práticas e aos valores do capitalismo. Todavia, o desenvolvimento econômico brasileiro não teve nenhum tipo de correspondente funcional com o modelo da ética protestante. A força de modernização foi mais efetiva na formação de um novo *habitus* que na formação de um novo *ethos*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Adroaldo José Silva. **Pelo Senhor Marchamos: Os Evangélicos e a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985). (Tese em História).** Niterói: UFF, 2016.
- ALVES, Rubem Azevedo. **Protestantismo e Repressão.** São Paulo: Ática, 1982.
- ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição Sem Fogueiras: Vinte Anos da Igreja Presbiteriana do Brasil 1954-1974).** Rio de Janeiro: ISER, 1982.
- ARON, Raymond. **O Ópio dos Intelectuais.** São Paulo: Três Estrelas, 2017.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Os evangélicos, o golpe e a ditadura: O irresistível canto das sereias autoritárias. In: Zwinglio Mota Dias. (Org.). **Memórias ecumênicas protestantes: Os protestantes e a ditadura - colaboração e resistência.** Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2014, v. 1, p. 177-191.
- CARVALHO, José Murilo de. **Forças Armadas e Política no Brasil.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 2005.
- FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro.** Porto Alegre: Globo, 2001.
- FILHO, João Roberto Martins. Forças Armadas e Política. In: DELGADO, Lucília Neves; FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano: O tempo da experiência democrática (1945- 1964).** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2019, p.97-125.
- GEISEL, Ernesto. Entrevista concedida a CASTRO, Celso e D'ARAÚJO, Maria Celina (ORG). **Ernesto Geisel.** Rio de Janeiro: FGV; 1997.
- HACK, Osvaldo Henrique. **Mackenzie College e o Ensino Superior Brasileiro: Uma Proposta de Universidade.** São Paulo, Ed. Mackenzie, 2002.
- LOWY, Michel. **A Jaula de Aço.** São Paulo: Boitempo, 2014.
- LOWY, Michel. **Ideologias e Ciência Social: elementos para uma análise marxista.** São Paulo: Cortez, 1999.
- MUNHOZ, Sidnei José. **Imperialismo e anti-imperialismo, comunismo e anticomunismo durante a Guerra Fria.** Esboços, 2016, v. 23, p.452-469.
- PAIM, Antônio. **História do Liberalismo Brasileiro.** São Paulo: LVM, 2018.
- RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Protestantismo rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. In: João Cesário Leonel Ferreira. (Org.). **Novas Perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro.** 2ed.São Paulo: Fonte Editorial / Paulinas, 2010, v. 1, p. 189-230.
- SCHMIDT, Daniel Augusto. **O Protestantismo Brasileiro: Entre a Colaboração e a Resistência no Período da Ditadura Civil e Militar.** São Bernardo do Campo: UMESE, 2015.
- SILVA, Golbery do Couto e. **Geopolítica do Brasil.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

SILVA, Thiago Rodrigo da. **Capelarias Militares: Aspecto da Relação entre o Estado e as Igrejas Protestantes no Brasil (Exército:1944-1968)**. Florianópolis: UFSC, 2020.

SOREN, João Filson. Depoimento ao pastor Israel Belo de Azevedo e publicado pela Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro: AZEVEDO, Israel Belo de (org). **João Filson Soren, o Combatente de Cristo**. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista, 1995.

SOUZA, Rogério Luiz Klaumann de. **A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista (1945- 1965)**. (Tese de Doutorado). Curitiba, UFPR, 2001.

SOUZA, Silas Luiz de. **O Respeito à Lei e à Ordem: Presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964 – 1985)**. (TESE em HISTÓRIA). Assis: UNESP, 2013.

SPYER, Juliano. **Povo de Deus: Quem são os evangélicos e porque eles importam**. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

PAEGLE. Eduardo Guilherme de Moura. **Presbiterianos e o governo militar no Brasil (1964 – 1985)**. (Dissertação em História). Florianópolis: UFSC, 2006.

TOGNINI, Enéas. Enéas Tognini: **A autobiografia**. São Paulo: Hagnos, 2006.

WEBER, Maximilian Karl Emil. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WEBER, Maximilian Karl Emil. **Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CAPÍTULO 4

UNI-VOS PARA ESTUDAR O EVANGELHO: UMA ANÁLISE DO LIVRO EPÍSTOLAS AOS ESPÍRITAS

Luiz Cláudio Altenburg (Fundação Indaialense de Cultura)

O presente artigo enfoca um dos livros publicados por Osvaldo Melo (1893-1970), jornalista, membro da Academia Catarinense de Letras (ACL), do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, e espírita. Desde criança ele recebeu diversos investimentos familiares, escolares (estudou no Colégio Catarinense, uma instituição onde estudava os filhos das famílias de classe média letradas e as das elites), e esses investimentos contribuíram para que ele, ao se formar, assumisse cargos dentro do campo literário de Florianópolis como colunista de jornal e também cargos no meio político, pois foi diretor da Assembleia Legislativa de Santa Catarina (ALESC), onde se aposentou na década de 1950. Seus estudos oportunizaram que ele fizesse uma rede de amizades que estiveram presentes ao longo da sua vida. alguns membros da ACL foram colegas de Osvaldo Melo durante os seus estudos na mocidade.

A mesma atuação que teve no meio profissional, também pode ser vista no meio espírita, onde fez parte do primeiro Centro Espírita

de Florianópolis, o Amor e Humildade do Apóstolo (CEAHA), fundado em 1910. Osvaldo Melo não foi um dos fundadores, mas o seu pai e sogro sim. Ele era da segunda geração de espíritas na Capital de Santa Catarina, aquela geração que recebeu o espiritismo desde criança. Na década de 1920, Osvaldo Melo se torna presidente do CEAHA. Nessa mesma época escreve o primeiro livro, a novela *O Heroísmo da Humildade*, de 1926. Na década de 1930, escreveu outros dois livros: *Sobrevivência e Comunicação dos Espíritos*, e *Epístolas aos Espíritas*. Durante esses anos, Osvaldo Melo tornou-se um líder local para os espíritas. Em 1945, quando foi fundada a Federação Espírita Catarinense (FEC), ele foi o primeiro presidente, cargo que ocupou até 1968.

Osvaldo Melo se tornou um representante, uma liderança para os espíritas de Florianópolis e depois, de Santa Catarina. Não só do ponto de vista de líder, mas também de intelectual. Para a doutrina espírita, os ensinamentos estão fundamentados num tríplice aspecto: filosófico, científico e religioso. O primeiro livro dele, *O Heroísmo da Humildade* enfocaria o aspecto filosófico; o livro *Sobrevivência e Comunicação dos Espíritos*, o científico; finalmente, o livro *Epístolas aos Espíritas*, o aspecto religioso. As três obras mostram o alcance do conhecimento de Osvaldo Melo sobre o espiritismo.

O terceiro livro espírita de Osvaldo Melo apresenta uma nova faceta do autor. Mostrou-se que Osvaldo Melo era o escritor quando escreveu o livro “*O Heroísmo da Humildade*”, cuja história ficcional tinha como linha mestra a virtude da humildade; depois, apresentou-se “*Sobrevivência e Comunicação dos Espíritos*”, com Osvaldo

Melo pesquisador e relatador de casos envolvendo a mediunidade. No livro *Epístolas aos Espíritos*, aparece o Osvaldo Melo médium.¹

As 33 mensagens que fazem parte do livro “*Epístolas aos Espíritos*” versam sobre diversos assuntos relativos à doutrina espírita. Essas mensagens são dirigidas para os espíritos. Os títulos das epístolas são variados e já é possível ter uma ideia do seu conteúdo. Alguns exemplos: O Evangelho e a Terceira Revelação; Os de boa vontade quais são; A coragem e a fé necessárias; O Espiritismo é uma bênção de Deus; Como vencer o poder do mundo; Maneira de conquistar a paz; Dos erros e tentações que peiam o Espírito; A verdadeira misericórdia; Conselho aos trabalhadores; Colocar os interesses da vida espiritual acima da vida material; Exortação aos Espíritos; Quais devem ser o hino, a bandeira, o distintivo dos espíritos; a finalidade destas Epístolas, dentre outros.

A edição analisada foi publicada pela FEC em 2013 e contém uma apresentação — elaborada pelo presidente da FEC no período, Olenyr Teixeira — e um Introito — elaborado por Osvaldo Melo. Ao terminar o introito, aparece debaixo do nome do autor a palavra “médium” escrita entre parênteses. Osvaldo, como nos livros anteriores, deixa clara a finalidade da obra nesta página.

Paz te desejo, meu irmão, em nome de Jesus Cristo, o Mestre bendito.
Que a luz da verdadeira sabedoria espiritual esclareça o teu entendimento.

1. Como médium, ele já apareceu colocado no livro *Sobrevivência e Comunicação dos Espíritos*, quando citava situações que aconteciam com ele ou então quando transcreveu as atas de sessões de materialização ocorridas em sua residência. Mas em *Epístolas aos Espíritos*, Osvaldo Melo aparece com a mediunidade escrevente ou psicografia e ele se identifica como tal portador.

Estas páginas não são o trabalho de um Espírito encarnado. São, antes, o trabalho benéfico e amoroso de dois Espíritos, que se aproveitaram da minha mediunidade psicográfica.²

Esses dois espíritos seriam os verdadeiros autores, enquanto Osvaldo Melo seria o médium. Eles também o fortaleceram durante esse empreendimento, nos momentos difíceis e atribulados. Um desses momentos teria acontecido durante a escrita da obra, quando faleceu um “(...) Espírito, que foi meu filho e que partiu para a sua pátria, a nossa verdadeira pátria, exatamente quando esta obra estava em meio do seu curso”³. As epístolas reunidas nessa obra, segundo Osvaldo Melo,

(...) assim se chamam porque foram recebidas em forma de cartas, à feição das EPÍSTOLAS dos Apóstolos e Discípulos de Jesus às Igrejas. Elas lembrarão, igualmente, aqueles sábios ensinamentos e conselhos, todos apoiados no NOVO TESTAMENTO, que foram dirigidos à humanidade.⁴

Logo na leitura do introito, percebe-se que a maneira de escrever de Osvaldo Melo. A sua escrita é voltada justamente para aquilo que a obra propõe: mensagens edificantes para os espíritas. E ele, Osvaldo, não se furta de passar por dificuldades e problemas, ele também os sente na pele, reforçando assim uma maneira de sentir e de entender a doutrina. Nesse livro, procura mostrar o espiritismo no seu aspecto religioso, cristão, alicerçado no evangelho e também no Novo Testamento, relacionando-o com os ensinamentos de Jesus. Essas mensagens ou epístolas ganham uma força adicional, pois não seriam fruto da lavra do autor, e sim de dois espíritos que o acompa-

2. MELO, Osvaldo. **Epístolas aos Espíritas**. 2013, p. 9.

3. Ibidem, p. 10.

4. Ibidem, p.10.

nharam nesse projeto, conforme escrito no livro, sendo ele, Osvaldo, um intermediário.

Será que se pode entendê-lo como um intermediário num duplo sentido? O primeiro seria o de receber as mensagens dos espíritos. O segundo seria o de transmitir essas mensagens em forma de livro para um público espírita. Ele se torna, assim, apto a passar esse conteúdo e torna-se porta-voz do espiritismo. E, além disso, o nome do livro, *Epístolas aos Espíritas*, pode ser entendido para além do significado de carta atribuído pelo autor. *Epístolas* eram também as missivas escritas por Paulo de Tarso e outros apóstolos para as pessoas nas cidades por onde passavam⁵. A explicação do dicionário coloca como primeiro significado da palavra “epístola” justamente a ideia dos escritos dos apóstolos. Em segundo, vem a ideia de carta. Obviamente, cada pessoa pode escrever uma epístola, mas essa palavra carrega consigo um cunho religioso. Ou seja, Osvaldo Melo, ao usar a palavra “epístola” no título, ainda mais com o seu conteúdo evangélico cristão, pretende remeter à ideia dos apóstolos. Estaria Osvaldo Melo julgando-se um apóstolo do espiritismo? Ele, sendo um médium dos espíritos, mostrando aos espíritas as noções de espiritismo.

Na continuação do seu introito, é perceptível a noção de Osvaldo Melo como um apóstolo do espiritismo, pois, ele faz um paralelo com as epístolas daqueles tempos antigos, com as suas epístolas. “(...) também estas *Epístolas*, como aquelas, visam o interesse espiritual

5. Conforme o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 5ª Edição: **epístola** [Do lat. *Epístula*, *epistola* < gr. *Epistole*.] **S.f.1Rel.** Cada uma das cartas ou lições dos apóstolos a comunidades cristãs primitivas: as epístolas de *S. Paulo*. **2.** V. carta (1). **3.** Composição poética em forma de carta. **4.Rel.** Parte da missa em que se lê trecho das epístolas dos apóstolos, antes do evangelho. **5.** O lado direito do altar, em relação aos assistentes, e que se opõe ao lado do Evangelho.

de todos, coordenando ensinamentos, lembrando o Evangelho e dando os meios seguros para que se estabeleça na terra a verdadeira Igreja Cristã”⁶. Lembrando o Evangelho. Por que lembrar? O que lembrar? Parece haver aí uma seleção de mensagens para serem lembradas. Seria o Evangelho contido nas passagens da Bíblia? Ou o “Evangelho Segundo o Espiritismo” (ESE)? Allan Kardec, quando publicou o ESE em 1864, selecionou passagens dos evangelistas João, Marcos, Lucas e Mateus, focando as passagens da vida de Jesus e os seus ensinamentos, e deixando o Velho Testamento e outros livros da Bíblia de lado⁷. Osvaldo Melo, agindo dessa maneira, estaria fazendo como Kardec no século XIX.

Também sobre a ideia de “que se estabeleça na terra a verdadeira Igreja Cristã”, há claramente uma disputa entre as religiões. E uma crítica. Disputa porque o espiritismo faz parte do campo religioso na condição de subcampo espírita, estando envolvido pelas relações de tensões e pelos conflitos entre as demais religiões. Florianópolis era preponderantemente católica e o espiritismo estava buscando o seu espaço, estava ainda se institucionalizando. Ao se buscar a verdadeira Igreja Cristã, tem-se a ideia de voltar-se à pureza dos tempos antigos, dos ideais dos apóstolos e de Jesus, dos ensinamentos claros e profundos. Essa busca por uma pureza, pela simplicidade do ensino, também está contida nos livros de Allan Kardec. Existe uma crença entre os espíritas de que o espiritismo veio para simplificar as coisas⁸. Essa parece ser também a visão de Osvaldo Melo. Visão crítica, por-

6. MELO, 2013, p. 10.

7. KARDEC, 2013.

8. **Obras Póstumas** e o **Evangelho Segundo o Espiritismo** são duas obras de Kardec nas quais aparecem referências à pureza e à ideia do progresso.

que, ao se denominar a busca por uma verdadeira Igreja Cristã, então a católica e as demais não exerceriam esse papel. Ao encerrar o introito, Osvaldo Melo escreve que “(...) foram ditadas e são dirigidas a todos quantos trabalham na verdadeira Seara do Mestre e trazem o objetivo sincero e respeitável de contribuir para a grande obra de unificação da doutrina e da família espírita”⁹.

Eis, assim, expostos os fins a que se destinam as presentes páginas, que me foram inspiradas e mesmo ditadas por dois Espíritos, que, junto a mim, me estão alentando e encorajando, a fim de que eu aproveite os talentos que Deus me deu, aplicando-os em meu proveito e em benefício de todos os de boa vontade.¹⁰

Osvaldo Melo se posiciona dentro do subcampo religioso espírita como um líder e porta-voz para os espíritas, pois, ao assumir uma postura ativa, está agindo e se posicionando por eles, escrevendo e falando por eles. Logo após o introito e antes de começar as mensagens, aparece uma “Comunicação dada ao médium ao iniciar o trabalho”. Nessa página, assinada por Dois Amigos, Osvaldo Melo transcreve a mensagem que recebeu para ele ao iniciar a tarefa de escrever o referido livro.

Tudo o que for útil terá sempre a ajuda daqueles cuja tarefa é auxiliar a causa da Verdade. Pode, pois, contar conosco.

Vamos metodizar, entretanto, o serviço. Escreverás às terças e quintas-feiras, à noite, sempre que nesses dias for possível. Unificaremos nossos esforços aos teus.

Não te preocupes muito com a feição literária. Vamos fazer obra simples e em linguagem clara. Trabalha com fervor e zelo e assim aproveitarás o tempo que gastaste inutilmente em outras passadas existências aí na Terra.

Demolidor de ontem, reconstrói hoje. Deve sentir-te feliz neste trabalho, porque buscas o que perdeste e encontras o que já julgaste perdido.

9. MELO, 2013, p. 10.

10. Ibidem, p. 10.

Luz nunca faltará àquele que não quer viver em trevas. Somente uma coisa desde já te observamos, e é que não te deixes dominar por idéias exclusivistas, como fazem certos irmãos que se enleiam dentro de determinadas teorias, que na prática se esboroam. Atende sempre ao espírito. Vais encetar obra que pertence aos que desejam e querem verdadeiramente labutar na Seara.

Seja.

Nós te guiaremos e tanto quanto nos for possível, sem quebra do seu livre arbítrio, evitaremos os óbices que apareçam. Serve, assim, a Deus e a Jesus. Trabalha, faz com que seja útil e proveitosa a tua presente encarnação, a ti e aos que de ti se acercam com sua simpatia e afinidade espirituais. Leva a todos o consolo, congrega-os em torno do Evangelho de Jesus e crê, sinceramente, no nosso auxílio. DOIS AMIGOS ¹¹

Na primeira epístola, O Evangelho e a Terceira Revelação, encontra-se logo uma relação entre o espiritismo e o Novo Testamento. Há uma diferenciação entre o Evangelho dos homens, falho, cheio de ideias falsas, e o Evangelho de Jesus “(...) Caminho verdadeiro e único, que leva o Espírito ao conhecimento da verdade”¹². Esse segundo Evangelho seria aquele do Novo Testamento, do qual o espiritismo fundamentaria sua base que, segundo a mensagem, era considerada segura e indestrutível. O espiritismo seria a Terceira Revelação¹³, por essa razão o título da epístola. Ao fazer a relação entre o Evangelho e o espiritismo, Osvaldo Melo escreve “(...) por isso, amados irmãos, o Novo Testamento deve ser para os Espíritas o Livro da Vida. As parábolas, dantes veladas, hoje se irradiam à luz da interpretação verdadeira. As minhas palavras são espírito e vida,

11. MELO, 2013, p. 11-12.

12. Ibidem, p. 13.

13. Para o espiritismo, a primeira revelação seria composta dos ensinamentos de Moisés ao povo judeu. A segunda revelação seria Jesus, suas parábolas, seu ensino e seu exemplo. A terceira revelação seria o espiritismo, pois Jesus teria prometido um consolador prometido. Esse consolador é a doutrina espírita.

disse o Mestre”¹⁴. Osvaldo Melo, em seguida, faz uma metáfora para explicar a estagnação de muitas religiões com relação aos ensinamentos de Jesus.

Vemos o que se passa entre os adeptos de várias doutrinas. Vemo-los aferrados, ainda, à letra. Uns vão à Fonte e, antes de se acercarem dela, bebem da água estagnada. Como poderão, assim, refrigerar a alma ressequida?

Outros da mesma fonte se abeiram, provam da sua água, esquivos, medrosos, cheios de preconceitos. Outros misturam a água boa com a água má e não sabem diferenciá-las depois. Poucos são os que vão ter à verdadeira Fonte de Água Viva e nela saciam a sede e não mais buscam outra.¹⁵

Osvaldo Melo, na primeira epístola desse livro, com a metáfora acima, faz uma alusão à passagem evangélica da mulher samaritana¹⁶ e a fonte de água viva, adaptando-a à realidade dos espíritas. Mas também é possível perceber uma relação com a Parábola do Semeador¹⁷, de Jesus, na qual os diferentes tipos de solo seriam os diferentes espíritas que se aproximariam da fonte de água viva, fazendo bom ou mal uso dela. Percebe-se, dessa forma, alguns dos conhecimentos do autor sobre o Novo Testamento. E, também, o caráter didático dessa mensagem, a primeira de trinta e três. Osvaldo Melo é o intérprete de mensagens que dão um direcionamento para os espíritas, um caminho a se seguir e mesmo admoestações. E escreve com autoridade. Ao final dessa mensagem, Osvaldo Melo se dirige aos espíritas:

(...) cabe, pois, ao Espiritismo, pregar o Evangelho que o gerou. Espíritas, irmãos! Volvei as vistas para Jesus. Ele é o modelo impecável

14. MELO, op. cit., p. 14.

15. Ibidem, p. 14.

16. NOVO TESTAMENTO. Traduzido em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª Ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

17. Ibidem.

e único. E esse modelo está inteiro, visível, dentro das páginas do Novo Testamento.¹⁸

Não será possível aqui analisar todas as epístolas. Algumas foram escolhidas para mostrar a forma de escrita e o conteúdo, servindo de análise para a posição de Osvaldo Melo dentro do espiritismo catari-nense. Com isso, o que se percebe, de uma maneira geral, é que elas são direcionadas, seja pela escrita, seja pela abordagem do conteúdo, para ensinar os espíritas e mesmo lhes auxiliar na organização dentro do espiritismo. Algumas das mensagens tratam de virtudes e senti-mentos¹⁹, outras tratam diretamente sobre o movimento espírita²⁰. Mesmo as que tratam de virtudes têm um caráter didático e voltado para o movimento espírita. Seriam virtudes necessárias aos trabalha-dores espíritas.

Na epístola segunda – Necessidade da Cristianização da Dou-trina Espírita, Osvaldo Melo, através dos espíritos, enfatiza a impor-tância de não adulterar nem esquecer os ensinamentos de Jesus por parte dos espíritas. Para ele, cristianizar a doutrina espírita “(...) deve ser, sem dúvida, a preocupação de quantos estão, nesta hora, empe-nhados e decididos a enfrentar todos os óbices que surjam²¹”. Tudo isso com o intuito de não modificar os ensinamentos espíritas. Os-valdo Melo aqui mantém a ideia do espiritismo como descendente dos ensinamentos da época de Jesus. “Os fenômenos mais curiosos,

18 MELO, 2013, p. 15.

19 Epístola 8^a – A coragem e a fé necessárias; Epístola 24^a – A verdadeira misericórdia.

20 Epístola 7^a – Como deve ser feito o estudo do Evangelho; Epístola 10^a – Aos que dirigem os núcleos de trabalhadores da Seara; Epístola 15^a – Do método a ser observado entre os trabalhadores; Epístola 25^a – Conselhos aos trabalhadores; Epístola 29^a – Exor-tação aos espíritas.

21 MELO, 2013, p. 16.

os milagres mais espantosos, produzidos pelo Espiritismo, são, apenas, reproduções acentuadas dos fatos evangélicos”²².

Depois, o autor escreve sobre os novos trabalhadores espíritas que estavam chegando com uma nova mentalidade em relação à doutrina, no seu modo de difundir o espiritismo. Estariam interessados em manter uma pureza doutrinária, livre de ideias errôneas. Segundo Osvaldo Melo, esses trabalhadores que estavam chegando “(...) sentem a necessidade de ser encetada a tarefa por excelência, qual a de instruir os adeptos no conhecimento do Evangelho e no de dar combate franco e decisivo às teorias absurdas, que tanto mal fazem aos iniciados no conhecimento do Espiritismo”²³. E, em seguida, acrescenta que, para manter os elementos primordiais da Igreja de Jesus, que seria a Igreja Espírita — e fazer isso sem a intromissão das ideias humanas —, somente seria possível com o estudo e a pregação do Evangelho “em espírito e verdade”²⁴. Além de escrever categoricamente que o espiritismo é herdeiro direto do cristianismo apostólico, percebe-se aqui que essa ideia de pregar o estudar o evangelho em sua essência é algo que Osvaldo Melo procura fazer, na sua visão, com a obra *Epístola aos Espíritas*. Ele se insere, com a sua escrita, nesse grupo de trabalhadores que estariam compromissados com o espiritismo “verdadeiro”. Não perdendo de vista o fato de ele escrever para um público espírita e possivelmente não espírita. Ele escreve não como alguém de fora, mas como um representante do subcampo, como um propagandista. Ele não pede licença. Escreve como se essa fosse sua vocação. Como foi dito anteriormente ao se

22. Ibidem, p. 17.

23. Ibidem, p. 17.

24. Ibidem, p. 17.

analisar a introdução desse livro, Osvaldo Melo parece “incorporar” um apóstolo moderno, o apóstolo dos espíritas. E também aqui Osvaldo Melo exerce a função de médium, de intermediário e intérprete dos ensinamentos dos espíritos. Na capa do livro, aparece o seu nome. Os leitores do livro, mesmo sabendo tratar-se uma obra mediúnica, certamente fariam uma relação do conteúdo do livro com o nome do autor que está na capa²⁵. E Osvaldo Melo, personificando esse papel de apóstolo dos espíritas, seria também a personificação desses ensinamentos. Pois, como os apóstolos do passado — que vivenciaram os ensinamentos que pregaram —, Osvaldo Melo, para ser uma liderança, precisaria viver esses ensinamentos igualmente.

Na epístola 14^a – Da unificação espiritual da Doutrina, encontra-se outro bom exemplo para análise. Nessa epístola, Osvaldo Melo escreve sobre a urgente necessidade de unificação dentro do espiritismo. Alguns dos maiores entraves para isso acontecer seriam o amor próprio e o orgulho. E o orgulho “(...) como inimigo que é do Espírito, lhe sopra as mais extravagantes teorias, tendentes a desorganizar os trabalhos encaminhados”²⁶. Seria imprescindível combater o orgulho com tenacidade e ânimo e, por conseguinte, a união de todos.

25. Conforme ZêusWantuil de Freitas e Francisco Thiesen, autores do livro Allan Kardec – O Educador e O Codificador, Kardec se chamava Hippolyte Léon Denizard Rivail antes do espiritismo. Quando se aprofundou nos estudos e pesquisas que culminaram com a publicação de **O Livro dos Espíritos**, Rivail optou em adotar um pseudônimo, com o intuito de fazer os leitores lerem a obra sem se prenderem ao autor, pois o seu era um nome conhecido na França, já que era tradutor e anteriormente escreveu livros para melhorar a instrução pública francesa. Já Osvaldo Melo, na década de 1930 em Florianópolis, não usou pseudônimo algum, vinculando assim os ensinamentos com o seu nome, mesmo sendo uma obra mediúnica.

26. MELO, 2013, p. 51.

Triste é, pois, vermos a retirada dos trabalhadores da Seara, que abandonam a charrua evangélica por causa do orgulho e do amor próprio. Por isso mesmo, quando um irmão estiver na iminência desse perigo, segurai-o; defendei-o, para que se não despenhe. Nunca deveis empurrá-lo na queda; abri-lhe primeiro os olhos e se de todo não quiser atender, então, sim, deixai-o entregue ao seu livre-arbítrio.²⁷

Nessa epístola, ele sugere como combater esse orgulho e amor próprio, por parte daquele trabalhador que se sentir ofendido, ferido no seu orgulho e desejar afastar-se do trabalho na doutrina espírita. Osvaldo Melo coloca normas de conduta para os trabalhadores espíritas e aqueles com vontade de ajudar. À maneira de um guia, vai orientando e estabelecendo regras de boa convivência.

(...) Se o irmão que vê uma idéia sua rejeitada evangelicamente examinasse a causa da rejeição, por parte de seus confrades, certo que esse ato de humildade e o desejo de não errar bastariam para atrair bons elementos que bem o inspirariam.²⁸

O que fica claro nessa epístola, para além das regras de convivência entre os espíritas, é a necessidade de unificação²⁹. Por isso, ele enfatiza combater o orgulho e o amor próprio, pois, para haver unificação, é necessária a harmonização dos trabalhadores e do tra-

27. Ibidem, p. 52.

28. MELO, 2013, p. 52.

29. Desde a década de 1890, já existia a Federação Espírita Brasileira (FEB), com sede na capital Rio de Janeiro. A FEB tentava exercer um papel unificador para o espiritismo, embora encontrasse diversas divergências e resistências por parte de lideranças no meio espírita. Ver AMORIM, Pedro Paulo. **As Tensões no Campo Espírita Brasileiro em Tempos de Afirmação** (Primeira Metade do Século XX). Florianópolis, UFSC. (Tese de Doutorado em História), 2017, e GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. O Estado do Paraná contava, desde o começo do século XX, com a Federação Espírita do Paraná (FEP). O Estado do Rio Grande do Sul também tinha a sua Federação. Poderia esse livro estabelecer uma relação com a futura criação da Federação Espírita Catarinense (FEC), em 1945? Osvaldo Melo será um dos fundadores e o primeiro presidente. Ou seria essa obra mais um ponto de consolidação para sua liderança e posterior eleição como presidente da FEC?

balho. “Sim, não nos cansaremos de dizer: harmonizai-vos! (...) O espírito de contenda precisa ser vencido. E, para vencê-lo, bastar-vos-á pôr em prática o que já tendes aprendido e interpretado no Evangelho”³⁰. Na mesma mensagem, ele escreve da importância de se compreender a mensagem de Jesus, porque ele dever ser, para os espíritas, o modelo único.

A boa reflexão esclarece o espírito.

Por isso, uni-vos para estudar o Evangelho.

Uni-vos para conhecer a Jesus.

Deveis tornar-vos um.

Um só é Jesus.

Um só o ensino – o AMOR.

Uma só coisa é a VERDADE.

Uma só deve ser a vossa FÉ

Uno, o vosso pensamento, como única é a Doutrina Espírita, expurgada de enxertos. Estimulai os fracos na fé. Misericórdia para eles.³¹

Encerrando essa epístola, Osvaldo Melo novamente faz uso de uma passagem evangélica³², com o intuito de aconselhar, pedindo para os espíritas colocarem bem alto a luz de suas candeias a fim de atrair os que já buscam a luz, fazendo isso de uma forma simples e humilde. Dessa maneira, “(...) a Igreja Espírita, iluminada pelas luzes das sete igrejas primitivas, que foram o princípio do cristianismo”³³, evitará a “(...) intromissão do orgulho, do egoísmo e das controvér-

30. MELO, op. cit., p. 53.

31. MELO, 2013, p. 53.

32. A Candeia debaixo do alqueire, passagem encontrada no Novo Testamento em Mateus capítulo 5, versículo 15.

33. MELO, op. cit., p. 54.

sias provocadas pelas coisas do mundo”³⁴. E ele expõe a necessidade da prática de atos e obras manifestos, acima das palavras, para cristianizar cada vez mais o espiritismo. “Trabalhai unidos e sereis fortes, dessa fortaleza espiritual contra a qual as trevas não prevalecerão”³⁵.

Necessidade de os espíritas manterem a união de propósitos e convicções; busca pela prática da simplicidade dentro do espiritismo; deixar de lado as ideias de contenda, evitando, dessa forma, a intromissão de ideias estranhas dentro da Doutrina; combate ao orgulho e ao amor próprio, objetivando a unificação de princípios, do ensino e dos trabalhadores dentro do espiritismo. Esses seriam os pontos principais da obra *Epístolas aos Espíritas*. Essas mensagens agiriam também como um roteiro e regras de convivência para os trabalhadores não se afastarem desses objetivos e melhorar a qualidade dos seus trabalhos.

Com o livro “O Heroísmo da Humildade”, publicado em 1926, Osvaldo Melo encontra-se como um romancista, criando uma história para permear alguns ensinamentos pregados pelo espiritismo, sendo o principal deles a prática da humildade e como quem a pratica tem uma visão de mundo diferente. É uma obra de cunho filosófico, explicando um conceito e as consequências dele. Mas, ao se comparar a escrita desse livro com a escrita do livro *Epístolas aos Espíritas*, já se percebe uma escrita mais direta e incisiva, voltada abertamente para a prática evangélica, com um caráter religioso, de organização de ideias para os trabalhadores espíritas e os seus núcleos. E, no livro *Sobrevivência e Comunicação dos Espíritos*, tem-se um espiritismo experimental, tanto em sua teoria como em sua prática, cheio de fun-

34. Ibidem, p. 54.

35. Ibidem, p. 54.

damentações de autores e também da própria vivência de Osvaldo Melo no campo mediúnico. Seria, assim, um livro voltado mais para o lado científico. Uma maneira de dar veracidade a esses fatos, uma comprovação por parte de Osvaldo Melo, de que a mediunidade poderia ser provada empiricamente.

Os três aspectos da doutrina espírita – filosófico, religioso e científico – estão contemplados nas três obras de Osvaldo Melo. Esses três aspectos já eram defendidos por Allan Kardec no século XIX, uma forma de garantir uma “unidade” da Doutrina. Seriam como um tripé e se algum deles faltasse ou se estivesse muito inclinado apenas para um deles, haveria um desequilíbrio. Obviamente que os três livros escritos por Osvaldo Melo saíram em épocas diferentes e em momentos diferentes de sua vida. Contudo, não se pode deixar de pensar que eles poderiam fazer parte de um projeto por parte do autor, à medida que foi ganhando projeção e relevância dentro do subcampo religioso espírita de Florianópolis e de Santa Catarina, principalmente a partir da década de 1930, amparado também por sua atuação dentro do campo da imprensa, sua participação em entidades culturais, na política, e sua atuação como funcionário público estadual. Ou simplesmente aconteceram, com a injunção de todos esses fatores. Seja como for, os três livros espíritas de Osvaldo Melo mostram o autor versado nos três aspectos da Doutrina. Um intelectual do espiritismo. Com a análise desses três livros espíritas de Osvaldo Melo, objetivou-se mostrar sua cultura dentro da doutrina espírita. Esses livros demonstram também os capitais acumulados dele, capitais esses que se juntaram a outros capitais, o de jornalista. Osvaldo Melo escrevia desde 1914 em jornais. Curioso é notar que o Heroísmo da Humildade, a primeira das obras, é uma novela com

elemento de literatura, escrita antes de Osvaldo Melo se tornar presidente do CEAHA pela primeira vez, antes de ele entrar na ALESC. Os dois livros seguintes, *Sobrevivência e Comunicação dos Espíritos e Epístolas aos Espíritas*, da década de 1930, já têm uma linguagem e um direcionamento diferente. Osvaldo Melo escreve com propriedade e chega até a agir como um apóstolo moderno, no caso de *Epístolas aos Espíritas*. Ou seja, ele tinha outra posição no subcampo religioso espírita, sua trajetória em 1930 era bem diferente do que na década de 1920.

A respeito da linguagem utilizada e da forma como Osvaldo Melo se dirige aos leitores, que seriam os leigos dentro do subcampo religioso, Pierre Bourdieu explica que os leigos contam com a religião para lhes dar uma justificativa de existir “(...) em uma posição social determinada (...) de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes”³⁶. Não era exatamente essa a ação de Osvaldo Melo? Principalmente no livro *Epístolas aos Espíritas*, com todas aquelas exortações, conselhos e diretrizes sobre ser espírita? Mais adiante, Bourdieu coloca que

Tendo em vista que o interesse religioso tem por princípio a necessidade de legitimação das propriedades materiais ou simbólicas associadas a um tipo determinado de condições de existência e de posição na estrutura social, dependendo, portanto diretamente desta posição, a mensagem religiosa mais capaz de satisfazer o interesse religioso de um grupo determinado de leigos, e de exercer sobre ele o efeito propriamente simbólico de mobilização que resulta do poder de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, é aquela que lhe fornece um (quase) sistema de justificação das propriedades que estão objetivamente associadas ao grupo na medida em que ele ocupa uma determinada posição na estrutura social.³⁷

36. BOURDIEU, 2013, p. 48.

37. Ibidem, p. 51.

CONCLUSÃO

Com a análise do livro de Osvaldo Melo, *Epístolas aos Espíritas*, é possível ver como ele se tornou um líder para os espíritas catarinenses. Pois estava presente nas atividades do CEAHA em Florianópolis, atuava na área mediúnica, atendia gratuitamente as famílias que buscassem um esclarecimento e também remédios homeopáticos. Detinha o conhecimento da doutrina, como suas três obras atestam. E detinha um conhecimento prático, como a sua atuação quase diária no CEAHA e depois na FEC, demonstram.

Além disso, Osvaldo Melo ajudou a coordenar ações de criações de Centros Espíritas em várias cidades de Santa Catarina, esteve presente numa reunião na então capital federal Rio de Janeiro, onde foi organizado o Conselho Federativo Nacional, órgão que foi incorporado pela Federação Espírita Brasileira, e que no meio espírita, ficou conhecido como Pacto Áureo³⁸.

A Obra *Epístola aos Espíritas* é uma parte do trabalho desenvolvido por Osvaldo Melo, que teve diversos alcances e áreas de atuação. E que contribuiu para o subcampo espírita catarinense.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTENBURG, Luiz Cláudio São Thiago de Melo. **Osvaldo Melo** – uma trajetória. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2020.

_____. **Trajetória de Osvaldo Melo no subcampo espírita catarinense na primeira metade do século XX**. Orientador: Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Florianópolis, 2018.

38. ALTENBURG, Luiz Cláudio. **Trajetória de Osvaldo Melo no subcampo espírita catarinense na primeira metade do século XX**. Orientador: Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Florianópolis, 2018.

AMORIM, Pedro Paulo. **As Tensões no Campo Espírita Brasileiro em Tempos de Afirmação** (Primeira Metade do Século XX). 2017. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, UFSC, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. **O Cuidado dos Mortos: uma história da condenação e legitimação do espiritismo**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

MELO, Osvaldo. **Epístolas aos Espíritas**. Florianópolis: Federação Espírita Catarinense, 2013.

_____. **O Heroísmo da Humildade**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2020.

_____. **Sobrevivência e Comunicação dos Espíritos**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013.

_____. **Obras Póstumas**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009.

NOVO TESTAMENTO – Traduzido em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2ª Ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

WANTUIL, Zêus, THIESEN, Francisco. **Allan Kardec: o educador e o codificador**. Vol.1. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.

_____. **Allan Kardec: o educador e o codificador**. Vol.2. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2004.

CAPÍTULO 5

VIOLÊNCIA DE GÊNERO E A RELIGIÃO PENTECOSTAL/NEOPENTECOSTAL NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

Maria Cecilia Takayama Koerich (UFSC)

INTRODUÇÃO

Neste texto busca-se problematizar o fenômeno da violência de gênero no cenário brasileiro contemporâneo e a sua relação com a religião pentecostal/neopentecostal. Desse modo, são apresentados dados estatísticos sobre a violência de gênero, algumas percepções sobre como a religião pentecostal/neopentecostal manifesta-se em contextos sociais em que há a violação de direitos humanos, assim como os limites da laicidade do Estado diante da crescente “onda conservadora” no Brasil. Utiliza-se ainda os Estudos Feministas como referencial teórico e metodológico, uma perspectiva crítica em relação à presença da religião pentecostal/neopentecostal nos espaços políticos e de poder, lançando um olhar à história do tempo presente.

Nesse contexto, Cunha (2007) explica que há uma complexidade nos estudos a respeito dos evangélicos no Brasil, devido à significativa quantidade de denominações que constituem esse segmento reli-

gioso, sendo inclusive desafiador elaborar uma tipologia a seu respeito. Para a autora, os evangélicos podem ser identificados por meio de uma profusão de instituições religiosas organizadas como históricas, que correspondem àquelas religiões protestantes que se estabeleceram no Brasil a partir da primeira metade do século XIX, ao passo que as religiões pentecostais tiveram, no século XX, sua inserção em território nacional, sendo a cura divina um dos seus discursos. Neste último segmento, há os chamados “neopentecostais”, que são coletivos ligados a movimentos religiosos do final do século XX, vivenciando a pregação da busca por uma prosperidade financeira/material e de práticas de exorcismo. Considerando esse complexo cenário e frente à significativa quantidade de denominações religiosas que constituem ou assumem o discurso pentecostal, mas que também se apropriam de práticas em que a prosperidade financeira é anunciada e o exorcismo realizado em suas cerimônias, ao longo do artigo será utilizado, de forma sintética, o termo pentecostal/neopentecostal ao se analisar o fenômeno religioso em questão, e a sua relação com a “onda conservadora”.

Destarte, Cunha (2016) menciona um crescente interesse, principalmente na última década e meia, no Brasil, sobre questões que envolvem a religião. A autora esclarece que alguns fenômenos interligados promovem essa disposição e, entre eles, está o crescimento significativo de igrejas pentecostais no cenário nacional; o uso das mídias tradicionais por essas instituições, assim como, a utilização de mídias digitais por diferentes segmentos religiosos pentecostais; a presença de evangélicos nos espaços políticos partidários e sua consolidação enquanto bancada político-religiosa; o interesse e os esforços para que a igreja assuma mais poder no âmbito público; o

desenvolvimento do mercado da religião, tornando os cristãos um segmento especializado na oferta de serviços e produtos, com a finalidade de atender seus anseios religiosos por meio de bens, entretenimentos e lazer (CUNHA, 2016).

Destaque-se, ademais, que a religião é uma instituição produtora de sentido (SOUZA, 2007) que possui grande relevância social, exercendo uma ação preceptora, isto é, a religião enquanto instituição é um lócus de formação coletiva e de representação social. Porém, a religião em sua dimensão mágica, em que a fé ou o sentimento de devoção é manifestado, assume a capacidade privilegiada de adentrar em espaços íntimos e subjetivos, constituindo parte expressiva da identidade dos sujeitos que seguem suas orientações.

Diante dessa perspectiva, o presente trabalho busca evidenciar a violência de gênero enquanto um problema social complexo, que deve ser enfrentado por políticas públicas, e a sua relação com os avanços religiosos pentecostais/neopentecostais no Brasil contemporâneo. Atentando-se ao discurso de laicidade do Estado brasileiro e a capacidade religiosa de inserir-se em espaços-tempos privilegiados.

O DISCURSO RELIGIOSO SOBRE A VIOLÊNCIA DE GÊNERO E A “ONDA CONSERVADORA”

Ao se considerar a religião pentecostal/neopentecostal e a sua função social de produzir sentidos e significados aos sujeitos que exercitam a fé e ao se analisar seu discurso, é possível verificar que o patriarcado é elemento fundante de muitos de seus princípios. Por legitimar desigualdades sociais entre homens e mulheres a partir de

suas diferenças sexuais, o que evidencia o gênero como uma forma de significar as relações de poder (SCOTT, 1990).

Souza e Lemos (2009, p. 53) mencionam que “a religião é uma das responsáveis pela produção e reprodução dessa hierarquia dos sexos, sacralizando papéis socioculturalmente construídos”.

Nessa senda, para Souza (2007), em uma análise histórica, as religiões não têm promovido mudanças sociais em relação à questão da subordinação feminina; muito pelo contrário, reforçam representações domesticadoras das mulheres. A maternidade, os cuidados domésticos, a condição de esposa e a fidelidade religiosa são virtudes estimadas às mulheres e são reiteradas em discursos e práticas religiosas. Isto evidencia uma norma comportamental em relação ao que se deseja das mulheres – a submissão, a docilidade e o cuidado com o outro. Souza (2007) também cita que o caráter privilegiado da religião em adentrar o espaço intrafamiliar não implica em rompimento com relações dominadoras e desiguais para as mulheres, já que a religião utiliza-se do poder patriarcal para legitimar as relações de poder e dominação que se configuram no espaço-tempo familiar, implicando, muitas vezes, em assumir uma postura permissiva em relação a práticas de violência de gênero, em que aconselhamentos e orientações direcionados às mulheres se configuram para que sejam submissas aos seus companheiros e que outros modos de subalternização sejam garantidas pela fé ou religiosidade.

Ritz (2017), em sua pesquisa *Me faz feliz!: o discurso religioso de mulheres pentecostais*, aponta para a prática da violência de gênero em famílias que se inserem em religiões desse segmento, indicando quais são as ações ofertadas pela igreja diante da constatação da violência

de gênero. A autora relata que o aconselhamento junto aos líderes religiosos é uma prática recorrente em casos de violência e através do qual as mulheres em situação de violação de direitos são estimuladas à subserviência ao seu companheiro e agressor, com fins de manutenção da unidade familiar.

Nos casos apresentados pela pesquisadora não foram avaliados pelos líderes religiosos, os riscos sociais aos quais as entrevistadas estavam expostas, bem como, não foram disponibilizados meios para realizar denúncia ou busca por serviços especializados no atendimento a mulheres em contexto de violência. Com esta prática, o líder religioso, além de não ofertar proteção às mulheres em situação de violência, ao ser solicitado enquanto conselheiro, legitima a violência perpetrada contra as mulheres ao responsabilizá-las em garantir a união familiar, mesmo diante das violações de seus direitos, advertindo-as para a submissão. Vale lembrar que a maioria dos líderes religiosos pentecostais/neopentecostais são homens, o que também pode ser sintomático em relação a uma análise de gênero sobre as instituições religiosas.

Assim, problematizar de que forma a religião interfere em contextos sociais marcados pela violência de gênero pode ampliar o debate sobre esse fenômeno e contemplar outros elementos a serem analisados no enfrentamento a práticas violadoras de direitos humanos. Pois a religião, a partir dessa análise, interfere tanto no ambiente privado, espaço-tempo intrafamiliar, conforme citado acima, como também se manifesta no espaço público na medida em que se insere junto às políticas de Estado, evidencia seus valores morais e, com isso, envolve-se nas políticas públicas que contemplam as mulheres em situação de violência e demais questões sociais complexas.

Sobre a laicidade do Estado brasileiro, Cunha (2021, texto digital) menciona que:

O Brasil é um país em que as suas leis e instituições públicas e sua forma de governar não podem ser regidas ou regulamentadas por determinada religião ou credo. Isto significa que os dogmas, as crenças e doutrinas religiosas ainda que importantes, não podem ser fundamento para determinar como o país será conduzido e administrado.

Porém, o fato do Brasil ser considerado um Estado laico não significa que grupos religiosos não atuem junto aos espaços políticos. Como lembra Camurça (2020), desde o ano de 1986 há o ingresso dos evangélico-pentecostais na política, buscando combater a influência da igreja católica e a influência secular na elaboração da Constituição. É possível reconhecer que a inserção de representantes na esfera política, desde o processo de redemocratização nacional, está na agenda dos religiosos pentecostais/neopentecostais ou que, desde o processo de redemocratização do Brasil, foram constituídas formas de inserir-se nesse espaço-tempo, seja na disputa por poder e influência ao reivindicar suas demandas e rivalizar-se ao catolicismo ou na tentativa de barrar a inserção de temas progressistas nos debates políticos e na elaboração de leis e decretos.

Outra forma de atuação religiosa junto ao Estado se dá a partir de parcerias entre governo e Organizações Não Governamentais (ONGs) – instituições privadas, sem fins lucrativos e, neste caso, de caráter religioso. Essa relação de parceria, entre Estado e ONGs, muitas vezes está pautada no desenvolvimento de programas e ações de cunho sociocultural, atuando principalmente em comunidades em que a vulnerabilidade econômica é perceptível. Assim, a presença de ONGs, a organização de representantes para ocupação de cadeiras junto a conselhos de direitos, a formação de movimentos sociais

religiosos, entre demais ações, configuram maneiras de garantir os interesses políticos de instituições religiosas nos espaços de poder e decisão. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2019), na pesquisa *As Fundações Privadas e Associações sem Fins Lucrativos no Brasil*, em território nacional existem 237 mil ONGs, sendo 35,1% destas instituições de alguma vertente religiosa, o que corresponde à maioria. Porém, como consta no documento: “Existem entidades assistenciais, educacionais e de saúde, que são de origem religiosa, embora não estejam classificadas como tal, o que impede dimensionar a abrangência efetiva das ações de influência religiosa” (IBGE, 2019, p. 32).

Cunha (2017) evidencia o avanço dos evangélicos no âmbito político, principalmente nas primeiras décadas do século XXI. Para a pesquisadora, deve-se analisar de forma cuidadosa este fenômeno, pois a amplificação desse segmento no espaço político representa uma transformação significativa no cenário nacional. Segundo seus estudos, os anos 2000 foram marcados pelo desenvolvimento da bancada evangélica até a consolidação da Frente Parlamentar Evangélica, em 2003, que até então não propunha projetos que alterassem as questões sociopolíticas nacionais. Mas, a partir da legislatura do ano de 2011, observa-se o fortalecimento de discursos conservadores e de valores morais neste segmento político-religioso que, desde então, vêm ampliando e somando suas ações no cenário nacional. Para muitos religiosos pentecostais/neopentecostais, assim como para outros segmentos conservadores da sociedade brasileira, questões relacionadas aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, o aborto, o reconhecimento das demandas do público LGBTQIA+, a descriminalização do uso de substâncias psicoativas e outros temas, são consi-

derados inapropriados em decorrência de seus valores morais, sendo necessário coibir até mesmo qualquer discussão a respeito.

Ao assumirem o papel de “defensores da família”, o segmento religioso-político pentecostal/neopentecostal instaura um “pânico moral” (MISKOLCI, 2007) nos debates sobre direitos humanos e políticas públicas, colocando todos que não se enquadram em seus princípios interpretativos das “sagradas escrituras” como algo/alguém a ser combatido. Todavia, vale destacar que não há um discurso uníssono entre os grupos que constituem a “onda conservadora” em relação às temáticas progressistas. Como destaca Almeida (2017, p. 4):

[...] No enquadramento do debate público há uma sobreposição – por vezes, excessiva e imprecisa – na identificação de conservadores, fascistas e fundamentalistas. Considero-as como categorias construídas relacionalmente no embate político, que está significativamente pautado pelos meios de comunicação mais hegemônicos. Mais especificamente, trata-se de categorias políticas de acusação que circunscrevem um conjunto relativamente variado de discursos, valores, ações e posicionamentos políticos com interesses parciais e conjunturalmente comuns.

Para Almeida (2017), esta “onda conservadora” é constituída por diferentes categorias políticas relacionais que variam discursos, valores e ações. Uma das categorias que se insere nesta perspectiva é a de grupos religiosos, como os evangélicos pentecostais/neopentecostais. O autor busca sintetizar a imagem desse coletivo a partir dos discursos midiáticos de comunicação que os reconhecem como um segmento religioso constituído por pessoas que podem ser consideradas honestas e confiáveis nas relações pessoais, porém com baixa tolerância a outras práticas religiosas e morais. Além disso, suas lideranças também costumam ser consideradas ambiciosas e arrivistas (ALMEIDA, 2017).

Essa seria uma reconfiguração do conservadorismo religioso, um neoconservadorismo, que surge como uma resposta às transformações socioculturais, em que políticas públicas direcionadas as demandas de populações vulnerabilizadas historicamente, especialmente a partir dos anos 2000, tiveram mais evidência em nosso país.

BRASIL: UM PAÍS RELIGIOSO E VIOLENTO

De acordo com Organização Mundial da Saúde (OMS), em uma reportagem publicada no site da Universidade Federal de São Paulo (SUDRÉ; COCOLO, 2016), em um ranking de 83 países que mais matam mulheres no mundo no contexto de violência doméstica, o Brasil encontra-se na quinta posição.

Enquanto isso, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, há um aumento nos registros de violência sexual anualmente e, no levantamento divulgado em 2019, referente a 2018, foram registrados 66.041 casos de violência sexual, o que compõe uma média de 180 crimes por dia, significando um aumento de 4% em relação ao ano anterior, e em 81,8% dos casos as vítimas eram mulheres (UNIVERSA UOL, 2020).

No recente documento publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), o Atlas da Violência 2020, demonstra-se que, a cada duas horas, uma mulher é assassinada no Brasil – 4.519 mulheres foram assassinadas no ano de 2018, sendo que 68% dessas mulheres eram negras (CERQUEIRA, 2020).

Ademais, o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) recebeu 46.510 denúncias de violações de direitos perpetrada contra mulheres no primeiro semestre de 2019, consoan-

te informações registradas pelo Ligue 180 – Central de Atendimento à Mulher em Situação de Violência (BRASIL, 2019), demonstrando que, entre o ano de 2018 e 2019, houve um aumento de 10,93% em casos denunciados por esse canal de atendimento. Durante os meses de março a abril de 2020, período inicial da pandemia da COVID-19 no Brasil, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública observou um crescimento de 22,2% de casos de feminicídios em doze estados do país, comparativamente ao ano anterior (BOND, 2020).

Ainda sobre o ano de 2020, no período da manifestação inicial da pandemia da COVID-19 em território nacional, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública apresentou os seguintes dados: aproximadamente 17 milhões de mulheres sofreram algum tipo de violência no último ano, seja física, psicológica ou sexual; 4,3 milhões de mulheres foram agredidas fisicamente – o que significa que, a cada minuto, oito mulheres apanharam no Brasil durante o ano de 2020 na pandemia da COVID-19; aproximadamente 3,7 milhões de brasileiras sofreram ofensas sexuais ou tentativas forçadas de relações sexuais nesse mesmo período; o perfil racial das mulheres vítimas de violência também merece destaque, pois as mulheres negras tiveram níveis mais elevados de violência (28,3%) quando comparado ao das mulheres pardas (24,6%) e as brancas (23,5%). Esses dados evidenciam a interseccionalidade entre violência de gênero e a questão racial, dado que também já vem sendo demonstrado em outros relatórios sobre as violações de direitos das mulheres (BUENO et al., 2021).

Em relação à violência direcionada a mulheres transexuais e travestis, a realidade pode ser ainda mais assustadora, pois o Brasil é considerado o país que mais mata pessoas *trans*. Com o registro de 124 assassinatos de transexuais e/ou travestis em 2019 e 175 em

2020, o Brasil figura no topo da lista de mortes com requintes de crueldade de pessoas *trans*. Isto aponta para um crescimento de 41% de registros de assassinato, o que evidencia um aumento significativo em relação à violência letal direcionada a esse público (MINUANO, 2020). Sobre a religiosidade do povo brasileiro, uma pesquisa feita pelo Instituto Datafolha no ano de 2020 demonstra que 50% da população brasileira é católica, enquanto 31% são evangélicos, 10% afirmam não ter religião, 3% são espíritas, 2% da população brasileira diz ser da Umbanda, candomblé ou outras religiões afro-brasileiras, 1% se define ateu e 0,3% judeus. Outra informação interessante sobre a questão religiosa no país é que, de acordo com o referido levantamento, as mulheres brasileiras representam 58% dos evangélicos e são 51% entre os católicos (G1, 2020), o que implica em reconhecer que o povo brasileiro é religioso e fiel a determinadas confissões de fé e que a presença das mulheres nas igrejas evangélicas e católicas é extremamente significativa, mesmo diante de discursos e práticas pautados pelo patriarcado.

Em relação aos dados sobre a violência de gênero no Brasil, pode-se verificar que corpos femininos ou feminizados estão expostos a violações de direitos humanos, demonstrando que o feminicídio é algo recorrente em território nacional, da mesma forma que evidencia que, em situações adversas como a pandemia da COVID-19, populações socialmente vulnerabilizadas tendem a ficar mais expostas a violação de seus direitos.

Ora, o fato de o Brasil ser um país religioso, predominantemente cristão, não garante segurança para as mulheres e sujeitos com corpos/performance feminizados. A questão que é tocante a este trabalho é sobre a atuação da religião pentecostal/neopentecostal

ao enfrentamento da violência de gênero: como as igrejas desse segmento religioso agem para combater práticas que colocam a vida de mulheres ou de corpos/performance femininas em risco? Quais as ações propostas pelos políticos-religiosos que atuam junto ao Estado brasileiro para prevenir, punir e erradicar a violência de gênero?

POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MULHERES: ENTRE AVANÇOS, RECUOS E ENFRENTAMENTOS

As políticas públicas direcionadas às mulheres em situação de violência no Brasil podem ser consideradas muito recentes, pois a principal legislação que busca prevenir, punir e erradicar a violência contra as mulheres, a Lei Maria da Penha, entrou em vigor no país somente no ano de 2006.

Essa lei é fruto de reivindicação social de inúmeras mulheres que, desde os anos de 1970, foram às ruas com o slogan “quem ama não mata”, denunciando o assassinato de Ângela Diniz e de tantas outras mulheres. Cabe destaque às primeiras delegacias especializadas ao atendimento de mulheres em situação de violência, que surgiram nos anos de 1985/1986, as casas-abrigos, o Programa de Assistência Integral à Saúde Mulher (PAISM), lançado em 1983 pelo Ministério da Saúde, e o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), órgão vinculado ao Ministério da Justiça em 1985.

Em 1990, ocorreram grandes conferências mundiais disparadas pela Organização das Nações Unidas (ONU). A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, em 1993; a Conferência sobre População e Desenvolvimento, em 1994; e a Conferência Mundial sobre a Mulher, em 1995 (ARAÚJO; ADRIÃO, 2017).

Já no ano de 1993, a ONU classificou a violência contra a mulher como “qualquer ato de violência baseada no gênero que resulte em, ou que potencialmente resulte em danos físicos, sexuais, psicológicos ou qualquer tipo de sofrimento nas mulheres” (ONU, 1993, texto digital). Ainda nessa época, o Brasil pactuou com a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, conhecida como Convenção de Belém do Pará, em 1994. Deve-se destacar também que, a partir de 1990, com o crescimento dos estudos de gênero e estudos feministas, o termo violência de gênero começou a ser utilizado por alguns autores no sentido de ampliar o debate até então promovido pelo conceito de violência contra a mulher (SAFFIOTI; ALMEIDA, 1995).

Os anos 2000 foram de grande relevância para as políticas públicas direcionadas às mulheres. Os governos de Luis Inácio Lula da Silva (2002-2010) e de Dilma Rouseff (2011-2016) demonstraram interesse pelas demandas dessa população. Destaca-se que, em 2002/2003, foi criada a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM-PRA), pelo então presidente Luis Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT), que tinha caráter de Ministério. Nesse mesmo ano foi realizada a I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, com o objetivo de propor diretrizes para fundamentação do I Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (ARAÚJO; ADRIÃO, 2017). Como já mencionado, a Lei Maria da Penha entrou em vigor em 2006 e, também durante esse período, foi criado o Disque 180, canal de denúncia de violência de gênero em âmbito nacional. Nesse contexto, Becker e Toneli (2009, p. 394) evidenciam que:

A Lei Maria da Penha, articulada ao Plano Nacional de Políticas para as mulheres e ao Programa de enfrentamento da violência contra a mulher – ambos do governo brasileiro –, prevê medidas integradas que deverão ser implementadas por setores diversos como os da educação, justiça, saúde e mídia. O entendimento é o de que o enfrentamento da violência contra a mulher requer ações a curto, médio e longo prazo na direção da equidade de gênero. Ou seja, requer de toda a sociedade esforços articulados para que haja de fato mudanças nos padrões culturais que perpetuam as desigualdades.

Em 2015 a Lei do Feminicídio é consolidada; nela, o assassinato de mulheres, em condição relacional de gênero, é qualificado como hediondo, o que implica em maior rigorosidade judicial sobre quem pratica o delito. No mesmo ano surge a Casa da Mulher Brasileira como uma proposta de atendimento integral às mulheres em situação de violência, centralizando a oferta de múltiplos serviços em um único espaço. Diante dos avanços democráticos direcionados às mulheres e ao enfrentamento da violência de gênero, assim como demais políticas afirmativas que buscavam atuar junto às demandas de populações socialmente marginalizadas, como o público LGBTQAI+, povos indígenas, quilombolas, entre outros, desencadeou-se a “onda conservadora”. Vale mencionar que este movimento neo-conservador é um fenômeno global que pode ser verificado na história do tempo presente em países europeus e da América Latina. Nos Estados Unidos da América (EUA), a eleição de Donald Trump, em 2016, pode ser um exemplo emblemático dos avanços deste movimento. Segundo Moraes (2019), essa reação conservadora iniciou entre as décadas de 1960 e 1980 no Brasil, retornando no ano de 2010 e seguindo até o momento atual. São exemplos dessa oposição aos avanços sociais e democráticos e aos direitos civis o trabalho realizado por muitas instituições evangélicas contra os candidatos do Partido dos Trabalhadores, no pleito de 2010, e que alcançou sucesso

em 2018 com a eleição para a Presidência da República do candidato representante dos bons costumes e da família tradicional, Jair Messias Bolsonaro (MORAES, 2019). Com o discurso de “defensores da família” e com a cruzada contra a “ideologia de gênero”, esse movimento religioso-político reavivado em 2010 ganhou maior evidência no ano de 2013 com a presença do deputado federal e pastor Marco Feliciano na presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias (CUNHA, 2013).

Posto isso, Almeida (2017, p. 3) fala que:

O Brasil vem passando nos últimos anos por processos políticos que têm levado a perdas de determinadas conquistas no universo dos direitos construídos, principalmente, após a redemocratização. Consolidaram-se nos últimos anos forças que trabalham a favor da contenção, da restrição e do retrocesso de alguns direitos garantidos com a promulgação da Constituição de 1988. Tal movimento tem sido denominado de “onda conservadora”.

Nessa perspectiva, a “onda conservadora” vem ganhando evidência e ampliando suas redes de relações, contemplando evangélicos, católicos e demais segmentos sociais que comungam dos mesmos princípios fundamentalistas. Esta coalizão chamada de “onda conservadora”, no Brasil, vem tentando barrar os avanços sociais relacionados aos direitos humanos e políticas públicas por meio de propostas de Leis, Decretos, Emenda Constitucional, dificultando o acesso a direitos garantidos constitucionalmente. Nessa senda, muitas das conquistas alcançadas pelos movimentos de mulheres e feministas estão ameaçados, pois, desde o golpe parlamentar organizado para deslegitimar a presidenta Dilma Rousseff em 2016, observa-se um desmonte em relação às políticas públicas, principalmente aquelas destinadas aos sujeitos mais precarizados.

A Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM-PRA) pode ser um exemplo desse processo de desmantelamento. Criada no ano de 2003 pelo governo do então presidente Luis Inácio Lula da Silva, como já citado, e mantida pelo governo de Dilma Rousseff, tinha como objetivo a promoção social das mulheres, lutar pela igualdade de direitos e combater formas de preconceito e discriminação. Porém, no segundo semestre de 2015, o governo da presidenta Dilma Rousseff passava por retaliações políticas, que anunciavam o golpe parlamentar e, optando por fazer concessões, a Secretaria de Política para Mulheres (SPM) foi fundida à Secretaria de Política de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR) e Secretaria de Direitos Humanos (SDH). Foi então criado o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos (MMIRDH). A fusão dos ministérios foi bastante criticada por movimentos sociais que avaliaram um significativo retrocesso político nessa ação (ARAUJO; ADRIÃO, 2017).

Em junho de 2018, após o golpe parlamentar, com o Decreto nº 9.417, Michel Temer transferiu a Secretaria Nacional de Políticas para Mulheres e o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher para a estrutura organizacional do Ministério dos Direitos Humanos, atualmente Ministério da Mulher da Família e dos Direitos Humanos. Com esta medida, muitos dos debates sobre o enfrentamento a violência de gênero foram marginalizados ou desconfigurados, uma vez que migrar de uma Secretaria ligada à Presidência da República, com status de Ministério, para ser inserida em um Ministério significa minimizar as demandas sociais das mulheres e as políticas públicas que as contemplam.

Como supramencionado, um dos mecanismos utilizados por esse segmento político-religioso é a promoção de um “pânico moral” (MISKOLCI, 2007), evidenciando um discurso em que a família se encontra ameaçada, a pedofilia espreita as páginas dos livros didáticos, movimentos sociais progressistas como feministas e LGBTQIA+ devem ser combatidos por supostamente representarem ameaças à ordem social e moral. Portanto, cria-se a ideia de que cabe aos “escolhidos” atuarem na defesa da sociedade cristã, capitalista e tradicional. Ainda fazendo uma breve análise da história recente da política nacional, é possível reconhecer que o período eleitoral do ano de 2018 foi significativo para o avanço desta “onda conservadora”, tendo em vista que, além de fazerem parte da campanha eleitoral do então candidato à Presidência da República, Jair Messias Bolsonaro, os evangélicos pentecostais/neopentecostais assumiram cargos do alto escalão no governo após sua eleição. O Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) pode ser um exemplo dessa relação colaborativa entre governo e representantes da “onda conservadora”. Damares Alves, ministra da referida pasta, que é responsável pelas políticas públicas direcionadas às mulheres, principalmente aquelas relacionadas ao enfrentamento da violência, é conhecida ativista conservadora e assessora parlamentar do Congresso Nacional, atuando em defesa de princípios religiosos e famosa por frases como: “menino usa azul e menina usa rosa”. Esta citação, inclusive, merece uma breve análise pois, é considerável quando uma ministra assume tal posicionamento que implica em uma perspectiva binária em relação ao gênero. Em seu discurso, no qual há uma explicitação das cores e da sua relação com o sexo/gênero, pode-se perceber que, para Damares Alves, a estruturação da vida segue normas estabelecidas de

forma a condicionar os sujeitos engendrados, cabendo somente aos meninos o azul e às meninas o rosa, desconsiderando a infinidade de cores e possibilidades de ser e estar no mundo. Muito revelador deixar nas mãos de uma pessoa que confessa tal perspectiva o ministério atinente aos direitos humanos, visto que há uma evidente intencionalidade política nesse sentido. Em reportagem publicada pela Revista Veja em 2020, o desempenho do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) ficou muito inferior ao esperado, isto é, um estudo elaborado pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc), organização independente que analisa o poder público por meio do orçamento federal, aponta que, no ano de 2020, foram utilizados apenas 22% dos 566,9 milhões de reais de recursos disponíveis para implementar programas destinados à sociedade. Em 2020, o referido ministério investiu apenas 35 milhões na elaboração de políticas destinadas à proteção de idosos e deficientes, combate à violência contra as mulheres e pedofilia. A Casa da Mulher Brasileira, com orçamento autorizado de 63,7 milhões, recebeu apenas 11 mil reais de investimento entre os meses de janeiro a setembro de 2020. Ações de Combate à Violência Doméstica, com orçamento de 24,7 milhões, tiveram investidos apenas 5,5 milhões de reais. Mesmo com um discurso que visa o enfrentamento à violência direcionada às mulheres, o referido ministério evidencia poucos avanços nesse sentido. A Casa da Mulher Brasileira, proposta do Governo Federal de centralização de serviços e atendimentos às mulheres em situação de violação de direitos, frente à violência de gênero, mantém-se em número reduzido no país. Atualmente existem apenas sete Casas da Mulher Brasileira em funcionamento e com a promessa de ampliação dessa política pública para 25 novas unidades a serem inauguradas em

território nacional, mas sem data prevista para início ou fim de sua estruturação.

Essa análise aponta para o desinteresse em atuar de forma efetiva nas políticas públicas direcionadas às mulheres e demais populações em situação de vulnerabilidade social ou para um erro crasso de planejamento e administração, como fala Thalita de Oliveira, responsável pelo acompanhamento da execução orçamentária para a infância e juventude no Instituto de Estudos Socioeconômicos (GHIROTTI, 2020).

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Ao longo desta escritura buscou-se problematizar a relação entre a violência de gênero e o segmento religioso pentecostal/neopentecostal, assim como a laicidade do Estado frente à “onda conservadora”. Percebe-se que as políticas públicas para as mulheres no Brasil podem ser consideradas práticas muito recentes, mas a violência de gênero, não, pois este fenômeno constitui a própria história do Brasil, tendo suas raízes nos mais remotos períodos históricos. A partir dos dados estatísticos apresentados, reconhece-se o Brasil enquanto um país fortemente religioso e que a vertente pentecostal/neopentecostal vem crescendo de forma significativa, fortalecendo seus laços com outros segmentos sociais conservadores. Apesar do discurso de laicidade do Estado, a igreja insere-se junto às práticas políticas do país por meio de Organizações Não Governamentais (ONGs) de cunho religioso, ao assumirem espaço em conselhos de direitos, nas organizações de movimentos sociais religiosos ou na eleição de seus representantes. Entretanto, o que primordialmente deve ser considerado em relação à presença da igreja no âmbito político é como

o Estado posiciona-se diante dos grupos religiosos que constituem bancadas e frentes partidárias com intuito de direcionar ações das políticas públicas, pois quais são os perigos quando os princípios religiosos se tornam as normativas de Estado? Ao considerar-se as questões relacionadas à categoria gênero enquanto elementos a serem combatidos, os grupos políticos-religiosos pentecostais/neopentecostais conservadores promovem um enfrentamento às conquistas sociais de coletivos marginalizados historicamente, como mulheres e a população LGBTQIA+. Avanços em relação à garantia de direitos humanos, disponibilização de políticas públicas, acesso a serviços e atendimentos, são deslegitimados a partir da disseminação de discursos reacionários, em que o pânico moral (MISKOLCI, 2007) é acionado como mecanismo de resistência às mudanças sociais. Como já mencionado, a religião é considerada aqui como uma instituição produtora de sentido (SOUZA, 2007), com privilégio de inserir-se tanto no espaço-tempo subjetivo de cada sujeito, assim como no âmbito público político. Mas isso não implica em garantir uma atuação de enfrentamento à violência de gênero e acesso aos direitos civis. O caráter privilegiado da religião muitas vezes é utilizado estrategicamente para a manutenção de poder ou como meio para alcançá-lo, principalmente quando se verifica que a presença de representantes do segmento político-religioso pentecostal/neopentecostal, com leitura fundamentalista das “escrituras sagradas”, colocam seus princípios doutrinários acima das práticas de Estado. Esta, inclusive, é uma questão central para o segmento religioso da chamada “onda conservadora”, pois consideram o poder de “Deus” maior do que o do Estado. Por isso, talvez, o uso do slogan: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, inclusive do Estado democrático de direito.

Evidenciam-se, ante o exposto, os avanços e os recuos em relação às políticas públicas direcionada às mulheres, a “onda conservadora” enquanto coalizão reacionária aos avanços sociais e democráticos e aos direitos civis e com forte influência na política nacional contemporânea. Atentos para o terreno incerto do presente momento histórico, em que se vivenciam as instabilidades políticas e a desesperança enquanto sentimento comum. Destaque-se que, mesmo diante de uma realidade adversa, o futuro se inscreve como possibilidade, desejando que não exista um “Deus” que subjugu o Estado, nem um Estado que se propunha ser “Deus”.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada – evangélicos e conservadorismo. *In*: Dossiê conservadorismo, direitos, moralidades e violência. **Cadernos Pagu** (50), 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650718>. Acesso em: 13 maio 2021.

ARAUJO, Raissa Barbosa; ADRIÃO, Karla Galvão. Políticas públicas para as mulheres no Brasil de 1985 a 2016: uma análise sobre sujeitos. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498697119_ARQUIVO_textocompleto-RaissaBarbosaAraujo.pdf. Acesso em: 18 jun. 2021.

BECKER, Simone; TONELI, Maria Juracy Filgueiras. A importância da ampliação de discussões referentes à violência masculina após dois anos de implantação da lei maria da penha no Brasil. *In*: TORNQUIST, Carmen Susana [et. al.] (Orgs.). **Leituras de resistência: corpo, violência e poder**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2009, p. 377-397.

BOND, Letycia. Casos de feminicídio crescem 22% em 12 estados durante pandemia: Números da violência contra a mulher caíram em apenas três estados. **Agência Brasil**, 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2020-06/casos-de-feminicidio-crescem-22-em-12-estados-durante-pandemia>. Acesso em: 15 jun. 2021.

BRASIL. Balanço anual: Ligue 180 recebe mais de 92 mil denúncias de violações contra mulheres. **Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos**, 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/agosto/balanco-anual-ligue-180-recebe-mais-de-92-mil-denuncias-de-violacoes-contra-mulheres>. Acesso em: 18 jun. 2021.

BRASIL. Enfrentamento à violência contra a mulher será reforçado com mais unidades da Casa da Mulher Brasileira. **Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos**, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2021/02/enfrentamento-a-violencia-contr-a-mulher-sera-reforcado-com-mais-unidades-da-casa-da-mulher-brasileira>. Acesso em: 16 jun. 2021.

BUENO, Samira et al. Visível e Invisível: **A vitimização de Mulheres no Brasil. Fórum Brasileiro de Segurança Pública**. 3. ed. 2021. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/06/relatorio-visivel-e-invisivel-3ed-2021-v3.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2021.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set.2017. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2017v15n47p855/12283>. Acesso em: 30 jun. 2021.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Um poder evangélico no estado brasileiro? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan./abr. 2020. Disponível em: <http://revistanupem.unespar.edu.br/index.php/nupem/article/view/713/416>. Acesso em: 20 maio. 2021.

CERQUEIRA, Daniel (Coord.). Atlas da Violência 2020. **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada**, 2020. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/200826_ri_atlas_da_violencia.pdf. Acesso em: 09 abr. 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A Explosão Gospel: um Olhar das Ciências Humanas Sobre o Cenário Evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

CUNHA, Magali do Nascimento. Construções Imaginárias sobre a categoria gênero no contexto do conservadorismo político religioso do Brasil dos anos 2010. **Perspect. Teol.**, Belo Horizonte, v. 49, n. 2, p. 253-276, Mai./Ago. 2017. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3752/3816>. Acesso em: 12 jun. 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. Diálogos da fé. O Estado é laico. O que isso significa? **Carta Capital**, 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/o-estado-e-laico-o-que-isto-significa/>. Acesso em: 14 jun. 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. O lugar das mídias no processo de construção imaginária do “inimigo” no caso Marco Feliciano. **Comunicação, Mídia e Consumo**, v. 10, n. 29 (2013). Disponível em: <http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/607>. Acesso em: 15 jun. 2021.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religião e Política: Ressonâncias do Neoconservadorismo Evangélico nas Mídias Brasileiras. **Perseu**, n. 11, ano 7, 2016. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/csbn/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/T06Perseu11.CUNHA-Magali.pdf>. Acesso em: 01 jun. 2021.

G1. 50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha. **G1 Política**, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50-percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml>. Acesso em: 15 jun. 2021.

GHIROTTI, Edoardo. Damares Alves tem desempenho pífio e promove gestão ideológica. **Revista Veja**, 2020 [on-line]. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/damares-alves-tem-desempenho-pifio-e-promove-gestao-ideologica/>. Acesso em: 17 jun. 2021.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. **As fundações privadas e associações sem fins lucrativos no Brasil**: Brasil 2016. Coordenação de Cadastro e Classificações. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. 105p. – (Estudos e pesquisas).

MINUANO, Carlos. Brasil é o país que mais mata pessoas trans: 175 foram assassinadas em 2020. **Universa Uol**, 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/01/29/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-pessoas-trans-175-foram-assassinadas-em-2020.htm>. Acesso em: 19 jun. 2021.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu** (28), janeiro-junho de 2007:101-128. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/tWFyRWkCdWv4Tgs8Q6hps5r/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 17 jun. 2021.

MORAIS, Edson Elias de. **Religiosidade Neopentecostal Metainstitucional: uma religiosidade sem limites**. 193 p. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais Campus Marília, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Marília, 2019. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/191083/morais_ee_dr_mar.pdf?sequence=3&isAllowed=y. Acesso em: 16 jun. 2021.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas. **Conferência Mundial para os Direitos Humanos**. Conferência que visou discutir o reconhecimento dos direitos das mulheres e que a violência de gênero fosse incluída na discussão. Viena, 1993. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao_viena.pdf. Acesso em: 18 jun. 2021.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas. **Declaração sobre a eliminação da violência contra as mulheres**. Assembleia Geral das Nações Unidas na sua resolução 48/104, de 20 de Dezembro de 1993. Disponível em: [https://popdesenvolvimento.org/publicacoes/temas/descarregar-ficheiro.html?path=4\)+Direitos+Humanos%2Fc\)+G%C3%A9nero%-2FDeclara%C3%A7%C3%A3o+Sobre+A+Elimina%C3%A7%C3%A3o+Da+Viol%C3%Aancia+Contra+As+Mulheres.pdf](https://popdesenvolvimento.org/publicacoes/temas/descarregar-ficheiro.html?path=4)+Direitos+Humanos%2Fc)+G%C3%A9nero%-2FDeclara%C3%A7%C3%A3o+Sobre+A+Elimina%C3%A7%C3%A3o+Da+Viol%C3%Aancia+Contra+As+Mulheres.pdf). Acesso em: 07 jun. 2021.

RITZ, Claudia Danielle Andrade. “Me faz feliz!”: o discurso religioso de mulheres pentecostais. Reflexus – **Revista de Teologia e Ciências das Religiões**, Ano XIII, n. 22, 2019. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/1094>. Acesso em: 03 jun. 2021.

SAFFIOTI, Heleieth I. B.; ALMEIDA, Suely Souza. **Violência de gênero: poder e impotência**. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter, 1995.

SCOTT, Joan W. **Gênero: Uma Categoria Útil para a Análise Histórica**. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, vol. 20, n. 2, jul./dez., 1995, p. 71-99.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. **A casa, as mulheres e a igreja**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

SOUZA, Sandra Duarte de. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. **Mandrágora - Gênero, Religião e Políticas Públicas**, v. 13, n. 13, 2007. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/issue/view/295>. Acesso em: 30 nov. 2020.

SUDRÉ, Lu; COCOLO, Ana Cristina. **Brasil é o 5º país que mais mata mulheres: a prática da violência, especialmente no ambiente doméstico, deixa dolorosas cicatrizes emocionais e pode levar à morte**. UNIFESP, 2016. Disponível em: <https://www.unifesp.br/reitoria/dci/publicacoes/entreteses/item/2589-brasil-e-o-5-pais-que-mais-mata-mulheres>. Acesso em: 18 jun. 2021.

UNIVERSA Uol. **Dia Contra a Violência à Mulher: 10 dados mostram por que falar sobre isso**. Universa UOL, 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/10/10/dia-contra-a-violencia-a-mulher-10-dados-explicam-por-que-falar-sobre-isso.htm>. Acesso em: 18 jun. 2021.

CAPÍTULO 6

RITUAIS FÚNEBRES DA IGREJA CATÓLICA DE RITO UCRANIANO EM PRUDENTÓPOLIS – PR.

Juliane Martenovetko - UNICENTRO

João Carlos Corso - UNICENTRO

A escolha do tema objetivou compreender a cultura dos descendentes de ucranianos, principalmente em relação ao modo em que representam a morte por meio do ritual religioso. Percebemos que mesmo tendo ocorrido um processo de aculturação por parte dos imigrantes ucranianos, desde sua chegada ao Brasil, seus descendentes continuam tendo uma forte ligação com a Igreja Católica de Rito Ucraniano.

A aculturação pressupõe afirmar que duas ou mais culturas entram em contato, e que neste contato há sempre trocas entre elas, em sua junção haverá o dar e o receber, seu contato sempre será transformador, pois o homem é um agente ativo, e diante do novo agirá sobre ele, construindo, desconstruindo e reconstruindo novos costumes, de acordo com as dificuldades que se deparam.

Os rituais fúnebres são parte integrante da cultura ucraniana, indicam as relações que seus praticantes estabeleceram e estabelecem com o sobrenatural e suscitam representações específicas de sua etnia no tocante à morte. Neste sentido a Igreja Católica de rito Ucraniano colabora com a identidade cultural pois nomeia, institui, regulamenta os funerais dos descendentes de ucranianos.

O espaço definido para a pesquisa foi Prudentópolis, que tem a maioria de seus habitantes de descendência ucraniana, segundo dados do IBGE², cerca de 75%. Além de que o município apresenta o maior índice de descendentes de ucranianos no Brasil, se comparado às outras colônias criadas na década de 1890.

O objetivo foi analisar como a Igreja Católica de Rito Ucraniano elabora e aplica seus rituais fúnebres. Para tentar compreender a maneira como os descendentes de ucranianos estabeleceram relações com o sobrenatural a partir dos rituais fúnebres, os quais envolvem rezas, cantos, como a “Panaheda” e a “Parastás” que correspondem a práticas culturais. São orações fúnebres que vem do Latim. Parastas cerimônia própria pelos defuntos onde há oferenda de pão. Nesse momento o defunto não está mais presente, pois o pão simboliza a vida. O Parastas é um ritual mais complexo, mas hoje somente é usado pra catequistas, irmãs e padres, simplificou-se muito, usa-se apenas uma pequena parte do cerimonial. Já a Panaheda é uma conclusão, é uma parte mais simplificada. É um pedido de encomenda das almas, usam-se canções específicas para esse cerimonial, geralmente são dedicados ao Sagrado Coração de Jesus e de Maria, também são cantos deprimentes e tristes, há a oferenda de pão também nesse ritual. O padre é quem reza a missa, faz uma homilia lembrando sempre da vida, histórico, evidencia as virtudes do defunto, pedindo

sempre para não haver o esquecimento do defunto, prega-se uma fé inabalável pós-morte. Acredita-se na ressurreição dos mortos. Reza-se também pelos que ficaram, pois é uma forma de consolo.

Coube também resgatar a questão das condições envolvidas na produção das lembranças, rituais e costumes, vividos por seus descendentes, através da utilização da metodologia da história oral. A fonte oral foi uma das alternativas encontradas para estudar os rituais fúnebres. A partir do uso da história oral, utilizou-se de depoimentos, memória, lembranças, buscando analisar como a Igreja compreende o papel dos rituais fúnebres e como os descendentes compreender esses rituais.

Torna-se necessário fazermos algumas considerações sobre a história oral, ou mesmo sobre a construção do documento oral.

História oral é um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamento e referências à experiência social de pessoa e de grupos. Ela é sempre uma história do tempo presente e também reconhecida como história viva. (...) Não se deve considerar a história oral como um mero substitutivo para carências documentais, quer sejam qualitativas quer sejam quantitativas. Ela pode até vir a complementar algum conjunto documental a fim de explicar percepções de problemas, mas para isso depende de sua qualificação definida no projeto (MEIHY, 2000, p. 25-27).

Desse modo pode-se afirmar que a História oral é uma das alternativas encontradas para estudar os rituais, que eram praticados e continuam a ser realizados em memória de seus antepassados, possibilitando perceber discontinuidades ou continuidades da cultura ucraniana através da documentação feita mediante o uso de depoimentos gravados e transformados em textos escritos, já que existe uma carência na existência de documentos escritos que abordam o assunto. Onde não há nada ou quase nada escrito, as tradições orais

devem suportar o peso da reconstrução histórica. As versões ditas por eles constituíram o passado, dando sentido e significações que poderão contribuir na reconstrução das lembranças e na crença desse povo na ressurreição dos mortos para a vida eterna.

Alguns rituais foram analisados a partir de entrevistas feitas com os sacerdotes da igreja ucraniana, dessa forma foi possível analisar se os rituais realizados pelos sacerdotes sofreram mudanças no decorrer da época estudada, apesar do esforço em que estes têm em manter as tradições de origem.

Outras informações foram obtidas a partir de entrevistas realizadas com a senhora Cecília Grechenski, moradora na Linha Esperança, interior de Prudentópolis. A escolha deu-se em razão da mesma ser atuante na comunidade e conhecedora da cultura ucraniana e também por ser ex-catequista, podendo assim, estar traduzindo alguns termos em ucranianos que nos deparamos em algumas entrevistas.

A MORTE NA HISTÓRIA

O ser humano constitui a única espécie em que realiza práticas de ritos fúnebres, e alguns povos, acreditam em vida após a morte, e também em ressurreição dos mortos. Assim, os valores do homem estão muitas vezes associados às crenças perante a morte, transmitidos de geração à geração. Muitos povos acreditam que a forma de se viver influenciará na vida após a morte, ou seja, as formas de viver têm amplas relações com o fim. Para isso, são realizados vários rituais fúnebres a fim de ajudar na passagem dessa vida para a outra, e posteriormente na ressurreição dos mortos.

No entanto cabe-nos uma pergunta: O que é a morte? Eis que representa um mistério e, tal fenômeno alija o homem de qualquer compreensão humana. É nesse contexto que Certeau nos fala da difícil tarefa de nomeá-la. Segundo ele a morte reflete aquilo que não se pode falar:

O fato de ser recalcada, a morte voltar numa língua exótica (a de um passado, de religiões antigas, ou de tradições remotas); o fato de ela ter que ser evocada em dialetos estranhos; o fato de ser tão difícil dizer-la em sua língua quanto morrer “em casa”, isto define um excluído que só pode voltar disfarçado. Sintoma paradoxal dessa morte sem frases, toda uma literatura designa o ponto onde se focalizam as relações com o insensato. O texto prolifera em torno dessa ferida de uma razão. Mais uma vez, ele se apóia naquilo que só pode ser calado. A morte, eis a questão do sujeito (CERTEAU, 1994, p. 10).

Para Certeau, seria mais fácil simbolizar, representar a morte do que encontrar palavras suficientes para relatá-la, visto que toda palavra é uma forma de representação. Por mais que se busque uma objetividade nas palavras elas também contêm representações.

As interpretações e a abrangência simbólica passam a fazer parte de um campo comum sobre o qual os historiadores se debruçam, propiciando também uma multiplicação dos possíveis objetos de estudo. Isso pressupõe um jeito diferenciado de se pensar a cultura e considerá-la como um conjunto de significados que os homens constroem e compartilham para explicar o mundo.

A cultura é uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admite-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentam de forma cifrada, portanto já um significado e uma apreciação valorativa (PESAVENTO, 2003, p. 15).

Com tal perspectiva de se traduzir a realidade ou compreender o mundo, Chartier e Bourdieu compartilham a ideia de que as repre-

sentenças são portadoras do simbólico, isto é, dizem mais do que anunciam, são carregadas de sentidos, são portadoras do não-dito.

Cientistas, historiadores, religiosos, antropólogos procuram entender e discernir o que é a morte, todos trazem percepções, mas ainda encontra-se incongruente a explicação do que vem a ser a morte.

Dessa forma, a morte pode ser vista a partir de várias concepções, ideias, interpretações, dependendo muito da relação que se tem com a cultura e também de acordo com cada período histórico. Ela pode ainda ter rituais característicos que a diferencia um povo dos demais. É importante frisar que nosso objeto não é a morte, mas os rituais fúnebres realizados diante da morte.

Para Gaarder (2000) o hábito de realizar rituais a seus falecidos já nos remete aos gregos, onde eles já faziam sacrifícios a seus mortos. Eles já acreditavam na vida após a morte, por isso era comum enterrá-los com ornamentos de guerra, armas e alimentos. Então podemos dizer que a idéia de vida após a morte não é nova.

Em várias sociedades, os mortos continuam existindo sob a forma de espíritos ancestrais, em íntima proximidade com os vivos. Eles oferecem aos vivos segurança e proteção, e em troca exigem que se façam sacrifícios em seus túmulos (GAARDER, 2000, p 12)

O homem busca incessantemente uma explicação do que é a morte, muitas pessoas se preocupam ainda em saber o que acontecerá com elas depois da morte. Esta necessidade de encontrar respostas sobre a pós-morte é um dos terrenos férteis das religiões, as quais apresentam as mais diversas teologias da morte.

O ritual fúnebre diante da morte, também pode ser visto e compreendido como uma última homenagem ao falecido, sendo que só depois de morrer é que o homem tem seu valor reconhecido, suas

atitudes perante a morte são reveladas. Podemos conferir nas palavras de Certeau: “Quando não sou mais nada, só então me torno verdadeiramente um homem (1994, p 296). Segundo essa afirmação o valor do homem é reconhecido e revelado em seus rituais fúnebres.

Porém, não há como negar que muitos valores os quais eram atribuídos à morte sofreram mudanças e rupturas com o passar do tempo e com o desenvolvimento da sociedade. Essa nova forma de encarar a morte se dá devido ao processo de racionalização e de individualização. A prática de se enterrar os corpos nas Igrejas vem sendo substituída por enterrá-los em cemitérios, e novas atitudes diante da morte também foram revitalizadas.

O ato de enterrar os mortos em contato com a Igreja era a fim de que os vivos se lembrassem deles em preces, era uma forma de interceder pelos mortos. A forma de relacionamento entre vivos e mortos que Áries (2003) chama de excessivo sentimento de familiaridade, hoje nos parece incompreensível.

A partir do século XIX, com as ideias sanitaristas e higienistas introduzidas no Brasil, o cemitério tornou-se o lugar ideal para os mortos, o que vem experimentar novos cultos destinados em memória aos mortos, preenchendo de rituais fúnebres essa nova mentalidade.

Segundo Vovelle (1997) com a Lei funerária (Interment Act), foi decretado em 1851 a proibição de sepultamentos no interior das Igrejas. Dessa forma a Igreja ainda manteve o ritual religioso em torno do funeral, apesar que também passa a haver a necessidade de um ritual laico em torno da morte, com a necessidade do Estado conceder um certidão de óbito.

Todas essas mudanças diante dos rituais fúnebres, Vovelle conceitua como sendo um “novo culto dos mortos”. Para ele “o verdadeiro além- mundo é constituído pela memória coletiva dos vivos” (1997, p 350). Esses novos ritos apresentam-se em geral como reaproveitamento de tradições, às vezes são deformados e retomados a partir de um novo ângulo, a partir de mudanças na mentalidade humana.

Uma nova cultura religiosa que surge no final do século XVIII e se difunde no século XIX, e que o catolicismo adota, é o culto do túmulo nos cemitérios, ligados à memória dos falecidos. Esse culto segundo Ariés (2003) é conhecido como “O Dia dos Mortos”, o que conhecemos como “Dia de Finados”.

Certeau também nos mostra algumas mudanças referente à forma de encarar a morte. Vejamos essa mudança nas palavras de Certeau:

Dessa escritura “literária” que vai se construindo numa relação com a morte, distingue-se o sistema “científico” (e escriturístico também) que parte de uma ruptura entre a vida e a morte, e que encontra a morte como o seu fracasso, sua queda ou ameaça. Há três séculos, foi necessário por essa divisão da vida e da morte, para que se tornassem possíveis os discursos plenos da ambição científica, capazes de capitalizar o progresso sem sofrer a falta do outro. Mas a sua mutação em instituições de poder foi a única que lhes permitiu constituir-se (1994, p. 300).

Enfatiza ainda que a morte é um processo natural, normal e sendo uma necessidade para a reprodução da espécie. Ou seja, é necessário nascer, reproduzir e morrer para dar lugar aos novos indivíduos que estão nascendo. Sendo assim ele nos acrescenta: “a morte é condição de possibilidade da evolução. Que os indivíduos percam o seu lugar, eis a lei da espécie” (CERTEUAU, 1994, p. 302).

Para Hermann (1997) a religião tinha um sentido pragmático e principalmente social, pois possibilitava elementos simbólicos que colaboravam na reestruturação da vida do grupo por meio dos rituais

que faziam a ligação com o tempo mítico originário. O indivíduo inserido e idealizado num grupo, ele se reconhece entre seus iguais, e as determinações sócio-culturais orientam seu universo do pensável e do imaginável dentro do qual essas representações se efetuam.

Ela refere-se a questões de representações coletivas ou simbólicas. Busca uma base tentando encontrar um fundamento da existência humana com a sociedade onde vive. Segundo Hermann (1997), as representações são construídas a partir do social. A religião, por exemplo, é uma concepção coletiva e não apenas uma consciência individual. Só é reconhecida como sendo importante a partir do reconhecimento do coletivo, pois como a autora nos afirma, não há religião individual ou particular, mas há o que chamamos de representação do coletivo da própria sociedade.

OS UCRANIANOS EM PRUDENTÓPOLIS

A imigração de ucranianos para o Brasil iniciou-se no final do Séc. XIX. A particularidade da cultura do povo ucraniano tem como fundamento a história dessa etnia. Um dos locais escolhidos pelo governo brasileiro e paranaense para abrigar os imigrantes foi o município de Prudentópolis. Existem muitos estudos sobre a imigração ucraniana no Brasil, no Paraná e em Prudentópolis. Sobre a Ucrânia, Pimentel nos descreve:

A Ucrânia, antiga república soviética, está localizada no Centro-Leste da Europa. Uma nação eslava que está situada ao sul com os mares Negro e Azov, a sudoeste com a Moldávia, Romênia, Hungria e antiga Tchecoslováquia, a noroeste com a Polônia, ao norte com a Bielo Rússia, a nordeste com a Rússia. Sua área de 603.700 mil quilômetros quadrados teve sua origem no Principado de Kiev, cidade na qual é a sua capital e denominada como centro da vida cultural da nação ucraniana (1998).

Segundo Boruszenko, a política imigratória no Brasil inicia-se no final do século XIX, e meados do século XX. O governo preocupava-se com os “vazios demográficos”, pois se fazia necessário a ocupação dos solos, surgindo assim a necessidade de estimular a vinda de imigrantes de qualquer procedência. Acrescenta Boruszenko “... a imigração é investimento compensador: de um lado, o imigrante significa capital de trabalho; de outro, é portador de bens culturais que enriquecem a sociedade de adoção.”(1995, p. 10).

Os primeiros imigrantes ucranianos chegaram ao Brasil em 1891, aproximadamente trinta famílias vindas da região da Galícia, Ucrânia Ocidental. Segundo Corteze e Fontana “o principal fator de atração de milhares de imigrantes para o Sul do Brasil foi o acesso à propriedade de terra” (2004, p.8).

De acordo com Zaroski as “famílias ucranianas chegaram ao Brasil (...) em busca de melhores condições de vida e apostando num futuro promissor” (2001, p. 5). Desse modo, pode-se dizer que a vinda dos ucranianos para o Brasil, deve-se à escassez de terras para o cultivo, isto é, os ucranianos viam-se sem perspectivas de futuro e, esperançosos, resolveram buscar novos horizontes, ou seja, trilhar novos caminhos, induzidos pela propaganda brasileira.

Para Corteze e Fontana:

Os imigrantes, logo que chegaram, construíram abrigos, abriram estradas e iniciaram o trabalho de desbravamento das matas para construir suas casas e para iniciar o plantio. Eram plantados produtos para sua própria subsistência, como milho, trigo, frutas. As pequenas unidades agrícolas e artesanais coloniais estavam voltadas à auto-suficiência relativa. (2004, p. 68).

Em relação à colonização ucraniana no Brasil, Boruszenko afirma que:

Foi a partir de 1908 que ocorreu a segunda etapa da colonização ucraniana, durante a construção da estrada de ferro Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina. O governo brasileiro, com a finalidade de atrair os interessados para essa grande obra, oferecia as passagens de navio e as despesas com mantimentos. Milhares de escravos foram se instalando nas margens da ferrovia que construíram, em Iratí, Ponta Grossa, Mallet, Dorizon, Paulo Frontin e União da Vitória. Essa segunda etapa prolongou-se até a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. Atualmente no Brasil, há cerca de quatrocentos mil ucranianos e seus descendentes, dos quais, noventa por cento estão no Paraná (1995, p. 12)

Para o progresso esperado no Brasil, era necessária uma política imigratória, destinada a trazer ao país um elemento estrangeiro “útil à formação da economia”, e porque não dizer à própria “formação brasileira”. Lesser defende que:

Na verdade, os imigrantes e seus descendentes desenvolveram maneiras sofisticadas e bem-sucedidas de tornarem-se brasileiros, alterando a ideia de nação, tal como proposta pelos que ocupavam posições de domínio (2001, p. 20).

Podemos dizer que o Brasil teve um processo de imigração com duplo objetivo, uma vez que desejavam a mão-de-obra barata, mas desejavam um Brasil europeizado, com a política do branqueamento. Assim Lesser complementa:

a posição eugênica de que uma única “raça nacional” era biologicamente possível fornecia um arcabouço ideológico conveniente para o apoio dado pelas elites nacionais e imigrantes às políticas que visavam promover o ingresso de imigrantes “desejáveis”, que viriam a “embranquecer” o país. As políticas influenciadas pela eugenia, a princípio, favoreceram a entrada de trabalhadores alemães, portugueses, espanhóis e italianos, como “braços para a lavoura” (2001, p. 20)

Mas no contexto em que os imigrantes foram chegando tornou-se necessário que se inserissem nos paradigmas sobre a identidade nacional que estavam sendo construídos no Brasil.

No que diz respeito a imigração ucraniana no Paraná, segundo Boruszenko, pode-se dizer que os imigrantes chegaram em três etapas distintas:

A primeira, que data do final do século XIX, foi feita por lavradores que imigraram da Galícia e de Bukovina, leste da Europa, por razões sócio-econômicas; a segunda se deu por questões políticas, quando, no início dos anos 20 (século XX), a Ucrânia Ocidental foi posta sob a soberania da Polônia, fato que ocasionou um grande êxodo de ucranianos para os países das Américas, vindo uma parte para o Paraná; e a terceira, que se constituiu no maior movimento migratório ucraniano, aconteceu após a Segunda Guerra Mundial, quando mais de duzentos mil ucranianos vieram para países americanos, sendo que de novo foi o Paraná o Estado preferido por eles (1995, p. 12).

Em Prudentópolis, “os ucranianos chegaram no dia 16 de abril de 1896 em carroças, instalando-se provisoriamente em barracas até serem encaminhados para seus lotes de terra” (ZAROSKI, 2001, p. 24). Segundo dados do IBGE (2007) o território do município é de 2.307,897 km de superfície e sua população total é de aproximadamente 48.852 habitantes, sendo que aproximadamente trinta mil residem na zona rural. Apesar dos censos oficiais serem incompletos, cerca de setenta e cinco por cento da população são descendentes de ucranianos, ou seja, estes constituem a maioria da população do município.

Como relata Zaroski (2001, p. 11) os ucranianos chegaram à vila de São João de Capanema (Prudentópolis), “em carroças” através do serviço migratório do Paraná. Instalaram-se provisoriamente em barracas junto à vila, pois nesse período o governo estava fazendo a demarcação de lotes de terras para os imigrantes serem instalados.

Pode-se perceber através dos descendentes de ucranianos que sua cultura contém elementos de tradições vindas da Ucrânia, mas

também que tiveram que estabelecer adaptações e simbiose com outras culturas locais.

Há indícios de que, pelas dificuldades de comunicação, e possivelmente pela falta de sacerdotes, os descendentes solicitaram sacerdotes ucranianos. Segundo Burko:

E eis que chega, em junho de 1897, o primeiro missionário da Ordem de São Basílio o Grande, o Revmo. Pe. Silvestre Kizuma. Parte ele de Leópolis aos 11 de maio de 1897 e chega ao Brasil com o navio “Córdoba”, no mês seguinte. Aos 21 de junho já se encontra em Curitiba, no Paraná, onde passa como ele mesmo escreve (...) nove dias confessando os fies, desde a madrugada até alta noite. Estes acorriam, com lágrimas de alegria nos olhos, de todos os recantos do município (1963, p. 63).

De acordo com Burko a chegada de um sacerdote ucraniano, no município de Prudentópolis, também ocorreu no ano de 1897. Pode-se perceber que a Igreja teve uma preocupação em se fazer presente junto a estes imigrantes. Observa-se que a religião tem papel importante para os descendentes de ucranianos, isso devido a permanência de rituais religiosos, práticas devocionais, manutenção de Igrejas, como também a permanência de um calendário litúrgico próprio da cultura ucraniana.

Por outro lado, é possível perceber que a Igreja Católica de Rito Ucraniano investiu na cidade de Prudentópolis por meio da construção de Igrejas, seminários e conventos. A cidade se tornou importante para a própria manutenção desta Igreja e suas estruturas, provavelmente pelo grande número de imigrantes que se estabeleceram neste local.

As tarefas dos sacerdotes nos primeiros anos após a imigração eram bem complexas. Cabia a ele catequizar, batizar, preparar para a primeira comunhão, realizar casamentos, rituais fúnebres, bem

como confortar os familiares do falecido com o apoio espiritual, entre outras tarefas:

percorria (...) em busca de outras almas para levar-lhes o conforto da religião e a renovação da vida pregando por toda parte, confessando celebrando o santo sacrifício da missa e prestando outros serviços pastorais. (BURKO, 1963, p. 64).

Sem dúvida, houve necessidade de sacerdotes ucranianos pela dificuldade de comunicação com os padres brasileiros, no entanto, não é descartada a ideia de que a preferência pelos padres ucranianos possa ter sido uma estratégia para manter sua identidade.

O emaranhado histórico-social que os imigrantes ucranianos encontraram no Brasil exigiu deles que continuassem a reestruturar seus costumes, o que implicou muitas vezes, em certa resistência à cultura local. Mas não isso não significa que estes imigrantes não modificaram sua cultura.

Considerando que se tratava de um grupo estrangeiro, e que tudo lhes era desconhecido e aparentemente adverso, a segurança e manutenção de seus valores socioculturais poderiam ser a princípio considerados mais importantes do que a questão econômica. Desse modo esta tentativa de manutenção seria um dos fatores responsáveis pela sobrevivência da cultura ucraniana na cidade de Prudentópolis.

Por outro lado, a forte presença da Igreja Católica de Rito Ucraniano mostra que houve uma instituição que tinha como objetivo a manutenção desta cultura. Neste sentido a cultura ucraniana foi sendo construída e gestada por intermédio da Igreja.

Os problemas que surgem então se referem às lutas de representação, de acomodação e de oposição, naturais ou instituídas, logo, uma das preocupações que passa a vigorar é com o modo como os

signos são concebidos e produzem novos significados, o modo como as práticas são apropriadas e representadas, as estratégias para certo reconhecimento ou valorização de uma identidade específica. Então a constatação é a de que as apropriações entre os diferentes grupos nunca ocorrem de forma totalitária e igualitária, pois, são acompanhadas de implicações, de situações, de interesses, de um contexto específico o qual os historiadores da cultura devem ficar atentos.

Segundo Burko (1963), a religião fazia parte da vida dos imigrantes ucranianos. Para ele a religiosidade é um fator importante da cultura. Quando observarmos as colônias do interior de Prudentópolis, logo se constata que em todas as “linhas” ou colônias, existem construções de Igrejas com base na arquitetura bizantina. Essas inúmeras igrejas construídas podem ser atribuídas à religiosidade, à devoção, à valorização dos rituais e tradições pelos descendentes de ucranianos. Mas também podem ser fruto do trabalho da Igreja que buscou manter esta religiosidade.

Pode-se perceber a presença de práticas religiosas também no cenário fúnebre entre os descendentes de ucranianos. Desse modo a Igreja tem uma presença no cotidiano desta população, buscando se inserir e se manter necessária a esta população. Um desses momentos de se fazer presentes é diante da morte. Por meio dos rituais que perpassam todo o velório, o enterro, as missas de homenagem percebe-se a presença da Igreja de modo marcante. Conforme Gomes:

(...) as opiniões religiosas não têm uma incidência unicamente sobre a busca de sentido para a existência, mas a têm igualmente sobre os comportamentos, ordenando toda a vida do homem crente, inclusive suas práticas sociais(...) (2002, p 17).

Ao morto são atribuídos valores e méritos decorrentes de sua participação na Igreja Católica de Rito Ucraniano. O seu vínculo

com a Igreja e suas contribuições com o grupo religioso traz a possibilidade de que seja homenageado e valorizado. Para a Igreja este é um meio de incentivar a participação em seus rituais, pois se atribui uma recompensa após a morte aos que frequentam a Igreja e suas práticas, a recompensa é a vida eterna, ou seja, o paraíso.

A CULTURA

Para se compreender as representações sobre a morte na cidade de Prudentópolis, o conceito de representação de Roger Chartier é essencial. Este conceito inseriu-se no campo da História, mais especificamente no da História Cultural, a partir da década de 1970 e tornou-se imprescindível. Pois, permitiu que se estudasse a cultura partindo, fundamentalmente, dos códigos, símbolos, manifestações e práticas individuais ou coletivas dos povos.

Roger Chartier, um dos mentores da História Cultural, denota a identidade e a representação como conceitos fundamentais para a compreensão dos indivíduos e os grupos em suas acepções culturais, referentes às práticas, e sociais, referentes às relações. Pela identidade permeiam questões como a endoculturação, a aculturação e o etnocentrismo, tais questões são fundamentais para a reflexão sobre a formação de uma sociedade, por exemplo. A endoculturação consiste num processo de aprendizagem sócio cultural em que há uma interiorização e compartilhamento de características que se efetivam num determinado ambiente social e cultural.

A concepção de etnocentrismo se vincula ao conceito de representação apresentado por Chartier em suas considerações sobre a re-

lação do homem ou do grupo com o seu mundo social, esta relação se refere à práticas:

Práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exhibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (1991, p. 183).

O conceito de representação é revalorizado porque é concebido como o principal conceito para auxiliar na compreensão das práticas e até mesmo da própria estrutura. Estas práticas, as quais Chartier afirma que:

São carregadas de sentido e podem revelar um estatuto, uma posição, bem como, marcarem de modo visível a existência de um grupo, de uma comunidade, ou da classe. Neste sentido, as práticas visam a fazer reconhecer uma identidade social e, portanto, também são construtoras do próprio mundo social (1991, p. 183).

Desse modo se faz necessário pensar o mundo como representação, pois:

As representações do mundo são os componentes da realidade social. As relações econômicas e sociais não são anteriores às culturais, nem as determinam; elas próprias são campos de práticas culturais e produção cultural, o que não pode ser dedutivamente explicado por referência a uma dimensão extracultural da experiência (1991, p. 183).

Tal concepção é relevante para se compreender como a partir de algumas variáveis uma sociedade se sobrepõe, determina, classifica e subordina outra a uma condição inferior. A maneira como isso ocorre é possível de ser observada, em um discurso, por exemplo, seja este de ordem social, política ou cultural.

A partir da metade do século XX, os historiadoresse apropriaram de novos conceitos por meio de uma releitura de alguns estudiosos das áreas de Ciências Humanas, como por exemplo, a an-

tropologia. Segundo Pesavento, “a cultura é ainda uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica” (p.15). De acordo com Falcon,

(...) embora os historiadores utilizem o conceito de cultura, toda vez que o utilizam em seus textos, às chamadas manifestações culturais, nem sempre refletem sobre tal conceito. Hoje, porém, eles já admitem que a palavra “cultura” não possui qualquer transparência de significação. Desse modo, a concepção de cultura pode ser evocada tanto no sentido antropológico dado pelas ciências sociais, como no sentido subjetivo (2002, p. 12-15).

A cultura é um elemento que requer mais interpretação do que explicação, um empreendimento sem fim, que o fato de pensá-la, questioná-la supõe enriquecimento e modificação. Nessa perspectiva, entende-se que a cultura está num constante processo de transformação e agregação. Thompson (1998) também introduz uma visão da cultura enquanto campo de significados que estão em movimento e que são construídos a partir de conflitos sociais ou diante da emergência de novas realidades. A cultura nunca se encontra em estado puro, está sempre sendo construído nas relações sociais.

Entretanto, o presente trabalho apoiou-se com mais afinco aos rituais culturais que são realizados em memória dos antepassados descendentes de ucranianos. Parte-se do princípio, de que não cabe ao historiador julgar a veracidade dos fenômenos religiosos, mas sempre levar em consideração a distinção entre lugar social e epistêmico do historiador, entre as suas convicções religiosas e os objetos teóricos com os quais tem de lidar.

REPRESENTAÇÕES DA MORTE NOS JORNAIS PRÁCIA E MISSIONAR

A análise das notas com anúncios de falecimentos impressos na revista “Missionar”, (Missionário) de periodicidade mensal, e do jornal Praciá, (Trabalho) publicado bimensalmente, foram significativas. São publicações efetuadas em Prudentópolis pelos padres Basilianos os quais procuram manter suas tradições, culturas, religiosidade e idioma. Ambos, Missionar e Praciá possuem páginas que são destinadas a noticiar os falecimentos dos que fazem parte da comunidade de descendentes ucranianos.

O discurso em relação aos falecidos destaca minuciosamente a vida religiosa que a pessoa teve, ou seja, essas publicações são voltadas aos fiéis que tiveram uma relação estreita com a igreja e a comunidade. São descritas detalhadamente, todas as suas virtudes, suas origens, onde e como viveu, se teve filhos, como os mesmos foram educados, suas devoções e sua vida voltada à Igreja. Todos esses dados são repassados ao Jornal “Prácia” através da família e/ou amigos. O discurso que o Jornal enaltece dá ênfase aos aspectos religiosos, às crenças e hábitos cultivados pela fé católica.

Conforme relatos do Padre Tarcisio Zaluski, “a função do Praciá não é apenas levar a palavra de Deus a seus fiéis, mas também manter seus costumes e seu idioma.” (Jornal Praciá s/d) Para Zaluski, esses jornais eram escritos com o intuito de manter a fé, os costumes religiosos, para que dessa forma, a cultura ucraniana não desaparecesse.

Devido ao fato de que haviam poucos padres ucranianos em Prudentópolis no início da imigração, a Igreja percebeu a necessidade de manter outros laços com os imigrantes e descendentes e desse modo criou o Jornal Prácia. Este passou a ser outro meio de fazer chegar a voz da Igreja até a população de Prudentópolis. “No começo tivemos

apenas cinco padres ucranianos no Brasil, eram poucos, então fundaram a revista *Missionar*, que era mensal, para se ter uma orientação do rito (Padre Kupicki – Entrevista, 2009).

O *Jornal Prácia* serviria para descrever as práticas pastorais, bem como orientar de forma religiosa seus imigrantes. “O *Jornal Prácia* é um material muito completo, sempre quando procuro informações sobre acontecimentos religiosos, fico horas pesquisando os jornais, e se não tiver nada no *Prácia*, (...) Ah, não vai ter em nenhum outro lugar.” (Padre Kupicki – Entrevista, 2009). Percebemos o valor agregado pelo padre ao jornal. Dessa forma a Igreja católica também se mantém presente, se fazendo ouvir, criando suas representações através dos discursos feitos nos jornais. Dessa forma as atividades e as informações do seu país de origem estavam sempre sendo repassadas. Percebe-se desse modo como a Igreja estava preocupada em se aproximar dessa população por meio da idéia de manter laços culturais com a Ucrânia.

Desse modo os jornais podem ter colaborado na manutenção de traços culturais, principalmente no sentido religioso. Sendo que os *Jornais Prácia* e *Missionar*. encontram-se em plena atividade funcional, trazendo as informações a seus descendentes de ucranianos, e também as orientações religiosas a seus devotos.

A gráfica Prudentópolis foi fundada pela Associação de São Basílio Magno em 1911, a gráfica inicialmente conhecida como Tipografia, foi criada para atender à trabalhos internos da Associação e da comunidade local, imprimindo também os *Jornais Missionar* e *Prácia* em língua ucraniana, uns dos mais antigos do país com vinculação internacional para a comunidade ucraniana. Em 1952, para atender as necessidades da cidade de Prudentópolis e dos municípios vizi-

nhos, a “Tipografia” iniciou atendimento externo, mudando para o nome de “Gráfica Prudentópolis”.

RITUAIS FÚNEBRE NO OLHAR DO PADRE UCRANIANO

Observa-se entre os descendentes de ucranianos no município de Prudentópolis, uma certa diferença no que diz respeito ao “Dia de Finados”. Para eles o dia de lembrar-se de seus antepassados se faz uma semana depois da Páscoa, em função de um calendário próprio do rito ucraniano.

Segundo Zaluski (Jornal Praciá s/d), os rituais ucranianos são mais extensos. “Costuma-se visitar os cemitérios uma semana depois da Ressurreição, até a Assunção de Cristo, que dura quarenta dias, eles vão levar aos falecidos a mensagem de Ressurreição, isso é muito bonito.” Usa-se durante esse período a frase: “Chrestos Vosces”, que significa “Cristo ressuscitou dos Mortos”. E se responde: “Voistenos Vosces,” Que compreende: “Sua morte trouxe a vida aos mortos.”

Muitos cantos foram traduzidos para o português, pois se tem grande importância em velórios a realização de inúmeras cantorias, “zapormecha” são canções pelos falecidos, os quais são especiais para o momento fúnebre, pois apresentam significados tradicionais e culturais. Analisamos assim se continuam sendo os mesmos ou se com o decorrer do tempo também foram modificados. Segundo Kupicki são usadas melodias apropriadas para essa ocasião, geralmente são melodias tristes. Há diferenças entre os cantos.

Os moradores da área rural de Prudentópolis geralmente costumam fazer guarda, (linguagem popular) que significam que param

seus trabalhos e participam dos velórios durante o dia e toda a madrugada, fazendo orações e cantorias especiais para esse momento: “Sempre quando morre alguém da nossa comunidade, em respeito ao falecido e a seus familiares, eu mesma em alguns velórios passei a noite em claro. Há alguns velórios que oferecem pinga, e um banquete” (Grechenski, Entrevista, 2009).

Segundo a cultura ucraniana, as orações e cantos ajudam a alma subir aos céus mais facilmente. Mas para Kupicki, o essencial seria que os fiéis fossem ao velório rezar um terço, e posteriormente voltassem à missa, pois esses banquetes servidos nos velórios geralmente nos interiores do município, são acompanhados com bebidas alcoólicas. Segundo relatos do padre Zaluski:

(...)quando as pessoas chegam ao velório, primeiro elas rezam um Pai Nosso e uma Ave- Maria, somente depois é que dizem aos demais presentes no velório: “Louvado Seja Nosso Senhor Jesus Cristo”. Essa atitude demonstra respeito para com o falecido. (Zaluski, Entrevista, 2009)

Também faz parte da cultura dos descendentes de ucranianos colocar junto ao falecido um terço, sua aliança de casamento, se a pessoa for casada, lembrança da primeira comunhão, a medalha do apostolado de oração e outros pertences religiosos da pessoa. Esse hábito cultural é explicado em razão a devoção dos fiéis, para que esses objetos lembrem da fé que o falecido teve, e que outras pessoas se espelhem em seu modelo de vida cristã. Kupicki relata esse fato comumente entre os descendentes de ucranianos: “hoje em dia as pessoas costumam colocar os objetos de devoção dos falecidos, antigamente o costume era de colocar objetos de trabalho, como o facão, a foice (Zaluski, Entrevista, 2009)”. Esses objetos representam a força de trabalho, que na época era grande o numero de tra-

balhadores que moravam no interior e que dedicavam seu trabalho à agricultura.

Compreendemos que o padre ao fazer menção ao “costume” está se referindo ao “povo”. Refere-se naquilo em que se representa ao coletivo. A cultura para ele está representada pela Igreja.

E como forma de aviso à comunidade de que ocorreu um falecimento de um membro da comunidade toca-se o sino da igreja. Se a pessoa falecida for um membro ativo na Igreja o toque do sino se dá de forma mais demorada. Percebem-se as diferenciações da cultura no tocar do sino.

As velas também atribuem um valor de crença na ressurreição dos mortos para os descendentes de ucranianos. Acredita-se que a luz irá iluminar a passagem para a vida eterna. Pode-se dizer, que durante todo o ano os antepassados são lembrados, pois tem-se o hábito cultural de sempre levar velas nos túmulos dos falecidos. Encontramos tal afirmação nas palavras de Kupicki: “Disse Jesus: Eu sou a Luz do mundo e ele é a luz celeste e eterna. O inferno é as trevas. Joga as trevas ao fogo eterno, haverá choro e ranger de dentes: sofrimento” (Kupicki, Entrevista, 2009). Acredita-se que com a luz, a alma vai viver na Luz Eterna que é Cristo.

O pão também tem um significado cultural no ritual fúnebre. Significa a vida. Normalmente, coloca-se na mesa central da Igreja três pães, que simbolizam a Santíssima Trindade. Posteriormente são distribuídos para os fieis, em sinal de esperança em Vida após a morte. Geralmente se faz a distribuição do pão no 7o dia do falecimento. “O pão significa vida, assim como o corpo de Cristo, a santa hóstia.” (Grechenski, Entrevista, 2009)..

As flores também atribuem um valor cultural nos rituais, simbolizando a crença de vida após a morte. Com base nisso, constata-se que os ucranianos ligam natureza e religião e assim dão ritmo ao seu dia a dia e seguem um calendário específico, onde se percebe singularidades até mesmo nos dias em que são provenientes de lembrar-se de seus falecidos, pagando missas pelas almas do purgatório, levando levadas e flores em seus túmulos:

Eu acredito que o mais importante não é acender velas ou levar flores, porque velas se acabam e flores murcham. O mais importante é estar sempre rezando pelos nossos falecidos, nunca esquecer deles. Mas apesar disso eu sempre mantenho o túmulo de meus falecidos bem bonito (Kupicki, Entrevista, 2009).

Diante dessa afirmativa podemos concluir que apesar de ter-se a cultura de levar velas e flores, nesse caso as flores e as velas vem representar o belo, a representação de que seus familiares nunca esqueceram de seus falecidos. Para Kupicki:

Examinando a lei da vida, há sempre uma sequência, há sempre uma regra, e a vida humana também, e isso pode ser uma cópia de que será lá em cima. Teorias não são verdades absolutas, “evolução” é teoria, mas a base é a criação, observando a natureza podemos ver o pernilongo, tão pequeno, mas que o homem jamais conseguiu copiar algo igual. As flores são obras de artista extra-terreno. A flor é embelezamento, é uma obra-de-arte, e a semente irá dar a continuidade (Kupicki, Entrevista, 2009).

A partir das entrevistas feitas com o Padre Atanásio Antonio Kupicki, por meio de suas concepções, foi possível tirar algumas conclusões. Em geral os familiares lembram-se de seus falecidos durante o ano inteiro, por isso é comum sempre orar pelos falecidos, pagar missas em intenção à sua salvação, acender velas e levar flores até seus túmulos.

As Babas costumam rezar o terço em memória de seus falecidos lá sentadas nos bancos nos cemitérios. Quando você tem um problema é

muito bom você rezar pelas almas. Eu lembro que num tempo de seca, eu fui até ao Cruzeiro, e pedi para as almas ajudar a chover, e a tarde choveu... É muito bom rezar pelas almas.⁵³

Aqui entra outro elemento importante, a súplica pelas almas. Os descendentes ucranianos na perspectiva de que são influenciados pelo discurso da igreja e por meio de suas próprias representações acreditam que “pelo fato delas estarem nos céus, podem ver tudo, inclusive cuidar de nós.” (Grechenski, Entrevista, 2009). Essa é a provável razão de confiarem sua proteção às almas.

Mas segundo Kupicki, há também as almas ruins, “Várias vezes as almas ruins vieram a noite enquanto eu estava dormindo, e então eu rezava três ave-marias, e elas vão embora.” (Kupicki, Entrevista, 2009). As almas consideradas “ruins” são aquelas almas que ainda não pagaram seus pecados, ou seja, ainda precisam de oração, e cabe ao fiel rezar por elas: “Ficam entre nós a fim de que oremos por elas, para que assim possam descansar em paz” (Kupicki, Entrevista, 2009). Dessa forma foi possível analisarmos como a Igreja realiza os rituais fúnebres e continua a reatualizar os mesmos diante das necessidades da atualidade.

FUNERAL NO RITO CATÓLICO LATINO

Para entendermos as diferenças existentes diante da cultura de um não-ucraniano, foi preciso entrevistar um padre do rito latino. A entrevista foi realizada com o pároco da Igreja Matriz São João Batista, o Padre Francisco de Assis, que atendeu a todas as nossas expectativas.

A primeira questão levada a ele foi se há diferenças entre os ritos, e segundo ele há muitas diferenças, e os diferentes ritos dos funerais

exprimem o caráter da morte cristã e respondem às situações e tradições de cada região. O *Ordo exsequiarum*, que significa os rituais das exéquias, da liturgia romana propõe três tipos de celebração dos funerais, correspondendo aos três lugares onde acontece: a casa, a Igreja e o cemitério, de acordo com a importância que a família atribui aos hábitos culturais.

Aos familiares do falecido procuram-se lhes dar o acolhimento da comunidade estes são acolhidos com uma palavra de consolação. No entanto busca-se também passar aos fiéis presentes a perspectiva da fé em Cristo ressuscitado. A palavra dita nessa ocasião fúnebre, exige uma preparação bem atenciosa, a homilia em especial deve evitar gênero literário de elogio fúnebre, e sim iluminar o mistério da morte, com a luz que é Cristo Ressuscitado.

A diferença que há no discurso sobre a morte, pois de acordo com Assis, não se tem a prática de ressaltar a vida do falecido, fato comumente entre os descendentes de ucranianos. O padre nos explica que o fato de não enfatizar a vida do falecido se dá em razão de que na Assembleia podem estar presentes fiéis pouco assíduos à liturgia e também amigos do falecido que não sejam cristãos. Assim segundo Assis:

Em geral costuma-se levar algum objeto que represente e recorde a missão cumprida, torna-se assim viva a memória, modelo e testemunho de vida digna neste mundo e por isso merecedora da eternidade. É interessante lembrar aquilo que a pessoa era, por exemplo, no campo usam bastante ferramentas de trabalho representando sua vida ligada ao campo, livros quando a pessoa era educadora e assim por diante, muitas vezes as pessoas querem fazer discursos, mas aí é só recordação (Assis, Entrevista, 2009).

Diferentemente dos descendentes de ucranianos que realizam seus rituais fúnebres carregados de rituais e simbologia, a Igreja la-

tina não acompanha com muitos símbolos o ritual fúnebre, usa-se somente objetos que representam seu trabalho, água benta e incenso. Isso por que a Igreja Católica modificou a liturgia após o Concílio Vaticano II, porém a Igreja Ucraniana que também é Católica teve liberdade de manter suas tradições.

Outra diferença que Assis evidencia é em relação à prática litúrgica realizada no cemitério. Essa prática pode ser realizada pelos ministros. Eles são preparados para realizar o cerimonial e também confortar a família:

Para os latinos, os leigos, que são chamados de “ministros da Esperança” são preparados para dar os sacramentários, eles tem a função de fazer as orações durante a guarda. A questão é que geralmente os padres tem outros afazeres depois da missa, e os ministros eles tem mais tempo de estar fazendo um cerimonial mais atencioso aos familiares do falecido no cemitério, mesmo que o sacerdote não esteja presente, se o povo tem o costume de fazer celebração faz-se com os ministros que também já estão preparados. Também costuma-se rezar pelos que sofrem, a fim de que tenham o conforto da fé. Os ministros refletem com a palavra sobre a morte, a missão e compromisso cristão de cada um de nós (Assis, Entrevista, 2009).

Desse modo fica evidente as diferenças entre os rituais fúnebres da Igreja Católica de Rito Ucraniano e da Igreja Católica de Rito Latino. Tais diferenças foram importantes frisá-las para que houvesse um melhor entendimento em relação a cultura ucraniana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para os descendentes de ucranianos, além de conter uma série de rituais, geralmente cabe ao sacerdote realizar esse cerimonial, por ter-se poucos diáconos que auxiliam os padres e que estejam preparados para ajudá-lo, e que geralmente os fiéis tem preferência pelos sacerdotes. Mas segundo Kupicki, as pessoas também podem rezar

o Parastás, quando o padre não está presente, porém, muitas vezes o Parastás é substituído pela reza do terço: “meu dido também ajudava o padre a rezar o Parastás, quando tinha pouco padre.” (Kupicki, Entrevista, 2009). A substituição do Parastás pelo terço justifica-se pela praticidade. Todos podem participar, sem precisar do auxílio de livros, como é o caso do ritual do Parastás.

Seria bom se voltasse a rezar o Parastás como antigamente, porque senão o povo vai esquecer o resto que ainda tem, mas ele foi substituído pelo terço, por coisas mais práticas, que todos podem rezar, tanto em ucraniano como em português (Kupicki, Entrevista, 2009).

Foi possível observar nos depoimentos do padre Kupicki, que o ritual do Parastás, por ser considerado o mais complexo, sofreu algumas modificações, mesmo que para ele não tenham-nas ocorridas. A partir do momento que a missa começa a ser rezada também depois do meio-dia, ela vem substituir o Parastás:

A missa geralmente dura em torno de quarenta minutos, o Parastás também, mas a missa para as pessoas tem muito mais valor. O Parastás não foi cancelado, pois não adianta exigir se as pessoas já não têm muito conhecimento (Kupicki, Entrevista, 2009).

O padre admite que os significados dos rituais, muitas vezes, não são compreendidos. Kupicki justifica que muitos dos rituais fúnebres que hoje não se realizam mais, é devido ao fato de que: geralmente quem leva os caixões é a funerária, então já não se usa mais fazer alguns rituais, como por exemplo, antigamente costumava-se bater o caixão no chão três vezes como sinal de despedida, e para que o falecido fosse com Deus e não voltasse mais.

Podemos concluir então, que muitos valores atribuídos à morte sofreram mudanças e rupturas com o passar do tempo. Essa nova forma de encarar a morte se dá devido ao processo de racionalização

e de individualização. As mudanças ocorrem de forma muito lenta, que muitas vezes são difíceis de serem percebidas.

Assim, diante da importância que representa a discussão em torno da questão da morte na atualidade, creio que essa pesquisa poderá trazer mais uma contribuição significativa ao saber acadêmico, reconhecendo, entretanto, suas limitações e suas continuidades.

Em outro prisma, a temática dos rituais fúnebres pode ser vista como elemento de grande importância para os que vivenciam essas práticas, ou seja, para os descendentes de ucranianos. Mas não há como negar que os imigrantes ucranianos têm cultura e raízes sólidas e constantemente colocam em prática os rituais, os quais são fundamentais na constituição de uma identidade étnica e religiosa.

FONTES

ASSIS, Padre Francisco, Entrevista concedida a Juliane Martenovetko em dia 27/05/2009.

GRECHENSKI, Cecília., Entrevista concedida a Juliane Martenovetko em dia 17/02/2009

KUPICKI, Padre Atanásio Antonio. Entrevista concedida a Juliane Martenovetko em 24/04/2009.

ZALUSKI, Padre Tarcisio. Entrevista concedida a Juliane Martenovetko em dia 01/12/2008.

ZALUSKI, Padre Tarcisio. Jornal da Paróquia Ucraniana, S/D.

BIBLIOGRAFIA

ARIÉS, Philippe. **História da morte no Ocidente**, Tradução: Priscila Viana de Siqueira, Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BRUSZENKO, Oksana. **Os ucranianos**. 2 ed. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, 1995. v.22.

BURKO, Valdomiro. **A imigração ucraniana no Brasil**, 2º edição. Curitiba: OSBM, 1963.

CERTEAU, Michel de, **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer, Tradução de Ephraim Ferreira Alves, 10º ed. Petrópolis, R.J, Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger Chartier. “O Mundo como representação” , *In. Estudos Avançados*, vol.5, nº11, São Paulo: Jan/Abril, 1991.

CORTEZE, Dilse Piccin; FONTANA, Clair. **A superioridade étnica e os fatores do sucesso da região colonial italiana do Rio Grande do Sul: mito e história.** Passo Fundo: UPF, 2004.

FALCON, Francisco. **História Cultural:** uma nova visão sobre a sociedade e a cultura, Rio de Janeiro: Campus, 2002.

GAARDER, Hellern; NOTAKER, H. **O livro das religiões**, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GOMES, Francisco José Silvas. A religião como objeto da História, *In: VIII Encontro Regional de História – Vassouras 1998*, Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad: 2002.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. *In: Ciro Flamarion Cardoso e Ronaldo Vainfas. Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*, Rio de Janeiro: Campus, 1997.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional. Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil.** São Paulo: Editora Unesp, 2001.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral.** São Paulo: Loyola, 2000, 25-27.

PESAVENTO, Sandra Jatahy Pesavento. **História e história cultural**, Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PIMENTEL, Gláucia Meister. **Esses maravilhosos imigrantes, nossos avós**, Curitiba: Editora Paranaense, 1998.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em Comum.** São Paulo: Cia das Letras, 1998.

VOVELLE, Michel Vovelle. **Imagens e imaginário na História. Fantasma e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX**, Tradução Maria Julia Gold Wasser. São Paulo: Ática, 1997.

ZAROSKI, Nelson Gilmar. **A utilização do tempo pelos imigrantes ucranianos de Prudentópolis 1940-1960**, Curitiba: Gráfica Prudentópolis, 2001.

CAPÍTULO 7

FEMINILIDADES E MASCULINIDADES NOS RITUAIS FÚNEBRES DO SÍTIO CABECEIRAS, BARBALHA-CE

Emmanuela Harakassara Rodrigues de Lima (UFSC)

Os historiadores se debruçam sobre a morte como objeto de estudos desde meados do século XX. Não seria exagero afirmar que trabalhos acadêmicos de muitos autores atuais, de alguma maneira, implicam um contato com a morte e os mortos, ainda que eles não se concentrem diretamente nessa temática e, portanto, não façam dela o seu *leitmotiv*. Feita essa observação, cabe uma pergunta: até que ponto aquele que questiona um documento produzido outrora não estará a conversar com os mortos?

Para os que abraçam o tema como objeto de investigação científica - ainda que, frequentemente, em muitas culturas, o assunto esteja envolto em uma atmosfera de tabu e mistério -, de certo, já se depararam com um vigoroso leque de fontes e possibilidades.

A morte, enquanto fenômeno biológico, é inesperada e inevitável, porém foi transformada em um rito sociocultural ao qual os indivíduos são condicionados, até mesmo para sua chegada. Essa

finitude pode ser “mitologizada” pela crença de uma outra vida. A ideia de tomar a morte como uma forma de viagem é uma das atitudes mais antigas e comuns dos humanos para enfrentarem o fim da vida. Não obstante, tentamos afastar a ideia da morte do nosso convívio reprimindo-a ou aceitando a crença inabalável da imortalidade (ELIAS, 2001).

É notável, dentro das religiões ocidentais, a crença na existência de uma vida após a morte. A morte, no contexto religioso, é entendida como uma viagem, uma passagem para a outra vida, uma espécie de finar-se que, em última análise, não representa uma real ruptura com a existência. Inversamente, tem o sentido de continuação. Nessa perspectiva, receber um sacramento, um ritual, orações ou missas tornou-se uma “intervenção” ou, como os religiosos costumam chamar, uma “intercessão” em nome do moribundo (KELLEHEAR, 2016). No curso desse processo, em que as duas pontas do fio parecem se desprender, essa interposição cerimonial aparenta ter o poder sobrenatural de uni-las em meio à inevitável passagem, constituindo, de certa maneira, o que Ladurie (2008) nomeou de “sociabilidade do falecimento”.

Novos e velhos rituais vão sendo reordenados e readaptados com o passar dos anos. O grande clássico de Philippe Ariès (2014), *O homem diante da morte*, explicita bem esse jogo de permanências e mudanças. A preocupação com a salvação da alma e a “necessidade de facilitá-la por meio de ritos religiosos existiam, pelo contrário, nas religiões de salvação; como os mistérios dionisiacos, o pitagorismo, os cultos helenísticos de Mithra e de Isis” (ARIÈS, 2014, p. 194).

É fato que se trata de uma discussão que é viva e não pode ser engessada, até porque estamos diante de uma questão que acompanha a humanidade, tal a sombra ao corpo, há milhares de anos e diz respeito não a esse ou aquele povo, mas, ao contrário, mergulha na alma social de uma infinidade de povos ao longo do tempo e, portanto, faz a sua jornada nos interstícios da história. Acontece que esse patrimônio da humanidade, como todo bem simbólico, não é apropriado do mesmo do modo e independentemente do tempo e do espaço. Da mesma maneira, a produção de materiais teóricos que buscam atribuir sentidos a esses fatos não se desenvolveram em ritmo análogo.

No Brasil, a título de ilustração, os estudos da temática em tela ganharam bastante espaço na escrita sócio-histórica nos últimos decênios, e um exemplo que evidencia esse traço antes citado é o trabalho de João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX* (REIS, 1991). Ao analisar a “Cemiterada”, que ocorreu na Bahia, o autor demonstrou que a revolta que abalou as bases de Salvador em 1836 foi um episódio que teve como motivação central a defesa de concepções religiosas acerca da morte, dos mortos e dos ritos fúnebres (REIS, 1991, p. 04).

Dentro de igual horizonte perspectivo, com efeito, insere-se o trabalho de Cláudia Rodrigues, *Nas fronteiras do além: A secularização da morte no Rio de Janeiro (Séculos XVIII e XIX)* (RODRIGUES, 1997), que, baseado em uma variedade de fontes impressas e manuscritas, constituídas por crônicas, relatos de viagem, correspondências eclesiásticas e administrativas, além de registros paroquiais, permitiu a

essa autora reconstruir como, naquele momento, as questões da morte “eram enfrentadas pelos cariocas” (RODRIGUES, 1997, p.12).¹

Feitas essas rápidas anotações da historiografia brasileira, cabe aqui estabelecer nexos entre as perspectivas teóricas, até agora examinadas, e o exercício das práticas e tradições mortuárias no âmbito da região caririense, epicentro de nossas inquietações científicas e atenções investigativas.

No Cariri cearense, as práticas fúnebres, tais como as conhecemos hoje em nosso imaginário fortemente ocidentalizado, estão presentes desde o século XVIII, período de sua colonização. Com base no nível atual das pesquisas, sabe-se que as missões capuchinhas, empreendidas no período citado, representaram o impulso primário na constituição do imaginário da morte e da religiosidade na localidade. Os capuchinhos eram conhecidos pelos duros sermões sobre o fogo do inferno e os tormentos purgatoriais, onde as almas dos pecadores se encontravam (PAZ, 2011). Essa cosmovisão, em que o imaginoso e o fantástico se articulam ao medo e ao terror, em larga escala, fundamenta a figuração da morte na tradição que anima grupos de penitentes cuja existência se liga ao trânsito e ocaso da vida e que, de um modo ou outro, está relacionada aos atos funéreos.

Notoriamente, esse é um fator importante com vistas a oferecer uma primeira panorâmica da gênese de um olhar mais recuado sobre a morte no território caririense, mas não o único.

Outro fator relevante na compreensão das práticas fúnebres no Cariri diz respeito às secas e epidemias que assolaram a região sul

1. Esses dois trabalhos foram citados a título de exemplo. Nos dias atuais há uma vasta discussão na historiografia brasileira voltada para essa temática.

cearense na segunda metade do século XIX. Na década de 1860, o cólera, que percorria o território brasileiro, chegara ao Cariri, causando pânico e morte. À época, despontou a figura do Padre Ibiapina² que, em sua atuação missionária e social pela região, estimulou o trabalho comunitário, a criação de casas de caridade e a instituição de cemitérios.

Envoltos por um cenário de secas constantes e de uma epidemia, é possível entrever como um discurso escatológico, em torno da ação divina perante o pecado, veio reforçar as pregações capuchinhas sobre a morte, o padecimento das almas no purgatório, o fogo do inferno e do paraíso. O que de certo modo contribuiu para instituir a ritualização desse fenômeno na região.

Posto isso, nos interessa analisar não o fenômeno da morte com todo seu feixe de complexidades, mas examinar, em especial, como são divididos e desempenhados os rituais fúnebres por homens e mulheres em uma fração do espaço caririense: o sítio Cabeceiras em Barbalha, Ceará.

As mulheres que moram nessa localidade aprenderam com suas ancestrais a entoar para os que morriam as canções de incelências.

2. Padre. José Antônio Maria Ibiapina (1806-1883) teve forte atuação social e missionária no Cariri e no Sertão em geral, construindo casas de caridade – onde órfãs e mulheres pobres eram educadas, seja para integrarem a congregação que o missionário buscava fundar, ou para formar boas esposas e mães – e fundando cemitérios, além de estimular o trabalho comunitário em uma época de secas e epidemias. “O trabalho realizado por Ibiapina no Vale teve, realmente algo de extraordinário: fundou uma congregação religiosa de mulheres, talvez a primeira do Nordeste, a qual, a despeito de sua ilegalidade canônica, constituiria um precedente importante na tentativa das futuras gerações eclesiais do Cariri para estabelecerem ordens genuinamente brasileiras. Com as suas casas de caridade, difundiu, no interior, as primeiras instituições educacionais para mulheres. Por fim, reuniu pobres e ricos no trabalho em comum pela glória de Deus e pelo progresso material do homem” (DELLA CAVA, 2014, p. 35).

Essas canções são orações cantadas em velórios, dedicadas à salvação das almas e, principalmente, ao culto dos anjos, crianças falecidas com menos de sete anos de idade. O sentido das incelências lembra, em parte, a prática das carpideiras que “manifesta-se através de gemidos rituais das filhas e das noras, pela sua mãe ou sogra, defunta, agonizante ou simplesmente ameaçada” (LADURIE, 2008, p. 295). Nesse caso, trata-se de uma tradição mediterrânea de ascendência comprovadamente pré-cristã, também presente na África e em agrupamentos indígenas da América dita pré-colombiana, em que o choro e o grito dessas mulheres funcionavam como uma convocação aos seus vizinhos, sempre solidários nessas horas.

A prática fúnebre de entoar as incelenças no Sítio Cabeceiras em Barbalha, Ceará, de remota origem, transmutou-se no grupo de Incelenças. Organizado no final dos anos 80 do século XX e, até então, administrado pelos agentes culturais da Secretaria Municipal de Cultura da cidade, o grupo foi formado com o objetivo de engrandecer as apresentações culturais da festa de carregamento e hasteamento do pau da bandeira de Santo Antônio, padroeiro da cidade. Também serviria como complemento a um outro grupo de religiosos daquela localidade, os Penitentes da Irmandade da Cruz, que já participavam desse evento desde o ano de 1973, o que já justifica a baliza inicial de tempo da nossa proposta.

A irmandade de Penitentes é composta somente por homens religiosos, que costumavam sair em passeata altas horas da noite e a se “disciplinarem” com chicotes em frente aos cruzeiros, ou seja, praticavam o autoflagelo em prol da remissão dos pecados humanos, que tanta ira causavam em Deus, e da salvação das almas. Os Penitentes também participavam dos velórios, cantando benditos para

os defuntos. Nesse mundo anticartesiano, conta mais sentir do que pensar e, em tal atmosfera, o canto é a manifestação mais candente do espírito que afasta o maléfico e proclama a crença no bem.

O problema-chave é que a destruição da vida e o sofrimento excessivo que esse fato provoca, contraditoriamente, parece não cessar a distinção que se traduz no peso que se atribui aos campos da feminilidade e da masculinidade. Não por acaso, Ladurie (2008) percebe um contraste entre masculino e feminino: “o tocar de sinos na aldeia não é o mesmo quando o cadáver é de homem ou de mulher” (LADURIE, 2008, p. 296). Não é de se estranhar, pois, se o gênero diz respeito as imagens construídas do masculino e do feminino na sociedade dos vivos, ele também o será reproduzido seguindo idêntica hierarquia no mundo dos mortos.

Essa linha demarcatória, alicerçada na vida e reproduzida e consumada na morte, em nosso enfoque, corresponde não apenas a uma conjectura de múltiplas vias, mas a um mirante de onde se vê melhor toda problemática que permeia o debate; debate esse que, em última hipótese, se manifesta de modo inequívoco nas categorias de masculinidades e feminilidades.

Desse modo, decorrem dessas propostas a compreensão da linha demarcatória que distingue os conceitos de sexo e gênero; linha que, decerto, norteia este trabalho. Dessa forma, compreendemos que “[...] o gênero está ligado a noções socialmente construídas de masculinidades e feminilidades; não é necessariamente um produto do sexo” (GIDDENS, 2005, p. 102). Considerando, por fim, que as relações sociais estão permeadas de signos de poder, pensamos nos estudos de Michel Foucault (1981), nomeadamente o que ele chama

de *biopoder*, no qual ele associa as categorias de nascimento, sexualidade e reprodução. Além disso, interessa-nos, partindo das categorias foucaultianas, examinar não o poder em si, como algo dado e fechado, mas as relações de poder que trafega pelas vias tortas do indivíduo e do mundo social.

GÊNERO E RITOS FÚNEBRES

Os ritos de passagem, separação ou agregação, na forma em que foram definidos por Van Gennep (1977), em algumas situações, são realizados apenas por mulheres; outros só por homens e também há os casos em que mulheres e homens “envolvem-se tanto nos cuidados para com o cadáver quanto nos rituais que possibilitam a presença de espíritos ancestrais no meio de seus descendentes” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 12).

Nessa mesma direção, Ladurie (2008) nos mostra em Montaignou que entre os Cátaros e Católicos existia “uma sociabilidade do falecimento, mas menos desenvolvida do que aquela que conhecerão as gentes da Provença do século XVIII. Esta sociabilidade acima de tudo é feminina” (LADURIE, 2008, p. 295), uma vez que

As mulheres em Montaignou, tal como noutros locais, parecem figurar ‘enquanto seres mágicos e menstruados...entre os agentes essenciais dos ritos funerários’. Elas velam o agonizante; na ausência do cangalheiro tem um papel capital no arranjo (sumário) do morto. (LADURIE, 2008, p. 296).

Entretanto, mesmo com toda essa relevância do gênero feminino com vistas à execução de determinados rituais fúnebres, Ladurie (2008), conforme antecipamos na seção anterior, percebe a desigualdade que opera entre masculino e feminino, assim como a tentativa de minar a prática.

Os homens-bons tentam pôr cobro a esta prática choramingueira em nome dos seus ritos salvadores. Deste aspecto, é típica a agonia de Guillemette Benot, que está enfraquecida, na hora da morte, pela endura que se segue a heretização. Deveria ouvir-se (dizem as pessoas da aldeia) à volta da cama desta mulher agonizante os gemidos rituais das filhas. Ora, não se ouve nada. (LADURIE, 2008, p. 295).

A desigualdade é o exato ponto no qual se abona o contato entre os gêneros, inclusive no terreno em que a morte se inscreve no horizonte humano. Isso é assim porque uma dicotomia pensada e enraizada se estabelece em vida e, teimosamente, repete-se no exato momento em que ela se extingue e os rituais da morte se elevam em sua fulgurante e aterradora arquitetura. Na ordem dos anjos, impõe-se uma divisão de tarefas que imita classificações e ordens, quase desde sempre, estabelecidas. A estrutura hierarquizada ressurgue em toda sua infernal e decisiva lógica. No cotidiano dessa tessitura, o “concerto de clamores” que cabe a uma mulher é uma tarefa que só lhe pertence e a mais ninguém. A morte clama por seus gemidos. Fugir a esse padrão se assemelha a renunciar ao papel feminino prévia e naturalmente delineado desde sempre.

Obviamente, essa ossatura social remete a outras questões que, embora não sejam centrais aqui, encerram em si graus lógicos e provados de importância, a exemplo da situação social do morto ou morta e a incidência desse fator nos enterros e em toda celebração que eles consumam. Essa é uma condição que não passou alheia ao olhar atento de Ladurie.

Aliás, situação semelhante ocorre na comunidade das Cabeceiras em Barbalha, Ceará, em que o canto ritual das incelencias, os benditos de salvação são cantados conforme a posição social do defunto, conforme indica o diálogo abaixo:

Emmanuela: E por que era que as Incelenças cantavam mais para os anjinhos e para as pessoas mais jovens?

Francisca (Chica Lôra): É porque [...] para uma pessoa assim como eu né? Já são outros benditos. Já não é mais as Incelenças (informação verbal)³.

Sueli: Continua cantando, porque pra gente um jovem continua sendo anjo. Antigamente a pessoa só perdia a virgindade depois que casasse, né? Por isso que as Incelenças cantam também para os jovens, que não eram casados (informação verbal)⁴ Sueli de Matos, Barbalha, 2013

O tabu em torno da virgindade é muito forte entre os dois grupos de religiosos do Sítio Cabeceiras, e sua manifestação é pressentida tanto entre os vivos como na expectativa que desenha no que se refere ao destino dos mortos. Nesse sentido, o controle da sexualidade dos corpos femininos estiveram e ainda estão presentes para definir se uma mulher pode ou não entrar para o grupo de Incelenças.

Emmanuela: E toda mulher pode participar?

Sueli: Só se for [] pode. Só não pode se for uma pessoa que é casada pelo menos no civil né Mãe? Quem vive amigado, ou uma jovem que não vive uma vida de religião, uma vida vamos dizer assim: casta né? Não pode não!

Tais normatizações que orientam, regulam e definem a participação no grupo foram instituídas pelo Mestre Decurião dos Penitentes. De certo modo, elas sugerem e direcionam a conduta feminina. Isso é assim porque há uma ideia de suposto comportamento íntegro que regula, de fora para dentro, a mulher. É como se a expectativa do homem determinasse o lugar e a conduta feminina. Pode-se dizer que essa lógica unilinear norteou a aceitação de mulheres no grupo, aspecto que carece de ligeiras considerações.

3. Entrevista concedida por Francisca Rodrigues de Matos (Chica Lora). Barbalha, 2013.

4. Entrevista concedida por Sueli de Matos. Barbalha, 2013.

Por volta da década de 1980, Celene Queiroz, funcionária pública ligada à Secretaria de Cultura de Barbalha, procurou Maria Rodrigues de Lima, conhecida pela alcunha de Terezinha de Chico Severo, por ser esposa de um penitente conhecido por esse cognome. Celene Queiroz sabia da existência da prática fúnebre “incelência” e propunha a criação de um grupo que reunisse mulheres das Cabeceiras que tivessem conhecimento dos benditos dedicados às almas, a fim de se apresentarem durante os festejos de Santo Antônio. O Decurião Joaquim Mulato (1920-2009), como era conhecido o líder dos Penitentes, foi então consultado e concordou com a ideia de criação do grupo, como se observa na seguinte passagem

Aí ele, aí Padrinho Severino disse: “Olhe Terezinha, Selene tá dizendo para que vocês não formam um grupo de Incelências”. Eu digo: Oxente, como?! Formando.

Aí, Joaquim disse: “É Terezinha. (Joaquim era meu primo) pode, você querendo formar, chama umas muié de respeito e forma, pra ir pro folclore.”

Eu disse: pois está bom!! Aí, as Incelências ficou conhecida, mas antes elas não eram conhecidas (informação verbal)⁵.

Porém, foi estabelecido que as mulheres durante as apresentações não poderiam adotar práticas rituais idênticas as dos homens, tais como o autoflagelo, atuando somente na divisão dos benditos. Quem vê divisão de tarefas exclusivamente como natural, efetivamente, perde de vistas que a sua construção obedece a modelos que são construídos social e culturalmente. No caso do grupo de Penitentes, esse fato se mostra em toda sua inteireza.

Posto isso, é evidente que as práticas rituais vão sendo organizadas conforme a sociedade constrói o masculino e o feminino. Por isso, “a postura aqui assumida consiste em considerar sexo e gêne-

5. Entrevista concedida por Maria Rodrigues de Lima. Barbalha, 15 set. 2013.

ro uma unidade, uma vez que não existe uma sexualidade biológica independente do contexto social em que é exercida” (SAFIOTTI, 2004, p. 108-109). Assumida essa posição teórico-histórica, partimos para o estudo das experiências que, em larga medida, atribui o sentido da investigação proposta.

Assim, diante do exposto nas narrativas, consideramos válido compreender como se organiza e se *estrutura as relações de gênero* entre as Incelenças e os Penitentes.

A estrutura de relações de gênero significa dizer que o gênero é muito mais que interações sociais face a face entre homens e mulheres. Significa enfatizar que o gênero é uma estrutura ampla, englobando a economia e o estado, assim como a família e a sexualidade, tendo, na verdade, uma importante dimensão internacional. O gênero é também uma estrutura complexa, muito mais complexa que as dicotomias dos papéis de sexo ou a biologia reprodutiva sugeririam (CONNEL, 1995, p. 189).

Essa divisão sexual dos rituais fúnebres entre esses religiosos do Sítio Cabeceiras limita e, em algumas situações, reflete o controle dos corpos femininos. Cabe-nos, de certo modo, tentar nos remeter à matriz desse domínio. Ao que tudo indica, isso se deu à medida em que “as grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos. A hierarquia do masculino e do feminino lhes parece da ordem de uma Natureza criada por Deus” (PERROT, 2019, p. 83). Para os Penitentes, a atividade ritual de sair altas horas da noite nas veredas da Chapada do Araripe, ou até mesmo a prática ritual do autoflagelo são vistas como naturais e aceitas pelas mulheres da localidade. Quando são questionados por que as Incelenças só devem cantar para os anjos, comparam a pureza da Virgem Maria a das mulheres Incelenças. Tomando de empréstimo palavras de Ladurie (2008), dir-se-ia que à mulher das incelenças se atribui um axioma sublime: “Oprimida

como mulher, é sacralizada como mãe” (LADURIE, 2008, p. 255). Não é nenhum fenômeno aleatório o fato de o grupo ser composto quase em sua totalidade por mulheres casadas e mães.

No caso dos grupos da Barbalha, as mulheres entraram pelas frestas de uma estrutura que é coetânea ao seu desejo reprimido de poder, o que, provavelmente, encontra amparo na alma e no princípio católicos, conforme enuncia Perrot:

O catolicismo é, em princípio, clerical e macho, à imagem da sociedade de seu tempo. Somente os homens podem ter acesso ao sacerdócio e ao latim, Eles detêm o poder, o saber e o sagrado. Entretanto, deixam escapatórias para as mulheres pecadoras: a prece, o convento da Virgem Maria, antídoto de Eva. A rainha da cristandade medieval. (PERROT, 2016, p.84).

Saffioti (2004) reforça as palavras de Perrot, embora sob um prisma mais amplo, quando afirma que “As religiões estão inteiramente perpassadas pela estrutura de poder patriarcal” (SAFFIOTI, 2004, p. 122). Discutir esse poder implica situá-lo em uma reflexão que se estende para lá das fronteiras de paradigmas puramente religiosos. Isso, aliás, faz-nos pensar na estrutura das relações de gênero em Connel (1995), que se apresenta não somente de modo complexo, mas, nessa complexidade, engloba a economia, o Estado, a família e a sexualidade. E nesse evoluir, ela se exprime além das noções biológicas e de papéis sexuais. Em amplíssima medida, é essa lógica que anima intelectualmente a nossa pesquisa.

Doutro lado, analisar as narrativas dos grupos religiosos nos induz a refletir as estruturas de poder, partindo das formulações ensejadas pelos estudos de Foucault (1981), nos quais o pensador francês concebe o poder como formas de exercício que fluem e circulam. Esse poder, que, seguramente, é encontrado nas narrativas e nas prá-

ticas rituais dos Penitentes, também é encontrado nas narrativas das Incelenças. Interessa examinar não apenas como ele se revela, mas, sobremaneira, como ele se dissimula e se reparte, ou, dito de outro modo, como ele se exprime enquanto relação.

Ainda que se saiba que “poucas mulheres questionam a sua inferioridade social” (SAFIOTTI, 2004, p. 34), algumas atitudes são por vezes tomadas pelas mulheres Incelenças. Inseridas em um contexto de inúmeras apresentações culturais, as incelenças ficam conhecidas regionalmente como “*alimentadoras de vozes dos Penitentes*”, por comparecerem às apresentações respondendo ao refrão dos benditos cantados por eles. E como alimentadoras de vozes são anunciadas habitualmente antes de entrarem em cena. Em uma apresentação emblemática do grupo, de repente, uma das mulheres toma o microfone do apresentador e grita: “alimentadoras de vozes nunca mais! Somos as Incelenças e temos os nossos próprios benditos”.

Nesse cenário, é conveniente recuar um pouco no tempo e aludir a um episódio narrado por uma das Incelenças que desconfiava que o marido fazia parte do grupo dos Penitentes porque

Os Penitentes de primeiro não eram que nem os de hoje não. Não podia andar se mostrando, só andavam a meia noite. Rezava um terço numa casa, mas num tinha ninguém. Não era para ir ninguém para uma renovação se eles tivessem. Se tivesse gente, afastava tudo para o lado. Os Penitentes entravam e fechava a porta. Era oculto, os Penitentes. Tinha caso que morria gente na casa e as filhas não sabiam e nem as muié se ele era Penitente (informação verbal)⁶.

Dona Terezinha, casada com seu Chico Severo, certa noite fica acordada até tarde, esperando o seu retorno. Nesse dia, ela flagra ele lavando as costas com água de sal, assepsia corriqueira após o ritual de autoflagelo. Nesse momento, as suspeitas de Dona Terezi-

6. Entrevista concedida por Maria Rodrigues de Lima. Barbalha, 15 set. 2013.

nha são confirmadas, Chico Severo é Penitente. A curiosidade e o artifício de dona Terezinha lhe proporcionaram adentrar ao segredo do grupo masculino.

Ora, a partir desses eventos identificamos o quanto, em determinadas situações, esse poder pode ser fluído e reafirmado conforme as circunstâncias, sem ignorar que o referido locutor e até os agentes da Secretaria de Cultura da cidade reproduzem a estrutura sexista de poder retratada pelos Penitentes, que por sua vez reproduzem toda engenharia mental imposta pelo patriarcado. No caso a que nos referimos, a desigualdade de gênero está presente do nível individual ao institucional, conforme foi percebido por Saffioti (2004), principalmente na esfera da religião católica, em que a hegemonia masculina é marcante.

Integra a ideologia de gênero, especificamente patriarcal, a ideia, defendida por muitos, de que o contrato social é distinto do contrato sexual, restringindo-se este último à esfera privada. Segundo este raciocínio, o patriarcado não diz respeito ao mundo público ou, pelo menos, não tem para ele nenhuma relevância. Do mesmo modo como as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contaminam toda a sociedade, o direito patriarcal perpassa não apenas a sociedade civil, mas impregna também o Estado. Ainda que não se possa negar o predomínio de atividades privadas ou íntimas na esfera da família e a prevalência de atividades públicas no espaço do trabalho, do Estado, do lazer coletivo, e, portanto, as diferenças entre o público e o privado, estão estes espaços profundamente ligados e parcialmente mesclados. (SAFFIOTI, p.54, grifo nosso).

Os estudos de gênero ganham ao longo do tempo novos contornos e agregam elementos a partir do contexto social em que estão inseridos. Tais elementos podem ser definidos como masculinidades e feminilidades (CONCEIÇÃO, 2017). Salientamos que o emprego desses conceitos, com o objetivo de compreender a realidade em que estão imersos os grupos de Incelenças e Penitentes, são aqui enten-

didados na qualidade de categorias móveis, ainda que as sujeitas e os sujeitos desse estudo não as compreendam por esse viés, achamos que esses conceitos são funcionais tanto no que se refere a um como ao outro grupo, tendo em conta que “quando falamos em masculinidades e feminilidades estamos nomeando configuração de prática de gênero” (CONNEL, 1995, p. 92).

Nessa compreensão, quando evocamos o conceito de masculinidades, interpretamos conforme Connel (1995):

A masculinidade é uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero. Existe, normalmente, mais de uma configuração desse tipo em qualquer ordem de gênero de uma sociedade. Em reconhecimento desse fato, tem-se tornado comum falar de “masculinidades” [...]

Se a “masculinidade” significasse simplesmente as características dos homens, não poderíamos falar da feminilidade nos homens ou da masculinidade nas mulheres (exceto como desvio) e deixaríamos de compreender a dinâmica do gênero. O gênero é sempre uma estrutura contraditória. É isso que torna possível sua dinâmica histórica e impede que a história do gênero seja um eterno e repetitivo ciclo das mesmas e imutáveis categorias. (CONNEL, 1995, p. 188-189).

Sobre a permeabilidade das masculinidades e feminilidades entre os grupos, evocamos uma narrativa de seu Epitácio, que na ocasião da entrevista estava com 66 anos, mas entrou para o grupo dos Penitentes aos 8 anos de idade.

Por aqui nunca houve isso não. Tô com setenta e seis anos e nunca ouvi falar nisso não. Agora teve um defunto que eu tive medo, eu não, nós tudim. Nós entremo pra dentro de casa e o defunto tava na cama lá, deitadim lá... Morto, tava dormindo, acordado e morto, né? Aí, todo mundo, todo aquele negócio se remexeu, né? E nós tava assim, tudo cantando lá do outro lado do rio. E aquele defunto se mexia [...] “O defunto tá se mexendo”, aí tudo levantando. Aí com pouco saiu foi um gato debaixo dele, tava dentro, por debaixo dele, do lençol. Aí, os caba ainda quiseram correr ainda, mas era um gato. Acho que o povo descuidado, né? Ele entrou e ficou mais o defunto deitado. Aqui e acolá, o lençol se remexia. Eu digo “Ele quer se levantar. Ele não ta morto

não. ” Aí o caba ia lá subia a cabeça, mas não via nada. “Nam, ele tá é morto não. ”, aí o lençol fazia isso, se remexia. Até quando o gato correu pra porta. O gato [], aí eu sei. Mas negócio de raposa, gato... O cachorro chega e deita é assim, debaixo do caixão (informação verbal)⁷.

Espera-se que os Penitentes do sítio Cabeceiras tenham condutas e sentidos apropriados ao que está definido como masculino: força, coragem, não ser sentimental etc. Essas características os distanciariam do comportamento das mulheres. Recorrendo aos grifos na fala de seu Epitácio, não seria contraditório ele e os demais penitentes terem sentido medo? Correr do quarto onde estava o defunto seria uma atitude historicamente construída naquele grupo como masculina?

BIBLIOGRAFIA

AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs). **Usos e abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. São Paulo: Unesp, 2014.

CAVA, Ralph Della. **Milagre em Joazeiro**. Tradução de Maria Yeda Linhares. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CONCEIÇÃO, Joanie. **Irmandade da Boa Morte e Culto de Babá Egum**: masculinidades, feminilidades e performances negras. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

CONNEL, Robert W. Políticas de Masculinidade. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 20, p. 185-206, 1995.

KLEIN, Melanie. Os efeitos das primeiras situações da angústia sobre o desenvolvimento sexual da manina. In: _____. **Psicanálise da Criança**. São Paulo: Mestre Jou, 1975.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**, seguido de envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

7. Entrevista concedida por Epitácio Fabrício dos Santos. Barbalha, 2016.

- HALBAWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- KELLEHEAR, Allan. **Uma História Social do morrer**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou: Cátaros e Católicos numa Aldeia Occitana 1294-1324**. Portugal: Edições 70, 2008.
- LIMA, Emmanuela Harakassara rodrigues de. Cantando a Morte: a reinvenção das Incelenças na cidade de Barbalha-CE (1985-2015). 2017. 110 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em XX) – Universidade Estadual do Ceará, 2017. Disponível em: <<http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=84876>> Acesso em: 29 out. 2021.
- MORIN, Edgard. **O homem e a morte**. Lisboa: Europa-América, 1970.
- PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento: a igreja católica e as romarias de Juazeiro do Norte**. Fortaleza: IMEPH, 2011.
- PERROT, Michelle. **Minha história das Mulheres**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2019.
- REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- RIELD, Titus. **Últimas Lembranças: retratos da morte no Cariri, região do Nordeste brasileiro**. São Paulo: Annablume, Fortaleza: Secult, 2002.
- RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1997.
- SANTOS, Cícero Joaquim dos. **A mística do tempo: narrativas sobre os mortos na região do Cariri/CE**. 2017. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-graduação em História, Fortaleza, 2017.
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, 1990.
- VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

ENTREVISTAS

- Maria Rodrigues de Lima (D. Terezinha ou Terezinha de Chico Severo), 78 anos, agricultora, residente no Sítio Cabaceiras, Barbalha-CE. Entrevista realizada em: 15/09/2013.
- Epitácio Fabricio dos Santos, 65 anos, agricultor, residente no Sítio Cabeceiras, Barbalha-CE. Entrevista realizada em 19/07/2016.
- Sueli de Matos, 32anos e Francisca Rodrigues de Matos (mãe de Sueli), residente no Sítio Cabaceiras, Barbalha-CE. Entrevista realizada em: 15/09/ 2013.

CAPÍTULO 8

PRÁTICAS RELIGIOSAS SOB O GOVERNO DAS TECNOLOGIAS DE CONTROLE DE POPULAÇÕES NO CEMITÉRIO MUNICIPAL DE INDAIAL/SC

Graciela Márcia Fochi(UFSC)

Rogério Luiz Klaumann de Souza (UFSC)

INTRODUÇÃO

Rodrigues (2013) descreve que o processo de separação entre Igreja e Estado deve ser situado no século XVIII, em meio aos desdobramentos do contexto revolucionário francês e de outros países europeus, e em meados do século XIX nos países ibero-americanos. A autora detalha que tal processo se deu nos anos finais da década de 1860, em meio à conjuntura de crise do Antigo Regime, no qual foi registrado também o advento do liberalismo e das posições laicistas, cujas posturas já preconizavam o fim do controle eclesiástico sobre a sociedade, em especial sobre os cemitérios, os enterramentos e os registros paroquiais. Dentre os principais questionadores da hegemonia eclesiástica nas questões da morte e do morrer, podem-se

considerar os protestantes, os republicanos, os liberais, os maçons, os socialistas, os darwinistas, os positivistas entre outros.

No Brasil, a criação e a administração de cemitérios, por parte do poder público, passaram a ocorrer no final da primeira metade do século XIX, em pleno período imperial, e de forma mais sólida a partir das primeiras décadas do século XX, dentro do contexto da Proclamação da República. A solução encontrada pelas autoridades para a criação dos cemitérios públicos se deu a partir da criação de novos cemitérios e/ou na encampação de cemitérios já existentes. Em meio a estes processos, as relações entre Estado, instituições religiosas, sociedade e indivíduos nem sempre resultaram em consensos e aceitações unânimes, antes foram responsáveis por promover processos de recepção e assimilações distintas, intercalando tanto experiências de conciliação como de resistência, conflito, conciliação, bem como outros e novos arranjos entre as diferentes partes envolvidas¹.

Para dirimir e dar solução a estas querelas, ocorreram a elaboração e a publicação de legislações específicas que prescreviam desde o funcionamento dos cemitérios, a disposição dos jazigos, a circulação da população e as práticas ritualísticas no interior dos mesmos. As legislações que se destinavam aos cemitérios públicos foram elaboradas a partir das legislações que haviam sido postuladas pelos profissionais do urbanismo, da saúde pública, da vigilância sanitária e da administração pública europeia que, desde o século XVIII, almejavam

1. Reis (1991) descreve que no final do século XIX, em Salvador, na Bahia, ocorreu a revolta da Cemiterada, que destruiu o cemitério recém construído, o Cemitério Campo Santo. A revolta consistiu em um levante pluriclassista e multirracial, numa tentativa de impedir as mudanças previstas nas práticas e nos locais de sepultamento até então utilizados. Para maiores informações, vide a obra: REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

promover a desobstrução das vias de acesso e a circulação de mercadorias ao centro das cidades, a otimização, a higiene e a salubridade dos ambientes de moradia, dos espaços de convivência da população, bem como o desejo de uma sociedade laica e secularizada².

Boa parte dos cemitérios administrados pelo poder público municipal originou-se a partir dos antigos cemitérios que já funcionavam junto às comunidades religiosas que se encontravam em funcionamento no interior das cidades, geralmente de tradição cristã, sendo, pois, católicos ou protestantes. Com o transcorrer do século XX, agora no interior dos cemitérios públicos municipais, as referências religiosas cristãs do catolicismo e do protestantismo passaram a dividir espaço com outras tradições religiosas como o espiritismo, a umbanda, o candomblé entre outros.

Considera-se aqui, a partir dos pressupostos foucaultianos de análise, que as legislações que passaram a reger os territórios dos cemitérios constituíram-se em mecanismos de poder e tecnologias de controle e foram instrumentalizadas por governantes em vista de alcançarem e sujeitarem seus governados. Estas legislações e ações governamentais normatizaram estes territórios e permitiram controlar as condutas dos indivíduos e regular a manipulação dos materiais destinados às práticas ritualísticas.

Para compreender as variáveis que as mesmas comportam, como foram traduzidas e implementadas no campo prático, tomam-se ao

2. A partir destas diretrizes, os cemitérios passam a representar uma vizinhança perigosa e indesejável. Para reforçar estas orientações, no ano de 1933, profissionais da arquitetura e do urbanismo se reuniram na cidade de Atenas, Grécia, no Congresso Internacional de Arquitetura Moderna, do qual elaboraram a Carta de Atenas de 1933, que por sua vez passou a ser o principal documento de referência e orientação aos projetos de urbanidade e em especial a edifícios e equipamentos públicos.

estudo o Cemitério Municipal de Indaial/SC e a legislação em vigor que rege o uso do espaço do cemitério, que por sua vez será problematizado e explicitado com as bases teórico-analíticas presentes na obra de Michel Foucault (1999, 2008ab, 2003) no que tange as categorias poder disciplinar e tecnologias de controle implementadas a espaços territoriais e suas populações.

Foucault (2008b) descreve que o território constitui uma noção jurídico-política adequada aos modelos de Estado de direito, que se encontra apoiado em leis e regimentos; que constitui uma noção administrativa que envolve uma territorialidade de tipo fronteira e que se baseia em regimentos e disciplinas; bem como é uma noção de governo, no qual é exercido o poder disciplinar que almeja esquadrihar o espaço e exercer o controle da população que dele se vale, nele vive e nele morre.

Foucault (2008a) explica que as tecnologias de controle permitem normatizar o território, a circulação das mercadorias e da população, o comportamento e a conduta dos indivíduos por meio de tecnologias de poder traduzidas em permissões, proibições, regras e obrigações; que têm por finalidade obter o controle e a sujeição sobre todos, bem como eliminar qualquer anomalia, desvio e alteridade. Já o poder disciplinar consiste em métodos e técnicas que permitem o controle minucioso sobre o corpo, que empreendem a sujeição das forças que visam, como resultado, obter corpos dóceis e úteis (Foucault, 1999). Dito de outro modo, consiste em uma coerção calculada que perpassava todas as partes do corpo até a automação dos hábitos e a transformação do corpo em uma máquina de produção.

E, nesse sentido, o que dizer do corpo que deixa de pertencer à máquina de produção, o corpo que desaparece e, portanto, morre? O que fazer com a morte deste corpo? O que ele, uma vez sepultado, tem a dizer aos que ficam? Como situá-lo em um território de morte dentro do território dos vivos? Os próprios mortos, os seus enterramentos e o território de visibilidade de suas representações fúnebres nos cemitérios, bem como a forma de se circular nesses territórios e de dispor os sepultamentos nesses territórios têm algo a contribuir com esta maquinaria de normatizar corpos vivos e servir de tecnologia também de sujeição, controle e construção social sobre populações inteiras?

Foucault (2008b) compreende que as tecnologias de controle podem ser efetivadas por meio dos mecanismos de segurança e da disciplina. A segurança é exercida no interior e nos limites de um dado território para lhe oferecer circulação controlada, enquanto a disciplina é aplicada com a repartição espacial do espaço e a tecnologia sobre o corpo dos indivíduos, numa relação que se retroalimenta e fortalece.

A partir deste escopo, Foucault (2003) qualifica as medidas de urbanização, saúde e higiene pública, empreendidas desde o século XVIII a partir da Europa, como uma espécie de medicina urbana que por meio do poder disciplinar e as tecnologias de controle almejaram reorganizar e repartir no âmbito espacial e temporal todo e qualquer território, em vista de alcançar, de medir, de contabilizar, de calcular e de prever toda e qualquer multiplicidade. Nas palavras de Foucault (2008b, p. 16):

a disciplina escolar, a disciplina militar, a disciplina penal também, a disciplina nas fábricas, a disciplina operária, tudo isso é uma determinada maneira de administrar a multiplicidade, de organizá-la, de estabelecer

seus pontos de implantação, as coordenações, as trajetórias laterais ou horizontais, as trajetórias verticais e piramidais, a hierarquia, etc.

Considerando os escritos de Foucault (2003, 2008ab) e os de Lima (2004), pode-se pensar, portanto, que o nascimento desta medicina urbana se estende também ao território interno dos cemitérios entre os seus muros e portões, subdividido em lotes, ruas, quadras, nas sepulturas reservadas para as famílias, onde se escreve o nome de cada um, colocadas no campo e em regimento, uns ao lado dos outros, ordenados em fileiras, bem como no caixão individual.

O cemitério enquanto território, instituição e equipamento público, obedecendo e adequando-se ao poder disciplinar e às tecnologias de controle e segurança, é governado e regido por meio de uma legislação específica. A legislação, em vigor, que rege o Cemitério Municipal de Indaial/SC é a Lei Ordinária nº 5379 de 16 de dezembro de 2016, responsável por estabelecer o conjunto de normas e determinações que controlam a entrada e a saída de restos mortais, a edificação e a manutenção dos jazigos, a circulação de indivíduos, de materiais e mercadorias relacionadas aos serviços funerários e aos rituais fúnebres.

Conforme Lima (1994) descreve, as sepulturas e todo o aparato que as acompanha permanecem, na sua quase totalidade, em suas primitivas posições sem que ocorram alterações significativas do contexto original e isto acaba por propiciar uma configuração ímpar em termos de controle de dados. Os cemitérios convencionais contam com jazigos cujas edificações arquitetônicas e a presença de lápides fornecem dados datáveis com precisão para nascimentos e falecimentos, informações biográficas dos falecidos; é possível também encontrar a presença de epitáfios e estatuária disposta sob os jazigos.

A partir disto, podem-se contrastar estes conteúdos às previsões da legislação e às evidências disponíveis junto aos jazigos de Cemitério Municipal de Indaial/SC.

Importante destacar que não há outros artigos, dissertações e/ou teses que contemplem especificamente o Cemitério Municipal de Indaial/SC³ e que tenham sido apresentados por outros pesquisadores à comunidade científica. Outro fator que endossa de forma significativa a importância do mesmo encontra-se no referencial teórico-analítico e na problematização que foi formulada para este estudo, que por sua vez resulta numa abordagem que pode ser considerada de teor singular e inédita⁴.

3. O município de Indaial, está localizado no estado brasileiro de Santa Catarina; na mesorregião do Médio do Vale do Itajaí, na microrregião de Blumenau, situa-se nas margens da rodovia BR-470. Por volta dos anos de 1858 e 1859 é registrado a presença de colonizadores de origem germânica. Em 1875 chegam levas de imigrantes italianos e em 1876, de poloneses. No ano de 1934 o território de Indaial desmembra-se do município de Blumenau. A partir de então, a região ficou composta por três distritos: Indaial, Apiúna e Ascurra, que por sua vez no decorrer da segunda metade do século XX também foram desmembrados. Ascurra foi desmembrada em 1963 e Apiúna em 1989.
4. Entre os anos de 2017 e 2018 foi desenvolvido o projeto de iniciação científica junto ao curso de Arquitetura e Urbanismo do centro Universitário Leonardo da Vinci/Uniasselvi, intitulado “Exemplares de arquitetura e arte presentes no Cemitério Municipal de Indaial/SC”, cujo relatório final foi publicado no ano seguinte junto à revista eletrônica do respectivo curso, que pode ser acessado em: FOCHI, Graciela Márcia REDIVO, Rayane R. B. Exemplares de arquitetura e arte presentes no Cemitério Municipal de Indaial/SC. *Revista Maiêutica*, Indaial, v. 3, n. 01, 2019, p. 1-10. Disponível em: <https://publicacao.uniasselvi.com.br/index.php/URB> Acesso em: 12 mai 2021. No ano de 2018 foi desenvolvido em colaboração como historiador do Arquivo Histórico de Indaial, Ms. Luiz Claudio Altemburg, o artigo “Elementos socioreligiosos em cemitérios ecumênicos: um estudo do Cemitério Municipal de Indaial/SC”, que foi comunicado e publicado nos anais do VIII Congresso Internacional Imágenes de La Muerte, realizado pela Universidade Autónoma do Estado de Hidalgo, na cidade de Pachuca de Soto, no México. Agora, para o tema e a problemática anunciada neste artigo, desenvolve-se projeto de tese de doutoramento junto ao programa de pós-graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC. O blog “Cortina do Passado”, que é alimentado por Fernando G. Hinsching, dispõe de imagens e uma relação de sepultados do Cemitério de Indaial. Para melhores informações: HINSCHING, Fernando G. *Cortina do Passado*.

Antecipa-se que o quadro teórico descrito acima bem como as informações e análises que serão apresentadas na sequência do presente artigo referem-se em específico ao Cemitério Municipal de Indaial/SC, que é um cemitério público, criado na primeira metade do século XX e que hoje se encontra na região fortemente urbanizada da cidade. Não é recomendado que outros cemitérios, que se encontram fora deste contexto tais como cemitérios de comunidades rurais/agrícolas e/ou que são circunscritos à administração das comunidades religiosas, sejam interpretados à luz estrita desta abordagem.

A CRIAÇÃO DO CEMITÉRIO MUNICIPAL DE INDAIAL/SC

Até as duas primeiras décadas do século XX o município de Blumenau, no Estado de Santa Catarina, abarcava a grande área de terras que compunha a região do Médio Vale do Itajaí, onde se situa Indaial. Ao longo do século XIX na cidade de Blumenau/SC e por conta da relação de proximidade entre o Império e a Igreja católica, o poder público local não havia feito maiores intervenções no sentido de criar cemitérios públicos municipais junto às vilas mais afastadas, o que possibilitou que as comunidades religiosas (católicas e luteranas) desfrutassem de ampla autonomia e domínio junto às suas paróquias e em especial sobre os trabalhos da morte e do morrer.

A partir dos anos de 1930, já dentro do cenário republicano instaurado em 1889, passam a ocorrer diversos desmembramentos dos territórios municipais. A emancipação da cidade de Indaial ocorreu no ano de 1934, e estima-se que o Cemitério Municipal de Indaial/SC tenha sido criado entre os últimos anos da década de 1930 e os

Disponível em: <https://cortinadopassado.com.br/2019/03/17/cemiterio-de-indaial/>
Acesso em: 12 mai 2021.

primeiros anos de 1940⁵. Antes da criação do cemitério municipal, encontravam-se em funcionamento na região central da cidade, ao lado das respectivas Igrejas, um cemitério católico e dois cemitérios luteranos⁶. Com a criação do novo cemitério, os sepultamentos que se encontravam juntos aos 03 cemitérios foram exumados e transferidos, e em seguida ambos foram desativados.

Na figura abaixo, é possível identificar na parte superior, a mais elevada do terreno, onde consta o local em que foram dispostos os jazigos e os restos mortais oriundos dos 03 antigos cemitérios que funcionavam na região central da cidade. Já na parte inferior, na parte menos elevada do terreno, constam os sepultamentos mais recentes:

Figura 01: Sepultamentos no novo espaço.



Fonte: Arquivo dos autores, CMI, 2017.

5. Ainda não foi possível encontrar documentos que atestem a data exata da criação do cemitério, isso se deve ao fato de que nos anos de 1990 a sede administrativa do cemitério, que funcionava junto ao próprio cemitério, sofreu um incêndio no qual foram destruídos os arquivos e documentos lá armazenados. A afirmação que se faz do período do final da década de 1930 e primeiros anos da década de 1940 como sendo o da criação do cemitério foi possível por meio de exercícios comparativos que foram feitos com fotografias antigas da cidade, disponíveis junto ao Arquivo Histórico de Indaial.
6. A população estimada da cidade para o ano de 2017 foi de mais de 66 mil habitantes. Os dados do Censo do IBGE de 2010, indicam que 38.683 são católicos apostólicos romanos, 14.221 são cristãos evangélicos e 258 são espíritas.

O Cemitério Municipal de Indaial foi criado num terreno próximo às principais vias de acesso e saída da cidade, numa região distante do centro urbano da cidade, que não contava com o entorno povoado. O povoamento ao redor do cemitério apenas se deu a partir da segunda metade do século XX e de forma gradual.

Como prescreviam as determinações da medicina urbana desde o século XIX, o governo da cidade de Indaial na década de 1930 tratou de intervir e otimizar o território, que conforme foi descrito acima se deu com a remoção dos cemitérios que se encontravam nas áreas centrais da cidade, o que foi responsável por liberar o espaço agora para outras atividades e interesses de circulação econômica e de segurança populacional (FOUCAULT, 2008). Em contrapartida o governo municipal relegou os cemitérios a uma região que ainda não possuía presença de população, revelando a compreensão de que estes territórios dos mortos eram indesejados no território central da cidade.

Atualmente, o Cemitério Municipal de Indaial reúne aproximadamente 19 mil sepultamentos distribuídos em 8 mil jazigos e 400 casas/capelas. O cemitério conta com duas salas mortuárias, que também podem ser utilizadas para velórios mesmo quando o destino do corpo não venha a ser a inumação no interior do cemitério.

Os dados do IBGE (2020) indicam que a população de Indaial é de aproximadamente 70 mil habitantes e se encontra distribuída em 38.683 católicos apostólicos romanos, 14.221 cristãos evangélicos e 258 espíritas. Os números assim dispostos indicam uma grande maioria de munícipes se declarando como adeptos das tradições religiosas pertencentes ao cristianismo. O censo ainda não computou

números de confessos das tradições religiosas como da umbanda, do candomblé, do hinduísmo, do budismo, maoísmo, taoísmo, ateísmo, entre outros, porém é provável que ocorram adeptos de tais tradições, bem como existam locais nos quais estas tradições sejam consagradas.

O cemitério público constitui o território e o equipamento da municipalidade para onde passaram a ser encaminhadas e realizadas as atividades referentes aos serviços funerários que até então eram realizadas pelas comunidades religiosas da Igreja Católica e Luterana. O Cemitério Municipal de Indaial não passou a funcionar em meio a estruturas pré-existentes de cemitérios de nenhuma das paróquias/igrejas. Os sepultados no cemitério, independente da confissão religiosa, passaram a ocorrer em terra/solo nova, uma espécie de campo 'neutro' em termos de referências espaciais e identidades religiosas. Este condicionante sugere que o processo de criação do cemitério municipal de Indaial, que aconteceu em território novo e neutro, pode ter favorecido um maior consenso para com a aceitação de um local de caráter laico/secular.

Usuários que possuem jazigos e sepultamentos familiares no cemitério e que remontam à primeira metade do século XX relatam que inicialmente o cemitério ficou dividido em dois lados, sendo que de um lado ocorriam sepultamentos de fiéis católicos e do outro, protestantes luteranos. Desta forma, os munícipes passaram a frequentar e conviver em um território que se caracterizava por ser adverso aos costumes e tradições funerárias até então praticados no seio dos respectivos grupos religiosos.

Uma vez que o poder público municipal de Indaial é responsável pela administração dos cemitérios municipais há quase um século,

registra-se que até o momento a cidade conta com apenas dois cemitérios públicos. O segundo cemitério foi criado somente no ano de 1992. De outra parte, é necessário ressaltar que existem outros dez cemitérios em pleno funcionamento na cidade, porém, administrados por comunidades religiosas. Nesse sentido, vale ressaltar que, muito embora se estivesse desde o início da República diante de uma legislação cemiterial de base laica, o poder público não teria agido para impedir as atividades de sepultamento em cemitérios pertencentes às instituições religiosas.

Conforme descreve Rodrigues (2005) é necessário que se considere esta questão dentro de um quadro de circunstâncias maiores. Segundo a autora a discussão sobre a secularização dos espaços dos cemitérios foi proposta e se circunscreveu basicamente em espaços e instâncias privilegiadas, tais como grupos de intelectuais, movimentos anticlericais, elites políticas e econômicas, longe de representar uma iniciativa, uma vontade e um consenso por parte da população; outro aspecto reside no fato de que, o poder público, responsável por levar a cabo as previsões dos sepultamentos nos cemitérios públicos, precisava dispor de espaço apropriado, estrutura física, recursos e equipe de funcionários para tal, o que nem sempre se configurava em realidade; soma-se a isso os interesses em manter relações em consórcio com as instituições eclesiásticas. Sendo assim, o poder público acabou por não exercer o controle diante de tais atividades, até mesmo consentiu com o não cumprimento das legislações em curso.

A partir da criação dos cemitérios públicos e mais recentemente com a criação de cemitérios privados (verticais, jardins e parques) bem como as alternativas de cremação, os indivíduos passaram a dis-

por de maiores alternativas e possibilidades diante do destino final do corpo de entes falecidos. A cidade de Indaial não conta com opções em termos de crematórios e a população tem suprido esta demanda em cidades como Blumenau e até em outros Estados, como Curitiba, no Estado do Paraná. A partir disto, têm sido registradas com frequência urnas com cinzas depositadas no interior dos jazigos e/ou no interior das casas/capelas das respectivas famílias no Cemitério Municipal de Indaial.

O FUNCIONAMENTO DO CEMITÉRIO E A CONDUTA DOS INDIVÍDUOS

A Prefeitura Municipal é responsável pela administração, fornecimento de recursos e condições de funcionamento, das normas de uso dos espaços dos cemitérios que se encontram sob sua jurisdição, em específico para com os serviços de distribuição de água, iluminação, casa mortuária, acesso interno, circulação da população e da segurança do cemitério e dos jazigos. O setor e os funcionários responsáveis pela administração dos cemitérios municipais encontram-se vinculados à Secretaria de Urbanização e Meio Ambiente. A legislação, em vigor, responsável por estabelecer as diretrizes, os regulamentos de funcionamento e a organização dos serviços funerários nos Cemitérios Municipais de Indaial é a Lei Ordinária nº 5379 de 16 de dezembro de 2016.

Consta no artigo 26 da Lei 5379/2016 que o horário de visitação às dependências dos cemitérios é das 07 às 18 horas, para todos os dias da semana, inclusive feriados. Tal disposição sugere interpretar que o horário recomendado para visitação é o período diurno no

qual reina a luz do sol, bem como é assegurada a ‘ordem, limpeza, higiene’ almejada desde os projetos modernistas; e que no período noturno perde-se a visibilidade e com ela as possibilidades de controle e garantia de segurança, favorecendo que ocorram atos de vandalismo e usos indevidos⁷.

Para proporcionar tais condições o artigo 24 da Lei prevê que o cemitério deva ter 1 (um) responsável/administrador, 1 (um) auxiliar administrativo, 1 (um) guarda/vigia e 2 (dois) auxiliares de serviços gerais. O corpo de funcionários deve atender atividades como a emissão e o recebimento de documentos referentes aos serviços solicitados e prestados, a acomodação de restos mortais destinados a velórios e/ou inumações e/ou exumações de corpos e restos mortais, escavação e edificação de jazigos e capelas; a manutenção e limpeza do espaço; o ordenamento das práticas ritualísticas, o atendimento a empresas que realizam obras em jazigos e capelas, a organização das atividades em torno das comemorações do dia 02 de novembro, a garantia ao acesso regular de visitantes no interior do cemitério; e o zelo pela segurança dos sepultamentos junto aos jazigos e capelas.

7. Informalmente, funcionários do Cemitério Municipal de Indaial relatam que, no período noturno, por vezes, o cemitério é usado para o consumo de bebidas e entorpecentes, bem como para práticas sexuais, mas que, até então, não ocorreram incidentes que exigissem investigações e intervenções no local. Todavia, em outras cidades de Santa Catarina, tem sido noticiado diversos casos de que ocorreram no período noturno, com na cidade de Joinville “Vandalismo em cemitério em Joinville revolta moradores” Disponível em: <https://ndmais.com.br/seguranca/vandalismo-em-cemiterio-em-joinville-revolta-moradores/> Acesso em 12 mai 2021; na cidade de Lages, no Cemitério Cruz das Almas, “Cemitério em Lages (SC), sofre vandalismo de grandes proporções” Disponível em: <http://destaquecatarina.com.br/noticias/ambientalismo/5830/cemiterio-em-lages-sc-sofre-vandalismo-de-grande-proporcoes> Acesso em 12 mai 2021; e no cemitério da cidade de José Boiteux “Túmulo é depredado e crânio é roubado em cemitério de SC”, disponível em: <https://pleno.news/brasil/cidades/tumulo-e-depredado-e-cranio-e-roubado-em-cemiterio-de-sc.html> Acesso em 12 mai 2021.

A legislação sugere que as atividades como a expedição de documentos referentes aos serviços funerários, a escavação de túmulos, a edificação de jazigos e capelas, os depósitos de materiais e a realização das práticas ritualísticas; a inumação e exumação de restos mortais; a manutenção e limpeza do espaço; o embelezamento de jazigos e capelas; as comemorações do dia 02 de novembro; a circulação dos visitantes e a segurança dos sepultamentos constituem as atividades que demandam pelo maior volume de serviços aos funcionários do cemitério.

Recai ao poder público municipal normatizar e disciplinar a multiplicidade de transtornos causados pela circulação dos indivíduos, da população, de materiais ritualísticos nos mais diferentes contextos e situações. Diante disto, o conteúdo da Lei 5379/2016 prescreve o ir e o vir, a conduta de todo e qualquer indivíduo, para toda e qualquer forma de acesso, de visitação e de realização de práticas ritualísticas seja de modo individual, ou familiar, reforçando o imperativo tecnológico de controle e de segurança de populações ao delimitar, enquadrar, orientar e regulamentar um território e, nesse caso, o território cemiterial.

Tendo em mente os escritos de Foucault (2008b) sobre a aplicação da medicina urbana, destacam-se que estas táticas em favor de uma sociedade disciplinar e de controle, de fato, foram implementadas no cemitério de Indaial, tais como o regulamento e o esquadrinhamento, no sentido de possibilitar a circulação dos serviços, dos indivíduos e dos materiais destinados às práticas ritualísticas. Foucault (2008a) descreve que a disciplina analisa e decompõe os lugares, os tempos, os indivíduos, os gestos, os atos, as operações. Ela os decompõe em elementos suficientes para percebê-los, identificá-los e modificá-los.

Logo, é diante desta multiplicidade de circunstâncias, de variáveis e de atividades que a legislação atua como norma e tecnologia das ações e dos trabalhos de funcionários/ representantes do Estado para com os serviços funerários, em específico ao controle e disciplina da conduta dos indivíduos em relação ao território do cemitério, aos sepultamentos e aos respectivos jazigos e casas/capelas.

Considerando os hábitos e costumes ocidentais mais frequentes relacionados aos cemitérios, pode-se descrever que a circulação de indivíduos, cuja finalidade é a manipulação de itens e materiais referentes ao cumprimento das práticas ritualísticas, dá-se tanto em situações individuais familiares e/ou coletivas. De modo individual e privado ocorre quando o indivíduo, espontaneamente ou por motivação própria, procura pelo cemitério e geralmente ocorre na ocasião da passagem de aniversários de nascimento e/ou falecimento, de casamentos referente aos entes sepultados. De modo familiar, com motivo compartilhado, pode se dar nos momentos de velórios, nos trabalhos de inumação e exumação; de modo coletivo e em meio a um público amplo como no dia das mães, dia dos pais e dia das crianças, motivado por crença compartilhada, no caso o cristianismo, quando ocorre a passagem das datas como a Sexta-Feira Santa, o domingo de Páscoa, a quinta-feira de Corpus Christi e em especial no dia 02 de novembro, Dia de Finados. Para o Dia de Finados em específico, têm-se no artigo 10 da Lei 5379/2016 as seguintes previsões:

Art. 10 Do dia 25 de outubro ao dia 2 de novembro de cada ano, não será permitida a realização de obras e serviços junto aos cemitérios municipais, tendo em vista a execução de atividades de limpeza geral e organização pela administração do cemitério, em virtude do Dia de Finados. Salvo os trabalhos de inumação. (INDAIAL, 2016).

Nos dias que antecedem o dia 02 de novembro é comum que os trabalhos de limpeza e preparação dos jazigos ao recebimento das práticas ritualísticas e/ou homenagens se intensifiquem. Como foi mencionado acima, a legislação prevê tal movimentação e para tanto estabelece a interdição de atividades como de obras de maior volume que costumam ser realizadas por empresas do ramo funerário e mar-morarias, favorecendo assim que os familiares e/ou responsáveis pelos jazigos possam se dirigir e transitar no cemitério para realizarem limpezas, embelezamentos e a preparação dos mesmos. É o período em que o poder público municipal mobiliza todo um aparato no sentido de dispor as estruturas necessárias à realização de um tradicional culto ecumênico de homenagens aos mortos.

Foucault (2008a) explica que a disciplina também estabelece procedimentos de adestramento progressivo e de controle permanente e a partir daí, estabelece a demarcação e distinção do que é o normal e o anormal. Nos termos de Foucault (2008a, p.75):

A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz.

Os escritos de Foucault (2008a) ainda sugerem que é chegado a um dado momento que já não importa mais estabelecer e demarcar o território, e sim deixar as circulações se fazerem, e a partir disto controlar e normatizar as circulações, separar as boas das ruins, fazer que as coisas se mexam, se desloquem de um ponto a outro, mas de uma maneira tal que a multiplicidade e os perigos mobilizados pela própria circulação sejam anulados.

Foucault (2008b) ainda reforça que a disciplina só existe na medida em que há uma multiplicidade e um fim, ou um objetivo, ou um resultado para obter a partir dessa multiplicidade. Entende-se como multiplicidade também a conduta e o comportamento dos indivíduos no interior do cemitério, para toda e qualquer época do ano, e que para tal a legislação prevê o seguinte conteúdo:

Art. 11 Fica expressamente proibido nos cemitérios municipais e em suas dependências:

I - Obstruir, dilapidar ou sujar, de qualquer forma, as passagens, ruas e vias de circulação interna.

II - Fixar quaisquer anúncios e cartazes de qualquer natureza ou finalidade.

III - Realizar trabalhos aos sábados e domingos, salvo em casos urgentes, os quais deverão ser solicitados pelos interessados e autorizados por escrito pelo servidor responsável pelo cemitério.

IV - Prejudicar, estragar ou sujar quaisquer jazigos, edificações, benfeitorias ou bens instalados no cemitério.

V - Praticar atos que perturbem, prejudiquem ou violem as normas legais, a disciplina ou as pessoas presentes.

VI - Adentrar aos cemitérios municipais acompanhado de animais. (INDAIAL, 2016).

Observa-se que o tema da circulação é destacado logo no primeiro parágrafo do artigo, no sentido de que, em nenhuma hipótese, a circulação e a movimentação dos indivíduos, da população e dos materiais devem ser comprometidas ou obstruídas; logo no segundo parágrafo é apresentada restrição às atividades publicitárias, tendo em vista que a paisagem do cemitério e dos jazigos não pode sofrer alterações e interferências. O conteúdo em especial do parágrafo V e VI apontam para a noção de que é vedado utilizar o espaço do cemitério para qualquer outra finalidade que incorra no descumprimento da normatização.

A normatização imposta pela legislação aponta para que ocorram visitas silenciosas, que a presença no interior do cemitério seja contemplativa e direcionada aos jazigos e casas/capelas familiares, em torno dos quais são toleradas as comoções referentes aos trabalhos de velórios e sepultamentos. Por fim, interpreta-se que não são permitidas transpor ou burlar as diretrizes e/ou a hierarquia que regem o território cemiterial, com isso explicita-se a preocupação de que a circulação disciplinada e normatizada deve ocorrer e que nada está autorizado a comprometer a mesma.

Parece-nos que as atividades que se caracterizam como não convencionais foram entendidas pelos legisladores como multiplicidades responsáveis por colocar em risco a ordem, o controle, a disciplina para com as práticas ritualísticas, os sentimentos e as emoções e o próprio espaço/território do cemitério e dos jazigos, sugerindo também que a administração pública não consentiria em gerir, bem como não toleraria atividades de natureza múltipla e diversa. Pensa-se que nos termos como se encontram descritos os conteúdos dos artigos aqui analisados, perpassa um exercício de normatização, controle e interdição que acabam por coibir possibilidades de desfrute e fruição no interior do espaço do cemitério, tais como atividades físicas, recreativas e filantrópicas, visitas em grupos para finalidades de pesquisas e estudos, apresentações artísticas, culturais entre outras.

A MANUTENÇÃO DOS JAZIGOS E AS PRÁTICAS RITUALÍSTICAS

Foucault (2008b) detalha que a disciplina funciona na medida em que os espaços do território são isolados e segmentados. A discipli-

na concentra, centra, encerra. O primeiro gesto da disciplina é o de circunscrever os espaços do território no qual os mecanismos do poder funcionarão plenamente e sem limite; e com esta compreensão, direcionando a abordagem para os espaços dos jazigos e às práticas ritualísticas, a disciplina prescreve o que é permitido e o que não é permitido, separa a boa e a má circulação, informa e atribui responsabilidade sobre os perigos e os riscos potenciais à segurança dos jazigos, dos sepultados e dos indivíduos que lá circulam e do uso que se deve fazer dos materiais ritualísticos.

Na manipulação dos itens destinados às práticas ritualística e/ou homenagens, de maneira geral, é comum a queima de velas, o depósito de flores naturais e/ou artificiais, de imagens de santos/as, crucifixos, terços e demais simbologias oriundas das referências religiosas ou dos costumes e gostos familiares. Com relação à manipulação de flores, têm-se em específico no artigo 12 as seguintes previsões “Os vasos ou demais ornamentos deverão conter furos a fim de evitar o acúmulo de água no seu interior e de maneira a não permitir a proliferação de mosquitos e outros insetos transmissores de doenças”.

No artigo é descrita a preocupação de disciplina e do controle voltada às questões da segurança sanitária e de saúde pública, no sentido de que todos os esforços devem ser feitos a fim de evitar o favorecimento e a proliferação de doenças. Com relação à queima de velas, tendo em mente que a manipulação destas pode incorrer em acidentes ou na destruição de materiais, não existe qualquer determinação prescrita. Ocorre apenas que, junto ao cruzeiro central, funcione a estrutura de velário, porém em nenhum momento este é

citato ou tem as atividades, que nele são realizadas, mencionadas ou previstas ao longo da legislação.

Nos artigos 14, 15 e 20 é abordada a remoção dos itens e materiais manipulados nos termos de que:

Art. 14 As flores, coroas e demais ornamentos usados em funerais, bem como aqueles colocados sobre os jazigos, quando em estado de deterioração ou de mau estado de conservação, serão automaticamente retirados pela administração do cemitério, sem que haja direito a qualquer tipo de reparação ou indenização.

Art. 15 Fica a administração dos cemitérios municipais responsável pela manutenção da limpeza e higiene dos cemitérios, intimando quando necessário for os proprietários ou responsáveis pelos jazigos e lápides que necessitem de manutenção e/ou limpeza.

Art. 20 A limpeza e manutenção dos túmulos são de inteira responsabilidade dos seus proprietários.

Os três artigos tratam das práticas ritualísticas, tendo em vista a responsabilização pelos aspectos da higiene e da limpeza dos túmulos e jazigos. O conteúdo dos artigos 15 e 20 demonstra apenas preocupação com a limpeza e higiene dos jazigos, mas não prescreve maiores cuidados a serem tomados em relação às informações históricas, artísticas e ritualísticas que existem e/ou são depositadas junto aos jazigos e no interior das capelas. Não trata também de como devem e/ou como não podem ser feitas as atividades de manutenção e limpeza. Ademais, não faz referência aos materiais que devem ser utilizados e/ou que materiais não devem ser utilizados, a fim evitar danos ou até mesmo a remoção de tais informações.

Na imagem da figura 02 é possível verificar os impactos e efeitos da omissão legal pelos termos que se encontra redigida:

Figura 02: Jazigos dos primeiros sepultamentos.



Fonte: Arquivo dos autores, CMI, 2018.

Os jazigos da imagem se encontram na região mais antiga do cemitério e as informações contidas nas lápides informam que os sepultamentos ocorreram nas últimas décadas do século XIX e na sua grande maioria nas primeiras décadas do século XX. Considerando estas informações, os jazigos deveriam possuir a superfície coberta por incrustações, pátinas, sujidades entre outros aspectos que são típicos das ações do tempo e da natureza e que por sua vez seriam responsáveis por lhe conferir uma aparência diferente da qual foi flagrada na imagem. Assim como os jazigos foram encontrados, fica evidente que, nos trabalhos de limpeza e manutenção, fez-se uso de materiais como detergentes e alvejantes que possuem em sua composição substâncias abrasivas bem como de escovas, escovões vassouras, responsáveis por promover o descascamento e a retirada dos conteúdos que havia na superfície.

Um outro aspecto que pode ser associado e decorrente da ausência de conteúdo apropriado e orientativo na legislação é que no interior do cemitério existe um jazigo, que é popularmente reconhecido como o “túmulo da cigana”, que é motivo de contínua circulação, manipulação e depósito de itens destinados às práticas ritualísticas. As informações que constam na lápide do jazigo são a do nome e sobrenome, data de falecimento (23 de setembro de 1965) e a idade que possuía quando do falecimento (48 anos), o que indica que a cigana haveria nascido no ano de 1917. Os materiais depositados sob o jazigo costumam ser velas, pulseiras, colares, brincos, anéis, lenços, xales, batons, esmaltes, flores, cigarros, tabacos e bebidas alcoólicas entre outros, como é possível observar nas figuras 03 e 04:

Figura 03: “Túmulo da cigana” em 2017.



Fonte: Arquivo dos autores, CMI.

Figura 04: “Túmulo da cigana” em 2018.



Fonte: Arquivo dos autores, CMI.

Figura 05: “Túmulo da cigana” em 2020.



Fonte: Arquivo dos autores, CMI.

A imagem da figura 03 foi realizada no ano de 2017 e a imagem da figura 04 foi realizada no mês de fevereiro de 2018 e a imagem da figura 05 foi realizada em maio de 2020. Observa-se que os itens e oferendas depositadas no jazigo registrados pelas três imagens são diferentes, não ocorrendo a acumulação, nem sobreposição. Diante disto, cogita-se que essas oferendas estejam sendo retiradas em virtude dos trabalhos de limpeza e manutenção do espaço do cemitério, conforme é previsto e autorizado genericamente no artigo 14 já mencionado. Pode ser também que as oferendas depositadas no jazigo estejam sendo alvo de atos de intolerância religiosa e/ou étnica praticada por pessoas que frequentam o cemitério.

Andrade (2012) sugere-nos que o “túmulo da cigana” representa um sepultamento não cristão e que isto favoreça o culto de indivíduos que tanto podem ser devotos da tradição cristã como não cristã. Entende-se também que o jazigo da cigana representa uma espécie

de referência de acesso ao modo de vida do povo cigano, bem como a evidência da experiência talvez mais expressiva de sedentarização para uma família/povo que se caracteriza por constantes migrações. Estas suspeitas e aspectos requerem maiores observações, acompanhamentos, questionamentos e reflexões, em especial sobre o que está ocorrendo com as respectivas oferendas e o que este sepultamento representa em relação aos demais jazigos do cemitério, sobre as práticas ritualísticas e oferendas que lhe são dedicadas, entre outras questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Cemitério Municipal de Indaial foi criado na primeira metade do século XX e em um território novo e isento de qualquer referência religiosa anterior, porém, para lá ocorreu o deslocamento de sepultamentos que já existiam em outros cemitérios de comunidades religiosas que funcionavam no interior da cidade. Dito de outro modo, o poder público municipal passou a atuar em nome de instituições pré-existentes, implementando agora toda uma maquinaria de normatizações, disciplinas e tecnologias próprias.

Apesar de todo movimento político e jurídico para que o poder público se tornasse o responsável pelos cemitérios e sepultamentos, a cidade de Indaial tem a grande maioria de seus cemitérios sendo geridos pelas comunidades religiosas cristãs tradicionais, o que sugere refletir sobre os alcances do processo de implementação e consolidação do Estado laico no Brasil.

A lei municipal nº 5379 de 16 de dezembro de 2016 representa uma tecnologia de controle (FOUCAULT, 2008) diante do cenário

de multiplicidades, de circunstâncias e de situações que possam ocorrer. A legislação prescreve, normatiza, disciplina e controla desde a abertura ao fechamento, a circulação, a entrada e saída de visitantes, o contato com jazigos, a manipulação de materiais até a realização de práticas ritualísticas, ou seja, constitui um imperativo negativo, de coação, de inibição, de submissão, de proibição e indica a imputação de punições e penalidades.

Nos termos em que se encontram descritos os conteúdos dos artigos da legislação, os mesmos acabam por coibir possibilidades de desfrute e fruição no interior do espaço do cemitério, tais como atividades físicas, recreativas e filantrópicas, visitas em grupo para finalidades de pesquisas e estudos, apresentações artísticas, culturais, bem como passeio com animais domésticos.

A referida legislação ainda é omissa e não descrimina como devem e como não devem ocorrer os procedimentos de limpeza e a retirada e de não retirada de materiais dos jazigos e do interior do cemitério, o que por sua vez possibilita que sejam removidos de forma não apropriada informações sobre a ação do tempo, conteúdos históricos, elementos de memória, de identidade, de práticas ritualísticas e de devoção religiosa.

Faz-se necessário uma legislação que contemple e salvguarde as mais variadas possibilidades de informações históricas que constam junto aos jazidos bem como as atividades e oferendas ritualísticas, em especial as práticas de tradições religiosas que se caracterizam por serem de grupos de minorias populacionais ou religiosamente não tradicionais ou consideradas desviantes.

É de salutar importância que as pesquisas e estudos que contemplam os cemitérios e jazigos se refiram a estes como equipamentos incorporados ao planejamento territorial e urbano na qual são imputadas disciplinarizações e tecnologias de controle, bem como que estejam atentos às legislações que ditam a dinâmica de circulação de mercadorias e de pessoas, os aspectos religiosos, étnicos, identitários, da história e da memória, assim como não seja negligenciado o potencial que os mesmos possuem no sentido de confortar e reconciliar as necessidades dos indivíduos e da sociedade diante da finitude humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. Túmulos e milagreiros: o caso da cigana Sebinca Christo. **Revista Relegens Thréskeia**, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 76-90, june 2012. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/31044>>. Acesso em: 23 jun 2020.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

CYMBALISTA, Renato. **Cidades de vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do estado de São Paulo**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2001.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FOCHI, Graciela Márcia. **Morte, cemitério e jazigos: um estudo do cemitério municipal de Joinville**. Novas Edições Acadêmicas-NEA, 2016.

FOCHI, Graciela Márcia REDIVO, Rayane R. B. Exemplares de arquitetura e arte presentes no Cemitério Municipal de Indaial/SC. **Revista Maiêutica**, Indaial, v. 3, n. 01, 2019, p. 1-10. Disponível em: <https://publicacao.uniasselvi.com.br/index.php/URB> Acesso em: 04 jan 2021.

FOUCAULT, Michael. **Microfísica do poder**. 18. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

_____. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Segurança, território e população**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 7. ed. Petrópolis/RJ, Vozes, 1987.

INDAIAL. Lei nº 5379, de 16 de dezembro de 2016. Dispõe sobre o funcionamento, organização e serviços nos Cemitérios Municipais e dá outras providências. Disponível em: <http://leismunicipa.is/ofvcl> Acesso em: 15 jan 2020.

LIMA, Tania Andrade. De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais). In: **Anais do Museu Paulista**. N. Ser, v. 2, dez/jan de 1994. p. 87-150.

RODRIGUES, Cláudia. Lugares dos mortos na cristandade ocidental. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Maringá (PR) v. V, n.15, p. 105-129, jan/2013.

_____. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SOUZA, Rogério Luiz de. A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia biopolítica no processo de formação da República no Brasil. In: **História Unisinos** vol. 24, nº 1, p. 67-82, Janeiro/Abril, 2020.

CAPÍTULO 9

A ÖSTPOLITIK VATICANA: DIÁLOGOS ENTRE IGREJA E COMUNISMO SOVIÉTICO NO PAPADO DE JOÃO XXIII

Edson Claiton Guedes (UFSC)

Marcus Vinicius de Souza Nunes (UDESC)

INTRODUÇÃO

O período de Angelo Giuseppe Roncalli como Papa João XXIII (1958-1963) no trono da Santa Sé foi breve, mas repleto de iniciativas que marcaram sua gestão como uma das mais intensas e modernizantes dos últimos séculos. Eleito como um “papa de transição” devido à falta de consenso entre os cardeais no Conclave de outubro de 1958, Roncalli passou à história como o aquele que convocou o Concílio Vaticano II (1962-1965), caracterizado como o maior evento religioso do século XX¹. A importância deste evento, no entanto, não pode ser obnubilada pela pompa com que os rituais da Basílica de São Pedro são conhecidos, mas pelo significado histórico que representou para o catolicismo moderno, sendo uma temática visitada constantemente por historiadores e teólogos do mundo inteiro.

1. CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: editora CRV, 2011.

Em que se pese a importância desse evento na biografia de João XXIII e para a história do catolicismo, não é disso que iremos tratar neste artigo. Nosso objetivo foca-se na inauguração de uma política vaticana de diplomacia com o bloco soviético, que tem como marco inicial a audiência entre o Papa, a filha e o genro de Kruscev, Rada Krusceva e Alexis Adjubei, jornalista do “Izvestia”, no dia em 7 de março de 1963. A conversa de vinte minutos entre o Papa e os convidados russos é vista como marco do degelo entre as relações diplomáticas do Vaticano e da antiga União Soviética (URSS) e o início da “*Östpolitik* vaticana”.

O termo *Östpolitik*, cunhado no contexto da Guerra Fria na década de 1960, significava literalmente “política para o leste”, referindo-se aos esforços da Alemanha Ocidental para reunificação do território, dividido entre norte-americanos e soviéticos após o fim dos combates da Segunda Grande Guerra. O termo foi também utilizado para se referir aos esforços da diplomacia vaticana junto aos diplomatas soviéticos para melhorar as relações entre os dois países que por décadas estiveram fechadas.

Pretende-se evidenciar de que maneira a aproximação diplomática entre os Estados envolvidos e suas bases ideológicas (cristianismo e comunismo), se relacionaram a partir de sinalizações de ambos os lados. Quais interesses estavam envolvidos? Que propósitos tinha o Vaticano e os soviéticos com esta aproximação? Quais foram os resultados?

A pesquisa trabalha com a hipótese de que os acordos entre Vaticano e URSS tinham por finalidade viabilizar a prática católica no território controlado pelos comunistas depois de décadas de perse-

guição religiosa, além de fortalecer a diplomacia vaticana num contexto em que a Guerra Fria ameaçava “esquentar”, isto é, quando conflitos armados pareciam ser o sucedâneo iminente das tensões políticas e diplomáticas. Para os soviéticos, as conversações com o Vaticano poderiam abrir portas para um Ocidente desconfiado e atrair a atenção dos norte-americanos, então governados por um presidente católico, John Fitzgerald Kennedy (1961-1963).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DAS RELAÇÕES ENTRE SANTA SÉ E URSS

As relações entre Santa Sé e a URSS estiveram permeadas por tensões entre os dois paradigmas nos quais se sustentavam, a saber, o cristianismo e o comunismo, que configuram as bases ideológicas e a consequente ação política dos dois atores. Neste sentido, não é possível separar as relações diplomáticas das ideológicas e dos mencionados paradigmas, uma vez que estas situações acontecem concomitantemente. Ainda que o significado político entre “Santa Sé” e “Vaticano” tenha diferenças relevantes e não operem em mesmo nível em âmbito internacional² e mesmo que a diplomacia da Santa Sé busque reiterar seu caráter “espiritual” nas relações diplomáticas, as

2. De acordo com Carletti, Santa Sé e Estado da Cidade do Vaticano possuem papéis diferentes seja em nível político, seja religioso. É a Santa Sé e não o Estado da Cidade do Vaticano que atua em nível internacional e que se relaciona diplomaticamente com os outros estados. O Vaticano representa de certa forma, o pano de fundo da atividade da Santa Sé, dotada de uma soberania reconhecida internacionalmente antes mesmo da constituição do Estado da Cidade do Vaticano em 1929. [...] Portanto, é a Santa Sé, e não o Vaticano, que mantém relações diplomáticas com os vários Estados. Nesse sentido, o Estado da Cidade do Vaticano encontra-se em uma posição, de certa forma, subordinada àquela da Santa Sé. CARLETTI, Ana. **A diplomacia da Santa Sé: suas origens e sua relevância no cenário internacional.** Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5113499.pdf>.

duas esferas (a política e a religiosa) não são espaços impermeáveis e existe um contínuo compartilhamento de sentido entre elas.

Tendo isso em vista, a história das relações diplomáticas entre a Santa Sé e URSS durante a primeira metade do século XX não avançaram para além de fatos esporádicos ainda no período de Lenin, quando representações da Santa Sé prestaram assistência, por meio de missões humanitárias, para as vítimas da guerra civil russa que assolou o país no período de 1917 a 1922 e deixou cerca de 4,5 milhões de mortos³.

O Papa Pio XII (1939-1958) antecessor de João XXIII, havia tomado firme posição contra a participação da diplomacia da Santa Sé nas relações com a URSS. Temeroso que os comunistas tivessem êxito também na Europa ocidental, adotou diversas atitudes que influíram decididamente nas relações entre as duas representações, especialmente revogando a maior parte dos acordos feitos por Pio XI com os soviéticos, expulsando os diplomatas e declarando o fim das relações. Além do mais, em julho de 1949, a Santa Sé produziu um decreto segundo o qual os

católicos não poderiam filiar-se a partidos de inspiração comunista, nem sacerdotes poderiam acolher espiritualmente seus simpatizantes. Repudiaria o contato diplomático com os Estados comunistas e proibiria as suas igrejas, situadas nesses Estados, de temporizar

3. Segundo o historiador Jean Jacques Marie, a variação do número de mortos na guerra civil russa pela historiografia, resultado tanto de ações militares como da fome e doenças, efeitos catastróficos da guerra, apresentados pelas cifras de 8 a 20 milhões de mortos, responde a interesses ideológicos. Para os que defendem a revolução de 1917, o alto número de mortos foi devido a intervenção estrangeira angariada pelo exército branco, com armamentos providos de diversos países que patrocinaram o morticínio entre os russos; do outro lado, os detratores da revolução, “a majoração das perdas serve para provar o caráter vicioso e criminoso da revolução enquanto tal”. Cf. MARIE, Jean Jacques. **História da Guerra civil russa: 1917-1922**. Trad. Patrícia Reuillard e Janyne Martini. São Paulo: Contexto, 2017.

com os regimes por meio da proposição de concordatas com a Santa Sé ou de acordos jurídicos locais. Para ele, os países cristãos, mesmo plenamente capitalistas, deveriam lançar-se em cruzada contra a União Soviética e seus satélites⁴.

Este gesto político do Papa surtiu dois efeitos: do lado ocidental, os Estados Unidos viram como um sinal claro de preferência da Igreja pela ideologia capitalista norte-americana, ao que responderam instalando uma embaixada permanente no Vaticano, tendo como embaixador o general Mark Clark, antigo comandante das forças aliadas durante a Segunda Grande Guerra. Pelo lado soviético, as reações também foram enfáticas, especialmente na Albânia, onde o catolicismo tinha grande influência: foram confiscados os bens da Igreja, proibidas quaisquer instituições católicas (gráficas, escolas, jornais, etc.), além de muitos religiosos terem sido presos, deportados ou assassinados. Embora a Guerra Fria estivesse dando seus primeiros passos, tal como foi compreendida pela historiografia a partir dos anos de 1950, ou seja, como uma “batalha de alianças globais e de ideias políticas”⁵, a atitude de Pio XII definiu o posicionamento da Igreja durante seu pontificado e mesmo depois dele, atenuado somente com as aproximações de João XXIII e Paulo VI.

Importa lembrar também que, durante o período stalinista, o catolicismo foi duramente criticado e perseguido, possivelmente, mas não só, devido às posições tomadas desde Leão XIII (1878-1903) até Pio XII, que atacaram o comunismo através de cartas, decretos e po-

4. ARRAES, Virgílio Cacheta. **De Pio XII a Paulo VI: do conservadorismo a incerteza da renovação durante a guerra fria.** Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/42/165/ril_v42_n165_p77.pdf.

5. WESTAD, Odd Arne. **The Cold War and the international history of the twentieth century.** In: LEFFLER, Melvyn; WESTAD, Odd Arne. *Cambridge History of the cold War.* London: Cambridge University Press, 2010, v. 1., p. 1-19. Tradução nossa.

sicionamentos públicos sobre questões políticas. A postura adotada pelo líder soviético, Joseph Stalin, colaborou para que essas forças se mantivessem em constante embate. Definido por Kennan como um homem extremamente cético quanto à possibilidade de coexistência pacífica entre forças rivais e que não tolerava em sua área de influência outra esfera de poder, devido a sua insegurança e fanatismo⁶, Stalin percebia o Papa e o catolicismo como possíveis concorrentes dentro da União Soviética. Apesar da conturbada e controversa posição do líder comunista, as questões relacionadas ao período stalinista, divididas em abordagens do tipo neotradicional e moderna, estão abertas ao debate e são um campo a se fazer⁷.

Ainda sobre as relações nada amigáveis entre soviéticos e católicos no período stalinista, uma das formas que o Estado soviético utilizou para reforçar a imagem do Papa e da Igreja como inimigos da nação e dos objetivos da revolução, foram os cartazes com ilustrações onde, tanto o Papa quanto a Igreja, eram ridicularizados, sendo apresentados como figuras estranhas e perniciosas, posicionados lado a lado com torturadores coloniais e gananciosos por dinheiro⁸. A ideia era mostrar a “verdadeira face” da Igreja, escondida sob um pretenso manto da santidade. Naquele contexto de disputa ideológica, a força da imagem disseminada pela máquina de propaganda soviética tinha como objeti-

6. KENNAN, George. **American diplomacy**. New introduction by John J. Mearsheimer. — Sixtieth-anniversary expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

7. Uma importante análise sobre o Stalinismo pode ser encontrado em: Fitzpatrick, Sheila (org.) **Stalinism: New directions**. First published 2000 by Routledge. London: 11 New Fetter Lane, 2000.

8. Os cartazes foram compilados e publicados por Roland Elliot Brown em 2019 no livro *Godless Utopia: Soviet Anti-Religious Propaganda* e está disponível para venda no site: <http://fuel-design.com/publishing/godless-utopia/>.

vo gerar representações discursivas que inculcassem entre as camadas populares uma imagem negativa da religião, especialmente do catolicismo pelo seu posicionamento anticomunista.



Fig. 1. “A verdadeira face da Igreja Católica”. Livros na fogueira: Marx, Lenin, Darwin, da sexta edição da revista “Godless”, (à esquerda) 1934 e “Tomai, comei, este é o meu corpo...” Revista “Godless”, primeira edição, 1923 (à direita). Cartazes de propaganda contra a Igreja Católica no auge da Guerra Fria. Esses cartazes eram uma arma simbólica utilizada pelo regime soviético para reafirmar sua posição como líder global contra a Igreja Católica, que se alinhava aos interesses do Ocidente capitalista na URSS.

Em 1967, Joaquim Sokolowicks (1938-1995) um jornalista ítalo-argentino, escrevendo sobre a visita do líder soviético Nikolai Podgorny em 1967 ao papa Paulo VI, lembrava que as relações com a Santa Sé tinham como antecedentes dois fatos: um primeiro encontro casual em Gênova, em 1922, entre o comissário Chicheria e o arcebispo Signori e em 1951, quando o secretário dos *Partisans de la Paix*, Frederic Juliot-Curie, instado diretamente por Moscou, tentou uma aproximação que foi somente um antecedente longínquo

daquilo que ocorreria na década de 1960, a partir das conversações iniciadas no papado de João XXIII⁹.

O CONTEXTO DO PAPADO DE JOÃO XXIII

Terminada a Segunda Grande Guerra em 1944, a Europa Ocidental estava combalida economicamente e o poder de liderança mundial dos Estados Unidos afirmava-se, ainda que à sua sombra um novo agente se avizinhava: a União Soviética. Ou seja, o cenário que se formava era de que a aliança dos tempos de guerra continuaria e que tanto estadunidenses quanto soviéticos teriam como trabalho “desarmar as nações derrotadas e reconstruir a Europa”¹⁰. Mas as duas novas potências estavam dispostas a dividir o trabalho de forma amistosa? Certamente que não, e a competição entre os dois países tornou-se o que os historiadores chamaram “Guerra Fria”¹¹.

A partir do momento em que os competidores (Estados Unidos e União Soviética) perceberam a força de seu oponente, criaram-se narrativas que atribuíam a culpa pelo início das tensões um ao outro. De acordo com Munhoz, diferentes perspectivas sobre a Guerra Fria foram criadas: do lado estadunidense, a responsabilidade recaía sobre a União Soviética e seu expansionismo ideológico e militar no

9. SOKOLLOWICKS, Joaquim. **Encontro Podgorny-Paulo VI**: uma aproximação à verdade. Trad. Germana de Lamare. Correio da manhã, Rio de Janeiro: 1967.

10. FRIEDEN, Jeffry. **Capitalismo global**: história econômica e política do século XX. São Paulo: Editora Zahar, 2010, pos. 5647.

11. De acordo com Westad, “o termo “Guerra Fria” foi usado pela primeira vez pelo escritor britânico George Orwell em 1945 para deplorar a visão de mundo, as crenças e a estrutura social da União Soviética e dos Estados Unidos, e o estado de guerra não declarado que viria a existir entre após o fim da Segunda Guerra Mundial [...] Era um novo sistema mundial, Orwell descobriu, dualista, baseado em tecnologia, no qual o terror nuclear poderia ser usado contra aqueles que ousassem se rebelar. Para o autor de 1984, os aspectos sistêmicos da Guerra Fria mostraram maus presságios do futuro”.

Ocidente. Do lado soviético, era registrada a agressividade imperialista norte-americana e o descumprimento de acordos internacionais entre os dois países para desestabilizar a esfera de influência da União Soviética¹². As mútuas acusações só terminariam com o fim da União Soviética na década de 1990.

Neste cenário conflituoso e otimista, uma vez que a Europa se reerguia e na década de 1960 alcançaria, especialmente nos países ocidentais (Itália, Alemanha, Inglaterra, França), uma condição econômica favorável, é que se dá o período do Papa João XXIII. Ele governará a Igreja numa fase da história repleta de eventos, mudanças sociais e transformações da ordem econômica e política global.

É importante salientar que durante a nova ordem mundial que se construía no pós-guerra, a Santa Sé foi governada pelo papa Pio XII, que era

Um dirigente conservador com uma visão de doutrina e administração clerical ligada aos princípios emanados do Concílio Vaticano I, ou seja, antiliberal, antissocialista, antipositivista, antidemocrático, antimodernista, centralista e a favor da infalibilidade papal, que [...] apesar da oposição ao socialismo real [...] aceitaria transigir com regimes fascistas nas décadas de 30 e 40 ¹³

Notoriamente, diante de um antecessor com essas características, poder-se-ia imaginar que João XXIII não fez muito esforço para acompanhar o novo cenário mundial em que a Igreja, sob seu governo, estava inserida. No entanto, o exercício real do poder na instituição não está exclusivamente centrado nas mãos do Pontífice,

12. MUNHOZ, Sidney. **Guerra fria: história e historiografia**. Curitiba: editora Appris, 2020, Pos.

13. ARRAES, Virgílio Caixeta. **De Pio XII a Paulo VI: do conservadorismo a incerteza de renovação durante a guerra fria**. Revista de informação legislativa. Brasília a.42. n. 165 jan/fev. 2005, p. 79.

mas é compartilhado com a Cúria Romana, um intrincado e pouco transparente “corpo de peritos eclesiásticos” que age nos meandros da complexa rede de dicastérios, isto é, órgãos administrativos com relativa autonomia no interior da Igreja¹⁴. Daí a compreensão de medidas que contrastam com a aparente tentativa de diálogo com as forças políticas feita pelo Papa João, como as tomadas pela Cúria. No dia 4 de abril de 1959, dez anos após o decreto de excomunhão dos comunistas, o Santo Ofício renova a condenação, estendendo-a aos socialistas e aos social-democratas

[...] O cardeal Ottaviani se lança contra a visita a Moscou do presidente católico da República italiana, Giovanni Gronchi. Uma intervenção que, para a hierarquia vaticana, se estende a toda atividade de pensamento aberta à compreensão da modernidade: a proibição da conferência de um doutorado honoris causa em ciências políticas pela Universidade Católica de Milão a Jacques Maritain; a proibição de fazer circular as Experiências pastorais do Pe. Milani; o afastamento da diocese de Florença do Pe. Ernesto Balducci; a dura advertência contra as obras de Teilhard de Chardin¹⁵.

Se podemos falar de uma vitória do Papa sobre os atropelos da Cúria, foi a convocação e a realização do Concílio Vaticano II, uma tentativa de compartilhamento dos poderes de decisão concentrados em Roma com os bispos em suas dioceses ao redor do mundo, e que ainda representou uma abertura da Igreja à linguagem do mundo moderno, à sua filosofia, ciência e forma de fazer política. Além do

14. Leonardo Boff, no livro *Igreja, Carisma e poder*, que lhe valeu na época da publicação uma advertência da Congregação para a Doutrina da Fé, órgão sucessor do Santo Ofício, faz uma análise profunda dos meandros do poder na Igreja Católica a partir de temas polêmicos como a questão da violação dos direitos humanos dentro da Igreja, o sentido do poder sagrado, o desafio do sincretismo, o valor dos leigos e outros temas relevantes que confrontam o discurso oficial com a prática pastoral. BOFF, Leonardo. *Igreja carisma e poder: ensaios de uma eclesiologia militante*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1982.

15. VENTO; Salvatore. **O Período histórico do papa João XXIII**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/514481-o-periodo-historico-do-papa-joao-xxiii>.

mais, a ideia de reformar o Código de Direito Canônico, um conjunto de leis que regem a máquina eclesiástica, reforçaria a ideia de uma Igreja “universal” e não apenas “ocidental”.

Apesar dos ideais progressistas do papa Roncalli, nem todos os seus projetos conseguiram se firmar após sua morte, sobretudo a questão dos “super poderes” papais e a reforma da Cúria, indispensável para uma democratização do poder na Igreja. Seu legado ficou expresso na sua última encíclica, a *Pacem Terris*, onde propõe um conjunto de ações e medidas que os governos pelo mundo poderiam tomar, além de preparar a Igreja para o mundo contemporâneo.

A ÖSTPOLITIK VATICANA FOI UM LEGADO FRACASSADO DE JOÃO XXIII?

A *Östpolitik* pode ser considerada, em primeiro lugar, um legado do Papa João? Como tentativa de aproximação do leste europeu, ela fracassou? A primeira pergunta pode ser respondida de maneira positiva. Foi ele quem reatou o diálogo com o mundo comunista e lançou as bases para que a diplomacia da Santa Sé agisse e abrisse uma via na “cortina de ferro” soviética. Mas, para críticos desta aproximação, o legado do Papa João foi um fracasso.

O termo “*Östpolitik* vaticana” foi contestado pela historiadora especializada em URSS, Hélène Carrère d’Encausse. Segundo ela, a Santa Sé cuidava apenas de interesses espirituais da Igreja e seu movimento em direção ao leste não poderia ser comparado ao movimento do chanceler alemão Willy Brandt, que defendia os interesses políticos da antiga República Federativa Alemã, para o que se deve reservar com mais acerto o termo *Östpolitik*. Por outro lado, historia-

dores como Eric Hobsbawm viam nos movimentos da Igreja ações políticas no mesmo sentido dos Estados ocidentais¹⁶. De fato, se analisarmos as ações da Igreja na Europa e no Ocidente de modo geral, podemos perceber que as atitudes da Santa Sé estiveram sempre conectadas ao ambiente político, colocando seus próprios interesses e perspectiva política como prioridades em sua agenda diplomática.

Um dos acordos entre a Santa Sé e Moscou, levado a cabo por Agostino Casaroli, então diplomata e arquiteto-chefe da *Östpolitik* vaticana, visava criar condições de permanência e sobrevivência da Igreja nos países signatários do Pacto de Varsóvia. Isso incluía justamente a cessação de todas as críticas ao regime por parte da Igreja e, do lado comunista, autorização para que a Igreja pudesse livremente desenvolver seu trabalho pastoral. Como já fizemos notar, para os críticos do modelo, os resultados foram mínimos senão prejudiciais para o lado católico.

De acordo com Weigel, pesquisador do Centro de Ética e Políticas Públicas de Washington, a desastrosa concordata da diplomacia vaticana minou o catolicismo, fornecendo informação para o trabalho de agentes secretos de várias agências comunistas, como a KGB, a Stasi (da Alemanha Oriental), a StB (da Checoslováquia), a SB (agência polonesa) e a AVH (húngara). Além do mais, segundo o

16. Hélène Carrère d'Encausse é reconhecida por ser uma das maiores estudiosas do mundo soviético, mas suas obras não estão traduzidas para o português, encontrando-se apenas na língua francesa. Os dados da citação estão nas referências ao final deste texto. Em relação a Hobsbawm, especialmente o capítulo 4 de célebre obra *A era dos extremos*, onde o autor trabalha sobre a queda do imperialismo fazendo uma análise das ações políticas da Igreja no contexto do pós-guerra, demonstrando que muitos de seus movimentos não eram nada espirituais. Ao contrário, estudando atentamente o contexto, as atitudes da Santa Sé variavam e, portanto, Hobsbawm via as ações da Igreja como “demasiado complexas” para análises gerais, sendo estudo de caso o mais indicado pois dependeria do momento histórico mais imediato.

mesmo autor, todas as tentativas do lado católico não surtiram nenhum efeito prático para a Igreja, e as instituições eclesiásticas tanto fora como dentro do próprio território do Vaticano, estavam repletas de comunistas infiltrados. Para Weigel, em resumo, a *Östpolitik* vaticana teria sido um verdadeiro fracasso¹⁷.

Contudo, é importante destacar que a avaliação da efetividade dessa política a médio e longo prazo exigem uma pesquisa mais aprofundada, que leva em conta outros fatores, como disputas internas na organização eclesiástica, especialmente a partir do pontificado de João Paulo II. Tal avaliação, por conseguinte, extrapolaria os limites do recorte temporal e epistemológico aqui proposto, pelo que se faz uma mera indicação do fato. Assim, a tese de Weigel, não obstante auxilie a compreender os múltiplos resultados possíveis da *Östpolitik*, deve ser recebida com certa reserva, assim como a cautela metodológica deve levar ao rechaço de posturas triunfalistas e excessivamente otimistas, que avaliem o trabalho diplomático do período de João XXIII apenas como um conjunto de sucessos positivos contínuos.

As relações diplomáticas entre Santa Sé e União Soviética, ainda que possam ser caracterizadas por um diálogo precário e aproximações tímidas, podem ser vistas como tendo alcançado, no período da *Östpolitik* vaticana, alguns resultados positivos. Tendo em vista o histórico controverso e de mútuas agressões entre as duas representações antes das primeiras conversações, é certo que o trabalho de Casaroli, sob o governo de João XXIII, conseguiu estabelecer alguma possibilidade de diálogo onde antes, ambos os lados, impunham

17. WEIGEL, George. **A Ostpolitik fracassou. Disponível em:** <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/558019-a-ostpolitik-fracassou-foi-superada>

severas restrições. Possibilidade aberta que resultou em continuidade dessa política no pontificado de Paulo VI.

Um primeiro “acordo parcial”, foi assinado em Budapeste, em 1964. Pouco tempo depois, no dia 4 de outubro de 1965, Paulo VI se encontrava, pela primeira vez, na ONU, com o Ministro das Relações Exteriores da Rússia, Andrei Gromiko, algo impensável poucos anos antes. Em 30 de junho de 1967, Paulo VI recebeu no Vaticano Nicolai Podgorny, a primeira visita ao Vaticano de um Chefe de Estado soviético. Em 1971, outro passo importante foi feito pelo arquiteto da Östpolitik, Casaroli, que fez uma visita oficial à Moscou, como enviado de Paulo VI, para assinar o Tratado de não Proliferação Nuclear.

A URSS exigiu a presença da Santa Sé na Conferência de Helsinque, para a cooperação e a segurança na Europa, a qual, com a Carta de 1975, dava início à política de direitos humanos e da plena liberdade religiosa que se consolidaria, anos depois, após a queda do Muro de Berlim. O primeiro encontro entre o Papa e um Secretário do Partido Comunista soviético aconteceu em 1º de dezembro de 1989, quando João Paulo II e Mikhail Gorbachev se encontraram em audiência realizada no Palácio Apostólico, no Vaticano. Deve-se sublinhar que já se vislumbrava a crise que levaria à desintegração da União Soviética e ao fim do regime comunista.

Depois daquela visita, houve um intercâmbio de representantes diplomáticos, ainda que não a instauração de plenas relações diplomáticas. Gorbachev voltou a se encontrar com João Paulo II em outras ocasiões, e mesmo depois de ter perdido o poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XX foi para a Igreja Católica um tempo de intensas mudanças, tanto internas, quanto nas suas relações com os Estados nacionais e a intrincada geopolítica que se desenhava. No início do século, era uma instituição marcada pela luta antimodernista, caracterizada tanto pela repressão a tendências teológicas mais progressistas no interior da própria Igreja, quanto pela condenação de movimentos políticos e culturais caracterizados como ideologias nefastas para os cristãos.

A revolução e consequente instalação do Estado soviético gerou preocupação no Ocidente capitalista e cristão. A existência mesma da URSS funcionava como um referente simbólico e político para o avanço do comunismo na Europa ocidental. Considerado como uma base ideológica exclusiva em relação ao cristianismo, o comunismo foi reiteradamente condenado pela Igreja, especialmente no pontificado de Pio XII. Tais condenações ainda se estenderam aos vários socialismos e mesmo à social-democracia, todos considerados riscos à atuação da Igreja.

O fim da Segunda Grande Guerra culminou em uma intrincada divisão geopolítica da Europa ocidental e no aparecimento de duas forças políticas globais em constante tensão: O Estados Unidos e a URSS. Inaugurava-se assim o período da Guerra Fria, onde as tensões diplomáticas eram agravadas pela iminência de um novo conflito armado e na disputa de campos políticos e econômicos divergentes.

Apesar da diversidade de paradigmas políticos e de bases ideológicas, o diálogo entre a Igreja e a URSS se afigurava como necessário, mas não tendo em vista a possível convergência ideológica. A eleição

de Angelo Giuseppe Roncalli como Papa João XXIII em 1958 abriu a possibilidade da constituição de uma política organizada de diálogo entre a Igreja e o bloco comunista, tendo em vista a permanência e a atuação pastoral católica nos países alinhados à URSS.

A chamada *Östpolitik* vaticana foi a tentativa de restabelecimento de relações diplomáticas entre a Santa Sé e o bloco soviético. Como indicado já indicado, a avaliação da efetividade dessa estratégia é uma tarefa difícil. Contudo, alguns elementos devem ser destacados.

Primeiramente, houve um avanço real do diálogo. Isto é evidente, pelo fato que toda possibilidade de contato entre cristãos católicos e comunistas havia sido rompida, tanto pela Santa Sé, com vários decretos e pronunciamentos do Papa Pio XII, quanto pela URSS e sua propaganda anticatólica liderada por Joseph Stalin. A *Östpolitik* preencheu, por conseguinte, um vazio diplomático.

O diálogo, além disso, era de interesse de ambos os lados. A Igreja queria garantir a liberdade de culto e de atuação nos territórios comunistas e a URSS buscava limitar as críticas advindas do catolicismo. Mesmo assim, o diálogo foi precário e limitado, tanto por causa das divergências ideológicas, quanto pela dificuldade da diplomacia no período da Guerra Fria, no qual a Igreja também era pressionada pelos interesses do bloco ocidental.

Sem dúvida, a figura de maior relevo da *Östpolitik* foi o Papa João XXIII, seu inaugurador, conhecido também por sua postura reformista e progressista nos assuntos internos da própria Igreja. Contudo, a *Östpolitik* teve continuidade após sua morte no pontificado de Paulo VI, e mesmo no de João Paulo II. Continuidade aqui não significa efetividade, eficiência, ou resultados positivos para am-

bos os lados, mas sim que uma vez abertas as relações diplomáticas nunca mais foram cessadas, não obstante as tensões e conflitos.

Quanto à avaliação da efetividade, vê-se a literatura se divide. Weigel, por exemplo, sustenta que a *Östpolitik* além de não ter sido positiva para a Igreja, foi até mesmo nociva. Para Carrère d'Encausse, até mesmo o termo “*Östpolitik* vaticana” deve ser questionado, pois não considera a ação da Igreja estritamente política no contexto da Guerra Fria. Por outro lado, Hobsbawm defende a existência do termo, embora mantenha-se cético em relação aos resultados dessa ação política da Igreja.

O que se assume neste texto, contra Carrère d'Encausse, é a existência dessa *Östpolitik* e a importância dela para a Igreja no contexto posterior ao Concílio Vaticano II. Como indicado, esse Concílio foi importante para readequar a linguagem da Igreja com as tendências políticas, científicas, filosóficas e sociais do século XX. A *Östpolitik* é parte de um grande movimento de abertura e de diálogo com o mundo moderno. Por outro lado, é o resultado pragmático de uma realidade da qual a Igreja não poderia se furtar: como garantir suas atividades nos países do bloco comunista?

Por fim, destaca-se que não se pode reduzir a ação da Igreja nesse contexto apenas a atividades espirituais. É um ator político entre outros atores políticos, com interesses e agenda própria, além de desempenhar um papel no confronto que marcou a Guerra Fria, no qual a diplomacia (nem sempre efetiva) tinha um importante papel. Ademais, é notório o papel que a Igreja viria a exercer, especialmente no pontificado de João Paulo II, na derrocada de regimes comunistas na Europa ocidental. Há, ao que parece, uma ligação entre isso e

Östpolitik inaugurada por João XXIII. Avaliar isto, porém, extrapola o recorte aqui proposto.

REFERÊNCIAS

ARRAES, Virgílio Cacheta. **De Pio XII a Paulo VI: do conservadorismo a incerteza da renovação durante a guerra fria.** Disponível em: https://www12.senado.leg.br/ril/edicoes/42/165/ril_v42_n165_p77.pdf Acesso 14 jul. 2021

BOFF, Leonardo. **Igreja carisma e poder: ensaios de uma eclesiologia militante.** 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1982

BROWN, Roland Elliot. **Godless Utopia: Soviet Anti-Religious:** disponível em: <http://fuel-design.com/publishing/godless-utopia/>. Acesso 14 jul. 2021.

CARLETTI, Ana. **diplomacia da Santa Sé: suas origens e sua relevância no cenário internacional.** Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5113499.pdf>. Acesso 13 jul. 2021.

CARRÈRE D'ENCAUSSE, Hélène. **Paul VI et l'Ostpolitik.** Disponível em: Disponível em: <http://conciliovaticanoii.com.br/o-termo-ostpolitik-por-mais-conveniente-que-seja-e-improprio-para-designar-a-diplomacia-oriental-da-santa-se-2/>. Acesso dia 07 de jul. de 2021.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II.** Curitiba: editora CRV, 2011.

FITZPATRICK, Sheila (org.) **Stalinism: New directions.** First published 2000 by Routledge. London: 11 New Fetter Lane, 2000.

FRIEDEN, Jeffry A. **Capitalismo global: história econômica e política do século XX.** (edição do Kindle). Trad. Vivian Mannheimer. São Paulo: Editora Zahar, 2010.

HOBSBAWM, ERIC. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991).** Trad. Marcos Santarrita. 2ª edição. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

LIRA, Ronald Apolinário de. **Catolicismo e política: Pastoral da Juventude e a formação partidária no PT** (Edição do Kindle). Curitiba: Editora Appris, 2019.

MARIE, Jean Jacques. **História da Guerra civil russa: 1917-1922.** Trad. Patrícia Reuillard e Janyne Martini. São Paulo: Contexto, 2017.

MUNHOZ, Sidney. **Guerra fria: história e historiografia.** 1ª. Edição (Edição do Kindle). Curitiba: Editora Appris, 2020.

SOKOLLOWICKS, Joaquim. **Encontro Podgorny-Paulo VI: uma aproximação à verdade.** Trad. Germana de Lamare. Correio da manhã, Rio de Janeiro: 1967.

VATICANO: 40 ANOS DE RELAÇÕES ENTRE MOSCOU E A SANTA SÉ. Disponível em: http://www.radiovaticana.va/portuguese/brasarchi/2003/RV31_2003/03_31_15.htm. Acesso dia 07 de jul. de 2021.

VENTO; Salvatore. O Período histórico do papa João XXIII. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/514481-o-periodo-historico-do-papa-joao-xxiii>. Acesso dia 20 jul. 2021.

WESTAD, Odd Arne. **The Cold War and the international history of the twentieth century**. In: In: LEFFLER, Melvyn; WESTAD, Odd Arne. Cambridge History of the cold War. London: Cambridge University Press, 2010, v. 1., p. 1-19.

WEIGEL, George. **A Ostpolitik fracassou. Foi superada**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/558019-a-ostpolitik-fracassou-foi-superada>. Acesso dia 20 jul. 2021.

KENNAN, George. **American diplomacy**. New introduction by John J. Mearsheimer. — Sixtieth-anniversary expanded edition. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

CAPÍTULO 10

CURANDEIROS, FANÁTICOS E POSSUÍDOS: GESTÃO DO IMAGINÁRIO E BIOPOLÍTICA DOS INGOVERNÁVEIS (SANTA CATARINA, PRIMEIRA REPÚBLICA, 1898-1905).

Rafael Araldi Vaz (UNIPLAC)

INTRODUÇÃO

No espaço de tempo que coincide com a construção da Primeira República no Brasil, padres franciscanos de origem alemã protagonizaram ações missionárias no planalto catarinense, inseridas no bojo da reforma católica que entrava em curso no país com o fim do Segundo Reinado. A presença destas congregações significou não apenas um movimento de reelaboração das práticas religiosas diante de um contexto de imposição da laicidade do Estado e reformulação do papel da Igreja Católica no Brasil, como também – a despeito da aparente contradição – significou um investimento na inserção de novas formas de governo das populações, cujo o papel dos padres se demonstrou instrumental para a organização do Estado republicano (SOUZA, 2018; VAZ, 2019).

Procurarei demonstrar neste capítulo de que forma se organizaram as estratégias de governo biopolítico das populações no planalto catarinense, a partir da inserção de um novo conjunto de enunciados, os quais procuraram cobrir tipos e categorias de sujeitos reconhecidos como ingovernáveis: curandeiros, fanáticos e possessos. Mais do que simplesmente reconhecer a condição destes sujeitos, procuro traçar uma genealogia dos enunciados que constituíram estes personagens como objetos de um discurso da abjeção. Ao mesmo tempo, procuro verificar como este discurso emerge nas fronteiras do saber médico e religioso, configurando o que denomino de uma “tropológica da desordem” (VAZ, 2019) – não menos do atraso e da barbárie, da desrazão e da ingovernabilidade – responsável por ordenar e combater categorias de sujeitos que impediam o avanço modernizador da nascente república brasileira e seu projeto de governamentalidade biopolítica¹.

-
1. Segundo Edgardo Castro (2016, p. 191): “A análise da governamentalidade abarca, em um sentido muito amplo, o exame do que Foucault denomina as artes de governar. Essas artes incluem, em sua máxima extensão, o estudo do governo de si (ética), o governo dos outros (as formas políticas da governamentalidade) e as relações entre o governo de si e o governo dos outros. Nesse campo, estariam incluídos: o cuidado de si, as diferentes formas de ascese (antiga cristã), o poder pastoral (a confissão, a direção espiritual), as disciplinas, a biopolítica, a polícia, a razão de Estado, o liberalismo”. Por sua vez, a biopolítica diz respeito às políticas da vida biológica, da estatização da vida biologicamente considerada, isto é, do homem como ser vivente. Assim, “O poder, a partir do século XVII, organizou-se em torno à vida, sob duas formas principais que não são antitéticas, mas que estão atravessadas por uma rede de relações. Por um lado, as *disciplinas*, uma *anátomo-política do corpo humano*. Ela têm como objeto o corpo individual, considerado como uma máquina. Por outro lado, a partir de meados do século XVIII, uma *biopolítica da população*, do *corpo espécie*. Seu objeto será o corpo vivente, suporte dos processos biológicos (nascimento, mortalidade, saúde, duração da vida)” (CASTRO, 2016, p. 57-58). Em suma, a biopolítica busca racionalizar os problemas colocados para a prática governamental da população, ocupando-se da demografia, das enfermidades, da velhice, bem como das relações com o meio geográfico e território.

FANATISMO E POSSESSÃO: MARCADORES POLÍTICOS DA INGOVERNABILIDADE.

A palavra “fanatismo” vigora comumente nos dicionários vinculada às noções de “inspiração divina” e “exaltação”. Etimologicamente, tem origem em *fanus* (templo). De acordo com o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2001) o adjetivo “fanático” procede de *phanaticus*, significando “pertencente ao templo”, sendo comumente traduzido como “inspirado pelos deuses”, o que denota seu caráter de exaltação mística. Por sua vez, o substantivo “fanatismo” tem origem no francês *fanatisme*, tendo passado a outros idiomas preservando e ampliando o sentido latino (LOPES, 2010, p. 25). A construção discursiva do fanatismo se vincula a uma atitude de contraposição de parte do racionalismo científico do século XVIII às crenças religiosas, o que ficou evidenciado em autores iluministas e anticlericais como Voltaire: “essas pessoas estão persuadidas de que o espírito santo que as penetra está acima das leis, e que seu entusiasmo é a única lei que devem escutar. O que responder a um homem que lhe diz ser mais agradável obedecer a Deus do que aos homens e que, em consequência disso, está certo de alcançar o céu quando lhe cortam o pescoço?” (VOLTAIRE apud LOPES, 2010, p. 28). De acordo com Marco Antônio Lopes (2010, p. 25-26) outro filósofo que contribuiria para a elaboração de um discurso sobre o fanatismo foi David Hume.

O fanatismo religioso era o princípio mais cego, obstinado e ingovernável capaz de atuar sobre a natureza humana. Segundo ele, a ira do povo ignorante era algo temível, independente do motivo que a originasse. Para Hume, a ira popular descontrolada vinha quase sempre acompanhada das consequências mais perniciosas, principalmente quando resultava de princípios que repudiavam qualquer controle da razão ou da lei.

No contexto das transformações da modernidade no século XVIII, o espírito anticlerical de filósofos como Hume e Voltaire foi a base para a fabricação da categoria “fanatismo”. A partir de então, elaborou-se uma série de discursos onde esta categoria passaria a ser empregada como fundamento tropológico para as críticas dirigidas à religião e ao clero católico. De uma categoria cunhada como instrumento anticlerical, ao passo em que lastreava certa modalidade de racionalismo científico, “fanatismo” passou a ser empregado em associação com formas de governo, leis e população. De uma categoria religiosa ou antirreligiosa se passa à condição de uma categoria de análise política. Neste movimento, observado desde o surgimento deste tropo, entre uma palavra que procura redefinir o significado das práticas religiosas e prescrever formas de governo, emerge um novo tipo de sujeito: o fanático. A ele, então, é atribuído parentescos inauditos, uma espécie de árvore genealógica, na qual passa a ser ligado forçosamente à outras categorias representativas da desrazão: loucos, possessos e demais ingovernáveis. Posteriormente, ao longo do século XIX, ver-se-ão novas associações entre “fanatismo” e tropos oriundos do racialismo científico e da antropologia colonialista, tais como “atavismo” e “fetichismo”. Em todos os casos, a preocupação estará centrada na ingovernabilidade dos sujeitos, aos quais estas categorias passam a ser incorporadas.

Cristina Pompa (2004, p. 73), oferece algumas indicações importantes sobre alguns lugares em que a categoria fanatismo passou a vigorar como modelo tropológico no Brasil. Segundo a autora:

Euclides da Cunha inaugura aquela tradição histórico-literária que identifica o sertanejo no seu “fanatismo”. De fato, *Os sertões* (1902) constitui o protótipo da atitude contraditória com que a consciência urbana e civilizada se debruça sobre o homem do sertão a fim de

estudá-lo. “Grande homem pelo avesso”, “gnóstico bronco” e “documento vivo de **atavismo**”, Antônio Conselheiro é o emblema de uma sociedade: “Todas as crenças ingênuas, do **fetichismo bárbaro** às aberrações católicas, todas as tendências impulsivas das **raças inferiores**, livremente exercitadas na [...] vida sertaneja, se condensam no seu misticismo, feroz e extravagante”. Santo na sociedade sertaneja e alienado na sociedade culta, o Conselheiro “veio, **impelido por uma potência superior**, bater de encontro a uma civilização, **indo para a História como poderia ter ido para o hospício**” (CUNHA, 1963, p. 122-132). Em 1937 Djacir Menezes retoma as hipóteses e as ambigüidades de Euclides — entre uma definição “científica” fundada na antropologia de Nina Rodrigues e Roquete Pinto e uma abordagem sociológica —, revelando desigualdades econômicas e sociais na base do “fanatismo”.²

Mesmo considerando a presença da expressão “fanatismo” em tempos anteriores, este tropo teve uma forte projeção a partir da Primeira República. Particularmente, a partir do momento em que autores como Euclides da Cunha procuraram encontrar em sua linguagem letrada e sua visão urbana e civilizada uma tipologia para o “homem” e a “terra” (CUNHA, 2004), o sertanejo e o sertão. Entre o esforço de uma definição “científica” e uma piedosa estranheza face ao incompreensível, de modo ambíguo, o “pano de fundo desse esforço foi a elaboração de uma ‘teoria do Brasil’ colada à construção política da nação, que fundava na dicotomia litoral/sertão, ou moderno/arcaico, a oposição irreduzível entre barbárie e civilização” (POMPA, 2004, p. 72). No encontro entre categorias oriundas da antropologia colonialista e do racismo científico, a exemplo das categorias fetichismo e raça, o “fanatismo” emergirá no Brasil como uma categoria híbrida, oriunda de elementos do racionalismo científico iluminista, do anticlericalismo, das formas de lei e governo, mas reformulada como elemento estruturador de uma tropológica do atraso e da barbárie. Associando-se a tipologias homólogas,

2. Todos os destaques em negrito apresentados nas citações deste capítulo são de seu autor.

nos termos da desrazão e da ingovernabilidade, esta categoria irá se fortalecer como instrumento de fabricação de personagens desviantes, deslocados ou perigosos, dos quais se exige uma resposta, uma confissão de seu comportamento (FOUCAULT, 1988; 2008; 2010a; 2010b), para que se lhe possa impor não somente um lugar como uma forma de governo.

Por sua vez, a palavra “possessão” tem origem em *potis* (ser capaz) e *sedere* (sentar). Está ligada originalmente, portanto, à ideia de “propriedade” ou ao “direito de onde se pode sentar”. A noção de propriedade territorial foi transferida para a noção de propriedade do corpo, uma posse do corpo e da livre vontade. O exorcismo, assim, viria a ser um ritual de purificação que possibilitaria restabelecer alguém como senhor de si. (JOHNSON, 2011, p. 69-70).

A categoria “possessão” possui uma genealogia que a liga diretamente à construção de uma pedagogia do medo vinculada à figura do Diabo, imposta no contexto da Igreja Católica tridentina dos séculos XVI e XVII. Ao mesmo tempo, liga-se diretamente a uma estratégia de combate interno, no seio do monasticismo – em articulação ao combate externo contra a bruxaria – atendo-se aos pecados da carne, a concupiscência, objeto central das técnicas de confissão desenvolvidas no período. A possessão, deste modo, passa a ser considerada uma expressão corporal reativa a aplicação desta técnica (FOUCAULT, 2001).

Em segundo lugar, a possessão demoníaca passa a se transformar a partir do século XVII em instrumento tropológico do discurso colonizador, o qual passa a ligar em uma mesma operação simbólica possessos, loucos, escravos e selvagens do mundo colonial, na me-

dida em que todos cumprem o papel de representar o contramodelo do homem livre da razão ocidental, haja vista se tratarem de personagens arrebatados por forças que desestabilizam a unidade do eu (JOHNSON, 2011; MAUSS, 2003).

Como se pode notar, entre as palavras fanatismo e possessão há uma contiguidade possível, uma aproximação relativa em termos de sentido, na medida em que ambas trabalham com a noção de uma força externa ou interna que compele a uma ação. O fanático sendo inspirado por Deus e o possesso sendo tomado pelo Diabo. Esta aproximação se torna ainda mais forte, quando se considera as adições fornecidas ao sentido de fanatismo de parte da ciência europeia, como expressão de delírio, desrazão ou loucura. A ligação do fanático com o sobrenatural é, portanto, lido menos sob a chave de uma experiência mística, do que de uma desconfiança com relação à realidade desta experiência. Quanto maior a entrega e a defesa desta experiência como articuladora dos sentidos da vida e da morte, mais o fanático é aparentado aos loucos e possessos.

CURANDEIROS, FANÁTICOS E POSSUÍDOS: IMAGINÁRIO E BIOPOLÍTICA ENTRE MEDICINA E RELIGIÃO.

Entre os anos de 1898 e 1902 alguns poucos registros, sejam nos jornais ou nos relatos dos padres franciscanos em Lages, Santa Catarina, relatavam casos em que curandeiros, fanáticos e possuídos emergem como categorias de enunciados, convergentes na medida em que articulam noções homólogas de desordem³. Estes casos só se

3. Três relatos sobre casos de possessão foram produzidos pelos padres franciscanos relativos ao ano de 1898. Dois referentes ao mesmo caso, a possessão de Ponte Alta (SINZIG, 1934, p. 161), documentada por frei Osvaldo Schlenger e frei Rogério Neuhaus e um segundo, a possessão de **São Joaquim da Costa da Serra** (SINZIG, 1934,

tornavam matéria de discurso em raras ocasiões, quase sempre quando se convertiam em objeto de reprovação de parte das autoridades, do delegado de polícia ao padre⁴. No jornal *Cruzeiro do Sul*, jornal hebdomadário da ordem franciscana, dirigido pelo frei alemão Pedro Sinzig⁵, consta um episódio em que o subcomissário de polícia do distrito de Campo Belo, Manoel Ignacio de Souza, fora chamado para se certificar de uma possível celebração de cerimônias fanáticas durante a noite, envolvendo um personagem denominado Pedro Barulho.

O Illmo snr. Manoel Ignacio de Souza, subcomissário de policia em Campo Bello, foi avisado de que nos fundos d'aquele districto ao lado esquerdo da Colônia Anita Garibaldi andava **um individuo com alguma gente reunida**, celebrando certas **cerimônias fanáticas**. Dirigiu-se imediatamente ao lugar que lhe indicaram, encontrando o dito individuo, que disse lhe chamar-se Pedro Barulho, em casa de velho Pracedino Baptista. Sendo perguntado pelo subcomissário respondeu que **se ocupava em dar remédios** e que é natural de serra abaixo. O dito Pedro Barulho de **facto andava com galhos de arruda na mão e**

p. 171), relatada apenas por este último. Os três relatos se encontram no livro *Rogério Neuhaus* de Pedro Sinzig (1934). Com relação aos casos de fanatismo, há uma literatura ampla que registra como fanatismo acontecimentos e personagens diversos, os quais se concentram entre o final do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX. Os personagens e casos mais destacados se dão com o monge João Maria e diversos outros casos envolvendo lideranças e caboclos situados no interior da Guerra do Contestado.

4. Em alguns casos, as práticas de cura aparecem nos jornais como objeto de agradecimentos. Cf. ANDRADE, Eveline. **Entre males e curas:** práticas curandeiras e saber médico em Lages na Primeira República (1889-1915). [Dissertação de Especialização em História]. Lages, SC: Facvest, 2006.
5. Frei franciscano da Província de Santa Cruz da Saxônia. Nasceu em Linz, no Reno, em 29 de janeiro de 1876 e faleceu em Dusseldorf, em 8 de dezembro de 1952. Naturalizou-se brasileiro em 9 de fevereiro de 1898. Sua atuação no planalto catarinense foi particularmente notável a partir do ano de 1902. Neste ano, no dia 13 de maio deu início ao funcionamento do jornal *Cruzeiro do Sul*, sob sua direção até o ano de 1905, sendo responsável pela divulgação do catolicismo ultramontano, enaltecendo autoridades eclesásticas e combatendo os inimigos da Igreja Católica, particularmente os ideias liberais, o naturalismo e a maçonaria. Além de jornalista e músico, foi autor de inúmeros livros, dentre os quais escreveu a biografia de Frei Rogério Neuhaus, publicada em 1934. Em Petrópolis/RJ, fundou o Centro da Boa Imprensa (1910) e redigiu a revista Vozes de Petrópolis entre 1908 e 1920.

nas orelhas, tendo também sobre uma mesa que tinha ao pé de si, um monte de ervas de varias espécies e também mais galhos de arruda e alecrim. O subcomissário porém, informado de que à noite o individuo era acostumado a celebrar **certas cerimônias tendentes ao fanatismo**, inculcando que uns e outros se acharam **possuídos de mau espírito** e se propondo a modificá-los ou tirá-los, tirando fios de cabelo dos pés de uns, inculcando mais que outros carregam uma rã em cada rim e outras cousas idênticas, e notando também uma **boa porção de gente illudica** com essas cousas, receando mais a reprodução de um novo escândalo semelhante ao do **canudinho de Entre Rios**, intimou o dito Pedro Barulho para dentro de 24 horas se retirasse do Districto. O digno comissário de Policia d'aqui, Capitão Cyrino José Amado, de quem foram pedidas ordens a respeito, officiou que prendessem o Pedro Barulho e o remetterssem incontinenti a cadeia publica d'esta cidade. (CRUZEIRO DO SUL, 02 de julho de 1902)

A prisão de Pedro Barulho assinalava uma preocupação mais intensa de parte das autoridades com o ajuntamento de pessoas no entorno destes curandeiros entre o final do século XIX e o início do século XX. Como se pode verificar na associação feita pelo articulista, onde cita um evento denominado “Canudinho de Entre Rios”, a preocupação sustentava-se em experiências precedentes. Não se tratava, portanto, de um problema isolado, mas articulado a um conjunto mais vasto de eventos. A ele se associam outros episódios similares, como comprovam o caso de João Maria de Agostinho⁶, preso no caso das “águas santas” meio século atrás, bem

6. A figura do monge João Maria foi, sem sombra de dúvidas, a mais acentuada e recitada presença do curandeirismo. Entretanto, extrapolava as dimensões das práticas de cura, prescrevendo não somente medicamentos e orações, mas também uma forma de vida, um *ethos* na relação dos homens com o mundo, a espiritualidade e a natureza (WELTER, 2018), aliado a um forte tom profético, escatológico e messiânico. A historiografia destaca três monges principais, vinculados a mesma legenda João Maria (MACHADO, 2004, p. 163): João Maria de Agostini, peregrino que esteve no Brasil em meados do século XIX, pregando pelo planalto por volta do final de 1840; João Maria de Jesus (sírio de nome Anastas Marcaf), presente entre 1890 e 1908, o qual teria arrecadado prestígio a partir do primeiro monge, como também travado diálogo com o frei Rogério Neuhaus; e José Maria de Santo Agostinho (de nome Miguel Lucena de Boaventura), o qual participou e morreu na Guerra do Contestado (MACHADO, 2004, p. 161-182; KARSBURG, 2014, p. 17).

como este “Canudinho de Entre Rios” ou “Canudinho de Lages”, o qual faz uma clara remissão ao clássico episódio de Canudos. Sobre o episódio de Canudinho de Lages, Paulo Pinheiro Machado (2004, p. 173-174) apresenta algumas inferências, com base nas escassas fontes (SINZIG, 1934, p. 216-219; FELIPPE, 1995, p. 60) disponíveis sobre este movimento.

Consta que entre agosto e setembro de 1897, um comerciante local, Francelino Subtil de Oliveira, associado a um homem a quem se chamava “são Miguel” ou “são Miguelito”, o qual se apresentava como primo-irmão de João Maria, estabeleceram o culto à uma formação rochosa que havia na região, afirmando que a pedra era uma santa que estava encantada. Para “desencantar” e, portanto, libertar a santa, os devotos deveriam praticar preces e ladainhas intermináveis, entoar cantos e confessar-se com Francelino. Após confessar os pecados, os devotos recebiam, como penitência, a ordem de segurar uma pedra pesada sobre a cabeça por um determinado tempo. Os crentes passaram a se reunir na localidade, onde rapidamente se formou um ajuntamento de 80 casebres e cerca de 300 habitantes. Logo as autoridades de Campos Novos, os coronéis Henrique Rupp e Lucidoro Matos, solicitaram intervenção do governador do estado devido ao perigo que o ajuntamento representava para as fazendas vizinhas. Um grupo de soldados do Regimento de Segurança do Estado, reforçado por capangas de Rupp e Matos, tentou destruir o agrupamento, mas foi inesperadamente recebido a tiros pelos devotos. Os sertanejos perseguiram as forças oficiais até a entrada da Vila de Campos Novos, a aproximadamente 40 quilômetros.

O governador enviou uma nova expedição e solicitou auxílio ao governo do Rio Grande do Sul que, com um destacamento da Brigada gaúcha, rapidamente arruinou a povoação de Entre Rios. A imprensa chamou este movimento de “Canudinho” de Lages, em referência ao arraial liderado por Antônio Conselheiro na Bahia, onde havia vivo combate naquele momento. Repercutia nacionalmente a derrota da 3ª Expedição a Canudos, e a cidadela nordestina só seria liquidada no início de outubro.

Observa-se como neste episódio a figura de João Maria é convocada como argumento de legitimidade do dito curandeiro, o que é questionado pelo testemunho de João Maria Ortiz, entrevistado por Euclides Felipe (1995, p. 60). Este afirmava se tratar de “Um sujeito [...] metido a curandeiro, [que] apareceu por lá com o nome do ‘seu’

João Maria. Muito esperto o tihoso”. No relato apresentado por Euclides Felipe sobre o Canudinho de Lages, nota-se a sobrevivência e rearticulação da categoria fanatismo como forma de designação deste movimento, quando afirma na abertura do texto se tratar de “um caso de fanatismo” (1995, p. 60). O emprego da categoria fanatismo e a associação deste episódio com Canudos aparece no relato do padre Rogério Neuhaus⁷ em suas *Reminiscências* (apud SINZIG, 1934, p. 216-217) quando afirma:

Antônio Conselheiro, tristemente célebre, nos sertões da Baía, fanatizou muita gente. Custou ao governo muito dinheiro, muita preocupação e muita gente, para serem reprimidas as desordens provocadas pelo **fanatismo do alucinado Antônio**.

Deu-se uma reprodução desses fatos, em escala menor, no lugar denominado Entre Rios, no fundo de Campo Belo, paróquia de Lages [...]

Por sua vez, o coronel Vidal d'Oliveira Ramos Junior veio com uma força subindo de Florianópolis.

Ao chegar no reduto, Bento Porto, com sua gente já tinha combatido os **fanáticos**, queimando-lhes os ranchos.

Como se pode perceber, seja na acusação dos jornais contra João Maria de Agostinho na década de 1840 (o caso das águas santas), no episódio de Canudinho de Lages de 1897, no caso de Pedro Barulho em 1902 ou em tantas outras oportunidades em que curandeiros

7. Frei da ordem franciscana da Província de Santa Cruz da Saxônia, nasceu em 29 de novembro de 1863 em Borken, Alemanha, falecendo em 23 de março de 1934 no Rio de Janeiro. Veio ao Brasil em novembro de 1891, chegando à Lages/SC em 22 de fevereiro de 1892. A memória do frei Rogério Neuhaus está marcada na topografia desta cidade, em um bairro e uma das ruas centrais, bem como na construção da memória religiosa através das políticas de criação da identidade regional. Um mausoléu foi construído para depositar seus restos mortais, trasladado do Rio de Janeiro para Lages, localizado ao lado do Convento e Igreja São José, próximo ao local onde existiu sua residência. Tem-se também o município de Frei Rogério, localizado na mesorregião da Serra Catarinense, próximo a cidade de Curitiba, local aonde Rogério Neuhaus residiu em 1904 e esteve presente intermediando as relações entre caboclos e autoridades governamentais no conflito do Contestado.

se somam ao ajuntamento de populações, a designação “fanatismo” emerge de forma recorrente como tropo ordenador de um tipo de discurso sobre estes personagens e as populações envolvidas. Esta configuração social e discursiva encontrará seu paroxismo na Guerra do Contestado entre 1912 e 1916.

O episódio ocorrido em 8 de dezembro de 1913 em Taquaruçu, quando Rogério Neuhaus fora enviado pelas autoridades para tentar dissuadir a população organizada em torno da liderança de Manoel (o “menino-Deus”) a se retirarem do reduto – não obtendo êxito, além de ser ameaçado de espancamento – fora narrado pelo frei na Revista Vozes de Petrópolis. Neste texto é possível encontrar, novamente, alguns tropos e associações, que não só demonstram a indignação do padre Rogério Neuhaus ante o ocorrido, como expõe a articulação em seu discurso de categorias como fanatismo, loucura, superstição, possessão, expostas de modo recorrente em seus discursos.

Taquarussú novamente volta á celebridade: no anno passado, de 1912, foi o famoso José Maria que em Irany colheu os dolorosos fructos de sua **louca superstição**. Agora, appareceu na região um tal Eusebio Ferreira dos Santos, acompanhado de varias familias, que compõem numerozo grupo de **fanaticos** como elle ou explorados por elle. A principio, correu o boato de que era o José Maria que reaparecia *resuscitado*. Pouco depois um rapazote de seus 17 anos, filho de Eusebio, declarou-se ostensivamente aos ingênuos sertanejos “enviado por Deus”. Eu cá para mim creio esse rapaz um **perfeito imbecil**, de algum modo **mentecapto** ou **possesso**; os paes no entanto consideram-no effectivamente *enviado de Deus*, e dos habitantes da localidade exigem que a seu **idiota** Manuel beijem mãos e pés, e que todos, sem tergiversar, executem e cumpram exacta e rigorosamente tudo quanto elle lhes determine. Na semana passada affluiram ali mais de cento e setenta individuos, numero esse em que não são computadas mulheres e crianças. Como o caso parecia tornar-se serio e grave, o Padre Superior julgou conveniente que um padre investigasse o que a respeito dessas coisas havia de verdadeiro.

[...] Si Deus quizer, em breve lhes escreverei sobre o fim desse **movimento supersticioso**. Novamente por elle se vê quão necessário é o ensino da

religião a este **povo ignorante do sertão**, e quão mal avizado anda o governo quando proíbe o ensino religioso nas escolas (NEUHAUS, 1913, p. 72-74).

Salvaguardado as particularidades atribuídas a cada evento histórico, em todos estes casos pode se encontrar elementos relativamente comuns, como a presença de curandeiros, pregadores ou monges, o ajuntamento de populações em torno destes curadores e a presença de um discurso desqualificador de parte das autoridades, lastreado e interpretado pela designação de “fanatismo”. Interessa-me pensar como a circulação da categoria “fanatismo” – alguém ou além de uma simples demonstração de hostilidade, em cuja palavra se encontra um sentido culturalmente comum no tratamento destes episódios – demonstra o seu caráter tropológico. Isto é, como de uma simples designação, interpretação ou representação, esta palavra se converte em uma categoria, um tropo, um marcador que emerge em lugares e épocas distintas, ligando-se a um mesmo arranjo de elementos discursivos e sociais. O deslocamento de minha abordagem, com relação ao tratamento dado pelos estudos sobre estes curandeiros e do emprego da categoria “fanatismo”, tem por função mapear genealogicamente menos os episódios do que o movimento do enunciado sobre os episódios. O enunciado, portanto, como acontecimento e como emergência (FOUCAULT, 1979).

Assim, é possível perceber em alguns casos “menores”, como o caso de Pedro Barulho, sobre o qual nada mais se sabe a respeito, a reativação não apenas da categoria “fanatismo”, mas do arquivo de associações que esta categoria carrega e das regras de enunciação a qual se vincula. Seguindo uma estratégia de abordagem arqueogenealógica, em que o olhar se dirige em conformidade com o movimento

dos enunciados, desassociando a “natureza” interna entre as palavras e as coisas (FOUCAULT, 2000), torna-se possível realizar uma análise que problematize as relações de identidade entre eventos e enunciados, como também entre categorias distintas de enunciados – como o são as palavras curandeirismo, fanatismo e possessão.

Deste modo, têm-se como desdobramento esperado desta análise, três aspectos principais: 1. Uma cartografia da categoria fanatismo, buscando as redes de associação que ligam esta categoria a outras, como possessão e curandeirismo. 2. As regras de enunciação destas categorias, ou seja, como estas categorias são movimentadas por uma rede de saberes que as sustenta. A exemplo da palavra fanatismo, o modo como seus significados e sentidos são lastreados, assegurados por um saber científico ou religioso. 3. A tropologia da palavra, o fanatismo como tropo, ou seja, como categoria ou marcador que atravessa muitos lugares, tempos e saberes, resguardando um sentido a partir do qual atua como tecnologia de identificação, de enquadramento, de ordenamento, de inteligibilidade, de exercício de poder, portanto, no contexto de sua aplicação.

Voltando ao episódio de Pedro Barulho, podemos então elaborar melhor a análise dos enunciados que conformam o discurso que vigora nas páginas do jornal franciscano *Cruzeiro do Sul*. Em primeiro lugar, o sujeito Pedro Barulho se encontra claramente posicionado nesta narrativa como um curandeiro, haja vista ter ele próprio respondido ao subcomissário que “se ocupava em dar remédios”. O articulista do jornal (ou o próprio subcomissário) atesta o fato, pois como se pode notar “andava com galhos de arruda na mão e nas orelhas, tendo também sobre uma mesa que tinha ao pé de si, um monte de ervas de varias espécies e também mais galhos de arruda

e alecrim”. Ao que parece, em um primeiro momento, o texto não demonstra preocupação com o exercício do “ofício” de curador, atividade que por si não produz espanto como elemento da realidade local. Porém, as informações do subcomissário dão conta de um problema maior, pois “à noite o indivíduo era acostumado a celebrar certas cerimônias tendentes ao fanatismo”. A palavra fanatismo aparece duas vezes no texto: nesta oportunidade e quando menciona “um individuo com alguma gente reunida, celebrando certas cerimônias fanáticas”.

Em ambas as ocasiões, o texto liga a palavra fanatismo à prática de cerimônias e ao ajuntamento de pessoas, portanto. Todavia, o fanatismo de pessoas que se reúnem para a prática de cerimônias noturnas se acresce ao que acontece nestas reuniões. É neste instante em que o texto coloca em evidência o fato de Pedro Barulho “inculcar” que “uns e outros” possam estar possuídos por mal espírito. Para que possa curar os males que afligem as pessoas, o curandeiro apela para procedimentos extravagantes: “tirando fios de cabelo dos pés de uns”, carregando “uma rã em cada rim e outras cousas idênticas”. A possessão é, nesta ocasião, uma categoria/marcador que cumpre o papel de posicionar o curandeiro Pedro Barulho como um personagem abjeto, condutor de uma experiência de fanatização e delírio. A abjeção é um fenômeno que, segundo Ann McClintock (2012, p. 119) “[...] testemunha o precário controle da sociedade sobre os aspectos fluídos e não refinados da psique e do corpo. [...] A abjeção desenha a silhueta da sociedade na beira instável do eu; simultaneamente põe em perigo a ordem social, com a força do delírio e da desintegração”.

Pedro Barulho é, ao mesmo tempo, um exemplo extravagante do curandeirismo, quiçá, uma espécie esquisita de “exorcista”, que conduz uma experiência de delírio público. Da possessão e de seus estranhos procedimentos de exorcismo, deduz-se o fato de se tratar de uma “porção de gente ilúdica”, ou seja, tendente ao fanatismo. Desta forma, costurando uma abordagem narrativa de clara reprovação às práticas de que tomaram conhecimento, o(s) autor(es) fabricam em seu texto uma ordem, um arranjo de enunciados, em que as categorias “possessão” e “fanatismo” passam a coabitar a mesma superfície discursiva, construindo um cenário de desordem e risco social. Como afirma Michel Foucault (2000, p. 11):

[...] é aí que todos têm seu *lugar-comum*, como, sobre a mesa de trabalho, o guarda-chuva e a máquina de costura; se a estranheza de seu encontro é manifesta, ela o é na base deste *e*, deste *em*, deste *sobre*, cuja solidez e evidência garantem a possibilidade de uma justaposição.

Diante deste encontro marcado, desta justaposição de categorias distintas, a qual se impõe uma homologia, um questionamento me parece central: o que torna a associação entre fanatismo e possessão possível? Não me refiro ao elemento testemunhal e fenomenológico do relato, em que pessoas possam estar possuídas por espíritos e outras estejam desempenhando suas representações a respeito desta experiência, traduzindo-a como fanatismo. Não há qualquer pretensão de remontar os fatos, limpando-os de suas representações, para que se encontre uma outra coisa além delas, uma espécie de *fait accompli*. A questão que procuro levantar, diz respeito às operações que organizam, justapõem, ordenam em uma mesma superfície discursiva, categorias possuidoras de uma genealogia no interior de saberes religiosos, médicos, jurídicos, literários, como o são as categorias fanatismo e possessão. Procuro demonstrar, a partir desse

questionamento, os dispositivos colocados em movimento a partir destes enunciados. Assim, um desdobramento considerável de questões poderá ser aberto a partir desta simples associação: O que sustenta estas categorias? Qual regime de dizibilidade permite que elas sejam ditas, pronunciadas como enunciados de um discurso? Que conjunto de saberes lhes dá apoio, legitimando o seu uso? Por quais saberes estas categorias são postas a circular? Não menos importante: o que faz com que estas categorias sobrevivam mais tempo? O que as mantém vivas? Por que elas continuam a se apresentar?

É possível afirmar que ambas as categorias, fanatismo e possessão, vigoram ao final do século XIX como enunciados-chave de um conjunto de saberes letrados. Na medicina, antropologia, psicanálise, em crônicas e textos literários, em textos e comentários religiosos, estes tropos trafegam e movimentam consigo muitas outras categorias duais típicas da modernidade: moderno/arcaico, civilizado/bárbaro, racional/irracional, consciente/inconsciente, evolução/atraso, litoral/sertão, etc. Tal condição, confere a estas categorias um papel mais amplo no modo como são capazes de articular tipologias. Deste modo, não só cumprem o papel de inventar e posicionar sujeitos, como podem prescrever formas de ordenamento para os que passam a ser enquadrados no interior destas mesmas tipologias.

Assim, personagens como Pedro Barulho se tornam objetos de discurso não somente por suas práticas de curandeirismo, as quais como se percebe gozavam ainda de um estado de relativa normalidade como instrumento legítimo de cura, para parte significativa da população do planalto catarinense, entre ricos e pobres (ANDRADE, 2006). Este sujeito só é incluído como objeto de um discurso na medida em que suas práticas passam a ser filtradas para dentro de

uma grade de associações mais amplas entre categorias previamente armadas. Dito de outro modo, Pedro Barulho só passa a ser posicionado dentro de uma ordem do discurso conquanto suas práticas possam ser surpreendidas dentro de um conjunto de correspondências em que possessão, fanatismo, curandeirismo e ajuntamento de pessoas estejam ligados. São estas categorias e associações que conjuntamente ordenam as grades de leitura sobre quem seja Pedro Barulho e qual seja sua posição dentro ou fora de uma determinada ordem do discurso. Sem um regime de verdade que apreenda este sujeito dentro de uma taxonomia, de um jogo de correspondências em que fanatismo e possessão são incorporados a uma tropológica da desordem, da anomia, da barbárie, da irracionalidade, da ignorância e da superstição, sua condição como contraventor desta mesma ordem e regime se torna inviável. Portanto, no jogo entre inclusão e exclusão, Pedro Barulho adentra em um discurso apenas na medida em que é deposto da realidade que este mesmo discurso criou.

O caso de Pedro Barulho aponta, portanto, para uma necessidade que se impunha no início do século XX, na esteira dos projetos de modernização republicana: a necessidade de governar as populações – neste caso, as do planalto catarinense – dentro de uma nova razão de Estado, orientada por uma estratégia biopolítica de modernização e civilidade. No interior desta nova estratégia de governamentalidade, aliada ao poder pastoral dos padres, uma ampla categoria de sujeitos passa a vigorar como objeto da atenção governamental. Podemos chamá-los de “os ingovernáveis”, não por que assim o sejam, mas por que assim são tratados pelos agentes da governamentalidade. Não somente os que não se sujeitam às leis, às regras e normas, contraventores por excelência, mas fundamentalmente, aqueles que

interferem na operacionalidade das normas, dificultando as formas de gerenciamento do território e de sua população. Assim, para impor uma forma de gestão das populações, o que requeria estratégias de controle sobre o movimento destas pessoas no território, evitando ajuntamentos e aglomerações, fez-se necessário impor limites às práticas populares que dirigiam movimentos imprevistos de populações neste mesmo território.

É neste contexto mais amplo, que curandeiros, fanáticos e possuídos passam a emergir em múltiplas associações, como objetos de uma governamentalidade. Ao mesmo tempo em que se assiste à inserção de um discurso médico científico, que irá questionar a legitimidade das práticas de curandeirismo em Lages no início do século XX, padres franciscanos passam a rivalizar como agentes da fé, prescrevendo os novos modos de operação do sagrado e dos imaginários religiosos. Ambos, contudo, médicos e padres, convergem como agentes de uma biopolítica, na medida em que passam a fazer uso de categorias comuns, como fanatismo ou ignorância, como forma de identificar, normalizar, curar e governar tipos de sujeitos que desafiam a ordem de seus saberes.

Um segundo exemplo do modo como a categoria fanatismo será empregada como parte do discurso médico em Lages é encontrado nos discursos de Jorge Bleyer, o qual atuou como Delegado de Higiene desta cidade a partir de 1900 (ANDRADE, 2006, p. 44). Além de lutar abertamente contra o exercício ilegal da medicina “ [...] para que diversos indivíduos não titulados legalmente exerçam a medicina, com prejuízo da saúde pública e do bem estar dos povos desta localidade” (REGIÃO SERRANA, 29 jan. 1900), em seu livro *Tratado de Myiasis*, publicado em 1905, apresenta um capítulo denominado *Myia-*

sis e Fanatismo, em que se dedica a analisar as relações entre doença, “sugestão” e fanatismo. Neste capítulo, o médico Jorge Bleyer afirma:

É possível, **sob o domínio de uma sugestão**, supportar-se dôres as mais crueis ao ponto de prestar o próprio corpo a alimentação de larvas de moscas, no presupposto de ficar, pela intervenção dellas, curado de um cancro, e n'esse afan proseguir até succumbir, sem solicitar socorros medicos??

[...]O facto citado sob a denominação de Myiasis e Fanatismo é talvez semelhante aos casos raros que os livros antigos referem: um corpo humano vivo, devorado pelos vermes, - destruidos por larvas de moscas, na expressão scientifica moderna. A historia do terrivel caso resume-se nas seguintes palavras:

Uma mulher idosa, de nome K. , de oriegem allemã e brasileira naturalisada, moradora na referida villa, **representante de uma seita religiosa**, soffrendo ha annos de um enorme cancro no rosto, **deixou n'um estado semelhante á loucura**, escondida em sua casa, destruir e comer os seus olhos com escavação completa da orbita, esquelotar uma parte do rosto, pelas larvas de moscas, depois de uma infecção destas, **sem procurar socorros medicos**, vivendo na infeliz idéa, **suggestionada por um proselyto que foi consultado**, em como estas **larvas eram uteis e mandadas por um desígnio superior para comer o cancro e cural-a**.

A pobre mulher , **na cega fé de ficar curada** do horrivel tumor pelas larvas, **segundo as declarações do feiticeiro**, abandonou o mundo e recusando os recursos da sciencia, sujeitou-se quasi um mez aos mais crueis soffrimentos, prestando-se a cadaver vivo para alimentação de larvas até que estas escavaram os seus olhos e levaram-na á morte (BLEYER, 1905, p. 26-27).

A impactante análise produzida pelo Dr. Jorge Bleyer procura demonstrar os efeitos nocivos de uma “sugestão”, conduzida por um “feiticeiro”/curandeiro sobre uma “pobre mulher”. A preocupação com um poder intangível, invisível, mas não menos real, capaz de produzir um efeito de controle sobre as pessoas, ganhou espaço em muitos lugares da Europa entre 1880 e 1930 (ANDRIOPOULOS, 2014). Como demonstra o estudo de Stefan Andriopoulos (2014) as relações entre hipnose, sugestão, histeria e possessão atravessaram

um conjunto amplo de textos médicos, jurídicos e literários, chegando mesmo a impactar as análises sobre o papel do cinema nas ações hipnótico-sugestivas. “[...] médicos empregavam a sugestão verbal para produzir alucinações visuais parecidas com filmes em seus pacientes hipnotizados, e o próprio cinema era descrito como exercendo uma influência sugestiva irresistível em sua plateia fascinada” (ANDRIOPOULOS, 2014, p. 26).

Objeto de uma luta franca entre saberes médicos, entre epifenômeno fisiológico da histeria ou um processo psicológico geral, a sugestão hipnótica se consolidou através de diversas teses apresentadas nas academias de medicina europeia, seja na “Escola de Nancy” sob o comando do médico Hippolyte Bernheim ou na “Escola de Paris” centrada no famoso neurologista Jean-Martin Charcot, neurologista do Hospital da Salpêtrière (ANDRIOPOULOS, 2014, p. 34). A despeito da rivalidade aberta entre as teorias propostas por estes médicos, o fato é que estes estudos tiveram um impacto tremendo na organização de inúmeros saberes modernos, preocupados com os efeitos da dissociação do eu e de seus mecanismos de controle externo, seja na literatura jurídica sobre crimes hipnóticos, sobre “o *status* das corporações ou ‘pessoas jurídicas’ no direito civil e no direito penal”⁸ (ANDRIOPOULOS, 2014, p. 59) ou nos estudos da psicaná-

8. Diante de alguns casos de absolvição de crimes cometidos por empresas na Alemanha – “Em maio de 1888, o Terceiro Senado Penal da Suprema Corte Imperial alemã concluiu que a empresa de capital acionário (sociedade anônima) não arcava com nenhuma ‘responsabilidade sob o direito penal’” (ANDRIOPOULOS, 2014, p. 59) – sob o argumento de se tratar de um “sujeito legal fictício”, alguns teóricos do direito como Otto von Gierke passam a conceber “essas empresas comerciais não como entidades fictícias, mas como ‘organismos sociais’ dotado de um substrato material que era corporativo e corpóreo [...], ‘corpos societários’. Em contraste com o corpo humano, porém, esses ‘corpos societários’ não podiam ser apreendidos ‘como um todo’, uma vez que a unidade de sua vida permanecia invisível. Portanto, a entidade corporativa era real,

lise. Sobre esta última, bastaria dizer que grande parte dos estudos de Sigmund Freud, que dará início à psicanálise, foram realizados entre estas duas escolas, tendo Freud traduzido livros de Charcot e Bernheim para o alemão (ANDRIOPOULOS, 2014, p. 34).

Jorge Bleyer, médico alemão que chegara à cidade de Lages por volta do final do século XIX, articula em seu capítulo *Myiasis e Fanatismo* tropos que se encontram em grande circulação como parte dos discursos médicos-científicos de sua época. “Sugestão” e “fanatismo” não são termos soltos, palavras à deriva de um vocabulário frouxo e impreciso. Assim como as larvas enviadas por um “desígnio superior”, para “comer o cancro” da pobre mulher e curá-la, não compõem uma narrativa sem sentido, aleatória, menos ainda objetiva ou puramente científica. Tanto os tropos encontrados em seu discurso, quanto sua própria narrativa, são partes de um jogo em que vocabulários “científicos” se misturam a ficções conceituais, compondo uma trama de metáforas, as quais cumprem a função de descrever uma cena de horror. A protagonista central desta cena é “a pobre mulher”, vítima do fanatismo, “na cega fé de ficar curada”. O autor deste horroroso crime de sugestão é o “feiticeiro”, curandeiro que sob esta alcunha carrega a marca do mal. Entre o fanatismo da mulher e a sugestão do feiticeiro habita uma ilusão: a ilusão da cura através da doença. Eis o ponto de encontro a que Bleyer pre-

mesmo eludindo a percepção sensorial imediata [...]. A seu ver, a ‘punição imposta à corporação como tal’ não excluía ‘a punição imposta aos detentores’ de cargos e órgãos que sejam culpados como indivíduos. Para Gierke, no entanto, o verdadeiro autor do crime corporativo era ‘a esfera do espírito coletivo, na qual a vida psíquica do indivíduo é *determinada* pela força abrangente de uma coletividade espiritual organizada que opera dentro do indivíduo’. O membro controlado e de funcionamento adequado não age autonomamente, mas é dominado pela vontade externa do organismo corporativo. O ‘órgão’ é como que possuído pela corporação” (ANDRIOPOULOS, 2014, p. 63-65).

tende chegar. A ilusão, a desrazão, o fanatismo, invertem, portanto, os sentidos da realidade, trocam os sinais, o negativo se converte em positivo, a doença se converte em cura, o irracional se converte em razão. E o responsável por este jogo de inversão é um agente externo, o feiticeiro/curandeiro em sua ação de “sugestão”. Tal como o próprio Diabo tridentino e as feiticeiras do século XVI, o feiticeiro é o agente de uma ilusão. Já o médico, em sua vocação fáustica, científica, protetiva e biopolítica é o agente higienista de uma salvação.

Seja como for, é difícil, neste caso, não se deparar com a contiguidade entre os discursos médico e religioso. Ambos, encontram-se irmanados em uma mesma estrutura tropológica, tal como a ciência e a ficção também estão. A ilusão, nesta ocasião, talvez esteja menos nos personagens das tragédias do atrasado sertão, do que na separação dual das categorias que caracterizam os personagens inventados pela modernidade: na forma da ciência/religião, razão/loucura, racional/irracional, consciente/inconsciente, Deus/Diabo, litoral/sertão e muitas outras tantas categorias as quais se organizam em estruturas de oposição binária.

Como no caso de Pedro Barulho, narrado pelo jornal franciscano *Cruzeiro do Sul*, a mesma associação entre “fanatismo” e “possessão” pode ser encontrada na ligação realizada por Jorge Bleyer entre “fanatismo” e “sugestão”. A força de um agente externo, controlador e perigoso, conduz uma ação de fanatismo sobre suas vítimas. Seja “inculcando” a possessão de espíritos, como o faz Pedro Barulho, seja sugestionando a ação divina nas larvas de um cancro, como faz o “feiticeiro”. Ambos, enfim, encontram-se unidos na superfície de uma equação discursiva, em que curandeiros, fanáticos e possessos cumprem o papel de definir sujeitos abjetos e ingovernáveis. Desti-

tuídos de um domínio sobre sua própria vontade, sobre seu corpo e sua alma, tornam-se objetos de uma estratégia de governo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É neste contexto mais amplo, que curandeiros, fanáticos e possuídos passam a emergir em múltiplas associações, como objetos de uma governamentalidade. Ao mesmo tempo em que se assiste à inserção de um discurso médico científico, que irá questionar a legitimidade das práticas de curandeirismo em Lages no início do século XX, padres franciscanos passam a rivalizar como agentes da fé, prescrevendo os novos modos de operação do sagrado e dos imaginários religiosos. Ambos, contudo, médicos e padres, convergem como agentes de uma biopolítica, na medida em que passam a fazer uso de categorias comuns, como fanatismo e possessão, como forma de identificar, normalizar, curar e governar tipos de sujeitos que desafiam a ordem de seus saberes.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

ANDRADE, Eveline. **Entre males e curas:** práticas curandeiras e saber médico em Lages na Primeira República (1889-1915). [Dissertação de Especialização em História]. Lages, SC: Facvest, 2006.

ANDRIOPOULOS, Stefan. **Possuídos.** Crimes hipnóticos, ficção corporativa e a invenção do cinema. Rio de Janeiro, Contraponto, 2014.

CASTRO, Edgarda. **Vocabulário de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade** (O governo de si e dos outros II). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito.** São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. **As palavras e as coisas.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **História da Sexualidade:** a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **O Governo de Si e dos Outros.** São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2010b.

_____. **Os Anormais.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

KARSBURG, Alexandre. **O Eremita das Américas:** a odisseia de um peregrino italiano no século XIX. Santa Maria, RS: Editora da UFSM, 2014.

JOHNSON, Paul Christopher. **Uma genealogia atlântica da possessão de espíritos.** Tradução: Gabriel Banaggia. An Atlantic Geneology of 'Spirit Possession'. Comparative Studies in Society and History 53, no. 2. Michigan: University of Michigan, 2011, p. 393-425.

LOPES, Marcos Antônio. **Brigadas do antifanatismo:** a invenção da tolerância religiosa. In: História [online], v. 29, n. 2. São Paulo: UNESP, 2010, p. 24-39.

MACHADO, Paulo Pinheiro. **Lideranças do Contestado:** a formação e a atuação das chefias caboclas (1912-1916). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

MAUSS, Marcel. **Uma Categoria do Espírito Humano:** A Noção de Pessoa, A de "Eu". In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 367-398.

McCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial:** raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2010.

POMPA, Cristina. **Leituras do "fanatismo religioso" no sertão brasileiro.** In: Novos Estudos. CEBRAP, n. 69. São Paulo: 2004, p. 71-88.

SOUZA, Rogério Luiz de. **A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia biopolítica no processo de formação da República no Brasil.** In: Revista História Unisinos. v. 24, n. 1. São Leopoldo, RS: 2020, p. 68-82.

WELTER, Tânia. **Encantado no meio do povo.** A presença do profeta São João Maria em Santa Catarina. São Bonifácio: IES, 2018.

VAZ, Rafael Araldi. **Deus e o Diabo no Sertão da Terra Firme:** imaginário, subjetivação e poder nas fronteiras do sagrado (Planalto Catarinense – 1892-1920). [Tese de doutorado em História]. Florianópolis: UFSC, 2019.

FONTES DOCUMENTAIS:

BLEYER, Jorge. **Tratado de Myiasis.** Contribuição para o estudo de moléstias tropicais e subtropicais. Curitiba: 1905.

CRUZEIRO DO SUL. Lages, 1902.

FELIPPE, Euclides J. **O último jagunço.** Curitiba, SC: Universidade do Contestado, 1995.

REGIÃO SERRANA. Lages, 1897-1900.

- NEUHAUS, Rogério. **Os Fanáticos do Sertão.** In: Revista Vozes de Petrópolis. Petrópolis: Vozes, 1913, p. 72-74. 234
- SINZIG, Pedro. **Rogério Neuhaus.** Petrópolis: Vozes, 1934.

CAPÍTULO 11

A BUSCA PELA CURA: AS INTERCESSORAS DO GRUPO “JESUS TE AMA”

Ana Paula Mariano dos Santos (UEM)

Marcia Regina de Oliveira Lupion (UEM)

Tido como um dos elementos essenciais para a obtenção da salvação notadamente no âmbito do cristianismo, do judaísmo e do islamismo, o sofrimento passa, a partir do início do século XX, a ser compreendido como um empecilho para o indivíduo moderno. Quanto mais a sociedade moderna se organiza e elabora símbolos próprios, mais essa postura de negação do sofrimento se acentua. Como elemento limitador da vida em plenitude, o sofrimento na modernidade, passa a ser compreendido como uma emoção e uma sensação física que devem ser combatidos e, se possível, eliminados, quer seja por meio da medicina científica ou da cura espiritual.

Dentro dessa temática, realizamos uma discussão objetivando conhecer a relação do fiel católico com o movimento religioso da Renovação Carismática Católica (RCC), e sua busca pela cura física ou espiritual como forma de interromper processos de sofrimento no presente ou inscritos em tempos passados. No decorrer da análise buscamos compreender esse relacionamento considerando

as formas de cura propostas pelo movimento da RCC e o papel dos intercessores, ou seja, os responsáveis por colocar em prática os rituais de cura no interior do movimento.

Como suporte para a análise pretendida utilizaremos o levantamento feito junto ao Grupo Carismático “Jesus te Ama” que atua na cidade de Ivaiporã, município localizado na região central do Estado do Paraná. Esse levantamento foi possível devido ao acesso irrestrito a 148 atas da Renovação Carismática, sendo 24 atas da diocese e 124 atas do Grupo de “Jesus te ama” com datas entre 1994 e 2007. O processo de levantamento e análise dos dados dos registros, ocorreu entre os anos de 2017 a 2019, durante a pesquisa de mestrado realizada pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Maringá (PPH-UEM) e defendida no ano de 2019.

A partir desse estudo, verificou-se que ao buscar alento nas orações de cura disponibilizadas pelos movimentos carismáticos, o suplicante passa a viver o sagrado como um espaço de amparo para os infortúnios cotidianos e tem, nos intercessores e na própria operação de atendimento criada pela RCC, uma estrutura capaz de atender a esses interesses. A partir dessa constatação nos dedicamos a conhecer o processo de formação desse especialista, e ousamos pensar as formas operativas de constituição desse ministro de cura para compreender a relação do fiel católico com o movimento religioso carismático e sua ênfase na busca pela cura física ou espiritual.

OS SUPLICANTES

Para Ferrari e Acçoline (2016, p. 01), o “[...] processo contínuo de cura envolve a participação do corpo uma vez que se acredita

que os processos de cura e o crescimento espiritual estão ligados, já que a doença é vista como obstáculo a este crescimento”. A ideia de doença enquanto um obstáculo é um fato que se impôs durante a formação da sociedade moderna em fins do século XIX quando acontece uma mudança no status da relação entre indivíduo, seu corpo, o sofrimento e a dor. Nesse período, sobretudo o sofrimento e a dor, deixam de ser motivo de expiação, de simples sensação física para serem compreendidos como um estado emocional negativo que precisa ser combatido, eliminado (CORBIN, 2012, p. 337).

Sob essa perspectiva, a dor passa a ser vista como uma perturbação do sistema sensitivo bem como uma construção social, psicocultural e uma experiência subjetiva. Observada e sentida, a dor, que no século XVIII ocidental era vista como momento de expiação e resgate numa apologia ao sofrimento visto como salvífico, redentor, motivo de força e santidade ligada ao ascetismo e ao martírio e, portanto, caminho ideal para a salvação (CORBIN, 2012, p. 334), em meados do XIX passa a ser vista como algo negativo e cujo combate deve ser realizado sempre que possível.

Em seu novo status, a dor e o sofrimento físico e emocional são compreendidos como inimigos interiores que oprimem, devastam e impedem a vida em sua plenitude. Para que se efetive a eliminação total ou ao menos parcial dos dissabores, é necessário que os inimigos interiores deixem de ser compreendidos como simples sensações e passem a ser vistos “como um *estado emocional* que se traduz, sobretudo, por um aumento da secreção de adrenalina e por uma série de outras reações do sistema simpático” (CORBIN, 2012, p. 333, grifo do autor). Ou seja, algo para além da relação com o sobrenatural e, portanto, passível de solução sobretudo por meio da medicina.

Assim compreendidos, os sofrimentos humanos não constituem mais uma força vital como asseguravam os viventes anteriores ao século XIX. Uma vez que estados emocionais alterados extinguem as funções da alma e dos sentidos, esses estados não são, portanto, úteis à cura como se pregava até então explica Corbin (2012, p. 337). Sob essa perspectiva, a dor passa a ser objeto de estudo sistemático no sentido de eliminar, o mais rapidamente possível, sua existência. A medicina foi essencial nesse processo e sua contribuição foi expressiva ao desenvolver medicamentos e técnicas como a analgesia e a anestesia com o objetivo de diminuir as dores ligadas a doenças.

No caso das dores e sofrimentos oriundos da mente, caberá a psicologia e a psicanálise criar métodos e técnicas de atendimento para tentar se não reverter totalmente, ao menos amenizar essas emoções somatizadas. O que se tem, portanto, é que, a partir de meados do século XIX a dor e o sofrimento, agora revestidos do status de estado emocional, não são emoções toleradas.

Esse indivíduo que rechaça essa relação de submissão ao sofrimento físico e mental pode ser compreendido a partir do conceito criado por Danièle Hervieu-Lèger como sendo um ser autônomo, um indivíduo-sujeito e não objeto do mundo que o cerca. E, por assim se distinguir, o indivíduo-sujeito sente-se “capaz de *fazer* o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo significações que dão sentido à sua própria existência” (HERVIEU-LÈGER, 2015, p. 32).

O indivíduo autônomo se nega a ser submetido incondicionalmente ao sofrimento passa a buscar maneiras de se furtar a essa condição seja por vias medicinais ou espirituais. No extremo dessa busca, tem-se o indivíduo que busca amparo em grupos da renova-

ção carismática. Instituição que, em relação a oferta rituais de cura, se desdobra em duas posturas: uma que se dedica a interceder pela cura e libertação de um outro e outra que busca a cura pessoal para os reveses cotidianos. Aos primeiros a RCC denomina como *intercessores* enquanto os segundos são adjetivados como *suplicantes*. Referência compartilhada por Csordas (2008, p. 20), para quem “o processo terapêutico predica-se na súplica divina através da prece”.

O GRUPO “JESUS TE AMA”

Como diversos municípios fundados no interior paranaense, Ivaiporã tem uma história que remonta ao período anterior a chegada dos portugueses e espanhóis à região, bem como está ligada ao movimento de ocupação capitalista ocorrido após meados do século XIX. E, em ambos os momentos, o catolicismo foi uma realidade e uma instituição que colaborou nas transformações ocorridas naquelas áreas e junto aos povos indígenas que as habitavam.

A história do surgimento do município de Ivaiporã deve ser contada na confluência de quatro movimentos. No primeiro desses movimentos está a ocupação da região por populações caçadoras-coletoras pré-cerâmica que viveram em datas anteriores há, pelo menos, 7.000 anos antes do presente (AP). Um segundo movimento foi detectado a partir de 2.500 anos (AP) quando populações agriculturas-ceramistas formada por índios Kaingang e Guarani passaram a ocupar o território ao logo do vale do Ivaí (FARIAS, 2020, p. 45). O terceiro movimento se iniciou na segunda metade do século XIX, quando a sociedade capitalista introduziu uma nova forma de ocupar o espaço na região, marcada pela ideia de civilização e organizada

sob o modelo de colonização e desenvolvimento econômico oriundos da venda de propriedades e da produção agrícola.

O ano de 1853 delimita o início desse tipo de atividade quando José de Lima teria efetuado a venda de uma área denominada “Imóvel Ubá” ao senhor Manoel Soares da Silva Lima. “Era uma enorme área de terras de 83.000 alqueires paulistas situada na margem esquerda do Rio Ivaí” (FARIAS, 2020, p. 33) que posteriormente foram revendidas até se transformar na Fazenda Ubá sob domínio e administração da Sociedade Civil Agrícola Lunardelli Ltda., Espólio de Max Wirth, Francisco Otaviano Cardoso, Durval Silveira Corrêa, Hermes Vivan da Silva, Bráulio Santos e a Sociedade Territorial Ubá Ltda., esta última detentora da área (FARIAS, 2020, p. 45). O quarto movimento se dá quando, no ano de 1960, mais especificamente no dia 25 de julho, o governo do Estado cria o município de Ivaiporã. Ação que é oficializada no dia 19 de novembro do ano seguinte (FARIAS, 2020).

De suas origens, Ivaiporã guarda a constituição semântica do seu próprio nome no qual se mesclam vocábulos Tupi e Guarani.

Tupi: Nome composto da justaposição de ybá, ‘fruta’ + y, ‘rio’ + porã, ‘habitante’; donde: ‘o habitante do rio das frutas’, o que o liga semanticamente à cultura. **Guarani:** “Ivaí” + “porã”. Ivaí – Vem do guarani e significa rio da flor ou da fruta bonita. Segundo Teodoro Sampaio, o termo derivou de “ü”ba”... frutas, flor e de “ü” (y)... rio: rio das frutas, ou “yiba”... flecha e “ü” (y)... água, rio: rio das flechas. Macedo Soares interpreta como “rio das ubás, rio das canoas, das flechas, das árvores, das frutas e das uvas”. (AN, FF). O termo porã significa bonito, belo, formoso (PREFEITURA, 2021).

Para além dessa lembrança toponímica, a ocupação da região pela sociedade capitalista, quando não dizimou populações indígenas, promoveu sua remoção de forma involuntária e violenta. Esse tipo de ocupação do interior do Estado do Paraná, pós século XIX,

passa a ser organizada por empresas colonizadoras que se aliam a outras instituições, como a Igreja por exemplo, para levar adiante seus empreendimentos.

DIOCESE

Já em fins do século XIX, com a laicização do Estado, a Igreja Católica reorganiza sua forma de atuação junto à população e, uma vez que não é mais a religião oficial do Estado, a instituição busca outras formas de manter o poder simbólico e ocupar os espaços junto ao seu público. Uma dessas estratégias foi a criação de dioceses por todo o território nacional com ênfase nas capitais estaduais (SANTOS, 2019).

Maurício de Aquino (2012), apresenta denomina esse processo de criação de dioceses engendrado pela Igreja Católica como *diocesaniização*. Segundo ele, as dioceses foram responsáveis por transpor “para essa nova territorialidade o capital simbólico e o poderio institucional adquirido pelo catolicismo romano ao longo de sua história milenar” (AQUINO, 2012, p.83).

Assim, a *diocesaniização* do catolicismo no Brasil, como parte de um movimento internacional de reorganização da Igreja Católica Apostólica Romana em um contexto de profundas transformações sociopolíticas, apresentou-se na condição de estratégia eclesiástica, fundamental para ampliar a presença da Igreja na sociedade brasileira, respondendo às demandas da Cúria Romana e às necessidades sociopolíticas e religiosas específicas de cada unidade federativa da república brasileira (AQUINO, 2012, p. 96).

O processo de fundação diocesana é uma estratégia da instituição católica, que teve início no século XIX na península Itálica, sendo uma forma da Igreja se manter presente em um espaço geográfico maior, colocando uma submissão da fé, no tocante ao espiritual e no

plano de controle religioso terreno. Para tanto, não existiu a autonomia de escolha e condução das regiões onde seriam instaladas as paróquias, pois trata-se de atribuição do poder eclesiástico (SANTOS, 2019). De acordo com Aquino (2012), o Brasil manteve os padrões de fundação de dioceses desde a Primeira República.

A colonização do interior do Estado do Paraná promovida pelas Companhias de colonização, também tinham a função de expandir os domínios religiosos e para isso, a construção de igrejas católicas, ou apenas capelinhas, serviam ao propósito de colonizar, ocupar e expandir o catolicismo para regiões recém inseridas na dinâmica social da sociedade brasileira (SANTOS, 2019).

Anteriormente, o território que hoje pertence a diocese de Apucarana era de responsabilidade da diocese de Londrina, foi fundada em 1º de fevereiro de 1956 pela bula do Papa Pio XII, *Latíssimas Partire Ecclesias*. Contudo, devido ao processo de expansão das paróquias ocorrido entre 1957 a 1971, o controle das paróquias que estavam sob administração da diocese de Londrina tornou o trabalho dessa última inviável. Foi nesse momento que foi colocada em pauta a necessidade da fundação de outras dioceses promovendo um desmembramento da diocese de Londrina. Foi então que foi criada a diocese de Apucarana (SANTOS, 2019).

Em 1963, foi organizada uma Comissão Pró-Diocese que reunia representantes das Dioceses de Londrina e Maringá. No ano seguinte, no dia 28 de fevereiro de 1964, ocorreu oficialmente a criação da diocese de Apucarana, em 28 de março de 1965, ocorreu a instalação oficial da mesma, a qual teve como primeiro Bispo Dom Romeu Albert (1965-1982) (SANTOS, 2019).

A criação da Diocese de Apucarana ocorreu oficialmente em 28 de fevereiro de 1964, por sua Santidade Papa Paulo VI (1963-1978) com a Bula *Munus Apostolicum*. Sua instalação se deu em 28 de março de 1965 (DIOCESE DE APUCARANA, 2018). Em 03 de fevereiro de 1965, Dom Romeu Alberti¹¹ (1965-1982) foi nomeado bispo e tomou posse no dia 28 de março de 1965, mesmo dia de instalação da diocese (SANTOS, 2019).

A criação da Diocese, como descrito, ocorreu posteriormente a instalação da Paróquia Bom Jesus, em 1953. De acordo com Reguel (2016) a primeira paróquia se tratava de uma capela de madeira que pegou fogo, assim, em 17 de agosto de 1950 foi inaugurada uma segunda capela, a capela Bom Jesus, construída no mesmo local, agora com duas torres. Em 1953, foi construída uma nova capela, em um terreno doado pela Companhia de Ubá, Cia Colonizadora da região.

Na localidade de Ivaiporã, desde sua fundação, o catolicismo se fez presente e a cultura instituída proporcionou o surgimento de movimentos religiosos como o Grupo de Oração “Jesus te Ama” no qual se observa a relevância da formação de um corpo específico de especialistas dentro do movimento carismático. Esse grupo é formado pelos intercessores, ou seja, pessoas responsáveis por promover o contanto entre o fiel e Deus.

A história do Grupo “Jesus te ama” é anterior ao registro da primeira ata que data de 24 de maio de 1994 e o início das ações do grupo se deu em 1990, no contexto das Santas Missões Populares no Município de Ivaiporã, durante os meses de julho a novembro. A Congregação do Santíssimo Redentor, instituição responsável pelo projeto das missões populares, foi fundada em 9 de novembro de

1732, em Scala, na Itália, por Santo Afonso Maria de Ligório e outros cinco companheiros. O carisma desse grupo, ou seja, o patrimônio espiritual de um instituto incluindo seus costumes, tradições, ideário, missão, natureza, é a pregação das missões populares para as comunidades mais pobres e abandonadas do Reino de Nápoles (REDENTORISTAS, 2021). Esta ação se caracterizou como um momento de Evangelização e pregação, que tinha como propósito impulsionar a participação comunitária da população (REGUEL, 2016).

O grupo que antecedeu o Jesus te ama, foi o Grupo de Oração da Família, conduzido pelo doutor Akira. A Missão Redentorista levou ao primeiro encontro do jovem Grupo de Oração, no dia 25 de setembro de 1990, assim o interesse pela Renovação Carismática Católica estava plantado. Contudo, havia o receio em relação ao que seria a “nova forma de rezar”.

Conceição das Graças Francisconi foi a responsável pelo primeiro questionamento sobre a RCC, ela conversou com um dos missionários, o padre José Marques, para entender o que era a RCC, e teve como resposta que “[...] era fruto do Espírito Santo” e que não teria problema em começar a fazer parte da Igreja” (REGUEL, 2016, p. 57). O primeiro registro em ata do Grupo aconteceu após quatro anos de atuação do grupo na cidade, em 24 de maio de 1994 (ATA PAROQUIAL n. 01, 1994). Este registro ocorreu um ano e quatro meses antes do primeiro registro diocesano que está datado de 21 de setembro de 1995 (ATA DIOCESANA n. 01, 1995).

Os primeiros encontros do Grupo ocorriam em um pequeno salão próximo a Igreja, cedido pelo padre Miguel Pace. Aos poucos a comunidade foi tomando conhecimento do grupo e os primeiros coor-

denadores foram o Dr. Akira e Maria Justo e os coordenadores do ministério, Tio Chico e Terezinha Mori (REGUEL, 2016). De acordo com a pesquisa nas atas, Conceição das Graças Franciscone foi coordenadora do grupo de oração “Jesus te ama” de 1994 a 1996. No ano de 1997 a coordenação passou para outra pessoa cujo nome não foi registrado e em 1998, Conceição das Graças Franciscone retornou à coordenação ficando coordenadora até 1999 (SANTOS, 2019).

INTERCESSORES

Antes de falarmos sobre o intercessor, devemos compreender o simbolismo de uma representação social atribuído a este especialista. Para tanto nos cabe a discussão de Pierre Bourdieu (1989) sobre o conceito de poder simbólico, que vincula também a formação do corpo de especialistas, aqui compreendidos como os intercessores.

Segundo Bourdieu (1989), os sistemas simbólicos estruturantes só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. Temos então uma estrutura estabelecida pela Igreja Católica, na qual os grupos de oração encontram-se subordinados. Observamos ainda as atribuições simbólicas que fazem parte do Grupo de Oração e como essas se organizam dentro da estrutura já existente, com destaque aqui para o simbolismo do intercessor.

Os intercessores, ou como Bourdieu (1989) os define, os especialistas são os responsáveis pelas dominações estruturantes.

Os “sistemas simbólicos” distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, **apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas** e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente, autônomo: a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de

corpo de produtores especializados de discursos e de ritos religiosos, que dizer, **do progresso da divisão do trabalho religioso, que é, ele próprio, uma dimensão do progresso da divisão do trabalho social**, portanto, da divisão em classes e que conduz, entre outras consequências, **a que se *desapossam* os laicos dos instrumentos de produção simbólica** (BOURDIEU, 1989, p. 12, grifo nosso).

Cada estrutura possui ainda funções específicas vinculadas as suas condições sociais de sua produção e circulação (BOURDIEU, 1989). Entendemos que para o Grupo de Oração, os intercessores são o caminho que os aproxima dos fieis leigos que buscam pela cura física ou espiritual.

Segundo Bourdieu, entre os especialistas há uma concorrência pelo monopólio de suas competências, seja religiosa, artística, ou outras, em relação ao não especialista. Toda ideologia é duplamente determinada, mas podemos dizer também que elas dependem da existência dos dependentes. Para isso, os intercessores são os detentores do poder simbólico e os leigos são os que buscam a ação do intercessor. Atentemos para o fato de que o poder simbólico atribuído aos especialistas não reside nos “sistemas simbólicos” em forma de uma “illocutionary force”, este só existe entre os que exercem o poder e os que estão sujeitos ao mesmo, dentro do campo onde se produz e se reproduz a crença (BOURDIEU, 1989, p. 12).

Para que a pessoa se torne um intercessor é necessário um processo de formação. Assim como disse Bourdieu (1989), o corpo de especialistas se torna detentor e reproduzidor de um discurso e a RCC, enquanto pertencente a uma estrutura dominante, prega que, para que consiga a cura, é necessária a adoção de um comportamento específico de parte do intercessor.

Para que uma pessoa faça parte da equipe de intercessão deverá passar pelas seguintes fases: a) Ter participado de um Seminário de

Vida no Espírito Santo. b) Participar do Grupo de Perseverança. c) Ser convidada pela coordenação do Grupo de Oração para participar do Ministério de Intercessão.² d) Concluir as formações no Grupo de Perseverança. e) Concluir a formação básica da RCC (Módulo Básico – antiga Escola Paulo Apóstolo). f) Concluir a formação específica do Ministério de Intercessão. g) Participar regularmente dos Sacramentos (Confissão e Eucaristia) (NÚCLEO NACIONAL DO MINISTÉRIO DE INTERCESSÃO, s/d, p. 1).

Além disso, o primeiro passo para que ocorra a formação é identificar a aptidão do candidato para o Ministério de Intercessão. Observa-se nesse primeiro momento, se há um chamado na vida desta pessoa afinal, interceder é colocar-se diante do Senhor em favor de alguém ou alguma situação, rogando pelas causas e necessidades. Entretanto, não há responsáveis por promover o recrutamento de pessoas para o ministério de intercessão. Entende-se que o participante do grupo de oração da RCC tem seus dons manifestados durante os próprios encontros do grupo no momento do Batismo do Espírito Santo (PRANDI, 1997).

A partir da manifestação dos dons ou carismas, o membro religioso passa a receber uma formação diferenciada do seu dom para que este saiba utilizá-lo. Após esse primeiro momento de formação, ocorre a distribuição das funções do intercessor. No início, a Escola Paulo Apóstolo (EPA), se constituiu enquanto órgão responsável pela formação dos intercessores que se daria para todos os grupos da diocese de Apucarana (SANTOS, 2017).

A origem da escola se deu da necessidade de um padrão de organização, se originou da Ofensiva Nacional e era ministrada pela Secretaria Paulo Apóstolo, logo esta mudou de nome e passou a se chamar Ministério Paulo Apóstolo, com isso ficou simplesmente o nome de Escola Paulo Apóstolo e é agora responsabilidade do Ministério de Formação. Antes a formação era feita através dos servos mais velhos, que eram responsáveis de ensinar aqueles que queriam se dedicar a RCC. Com o

passar dos tempos foram desenvolvidas revistas e apostilas de formação que abarcam todo o ministério (SANTOS, 2017, p. 1962).

A diocese de Apucarana é responsável por fornecer o material de formação para os religiosos do Grupo Jesus te Ama, abrangendo também o ensino e formação para o intercessor. O conteúdo é distribuído em cinco módulos e diversas apostilas e os materiais disponíveis são: Apostilas de Módulo Básico; Apostilas do Módulo Formação Humana; Apostila de Apoio Pedagógico; Apostilas do Módulo Formação Bíblica; Apostilas do Módulo Formação de Formadores; Caderno do Formador; Projeto Pedagógico; Cartilha do Ministério de Formação. De livros disponíveis tem-se a Coleção Novo Milênio e a coleção RCC Responde. Além de fitas k7, fitas VT, CD's (SANTOS, 2017, p. 1962).

Além da formação obrigatória realizada pela EPA, há também o Núcleo Nacional do Ministério da Intercessão, doravante NNMI (SANTOS, 2019), organismo responsável por definir as atribuições desse especialista e outras prerrogativas ligadas às orações de cura e libertação, bem como organizar e realizar as formações dos intercessores e conduzir as atividades religiosas dos mesmos assim como orientar a vida do intercessor que passa a ser ditada pelas normas comuns a uma função religiosa.

O ofício do intercessor é interceder e Interceder é colocar-se no lugar de alguém; é se interpor; é mediar-se; é atuar no lugar de outro; significa representar alguém clamando por ele junto a Deus. Interceder é investir horas na presença de Deus em fervorosa oração, em prol de alguém ou de alguma causa. Intercessão é um combate travado contra o inimigo para resgatar almas para Jesus; é trazer à luz filhos espirituais (NÚCLEO NACIONAL DO MINISTÉRIO DE INTERCESSÃO/SD, p. 1).

Ou seja, uma vida dedicada ao espiritual e ainda coberta de responsabilidades pois, se o intercessor não comparecer às atividades

do grupo, o mesmo deverá abdicar de suas funções como intercessor. Ainda segundo o Núcleo:

A intercessão é um ministério que deve ser exercido no dia-a-dia do intercessor, a pessoa continua a interceder mesmo fora das reuniões, em sua vida diária, em meio aos afazeres (podemos orar em línguas no nosso íntimo bem como a oração do nome de Jesus) (NÚCLEO NACIONAL DO MINISTÉRIO DE INTERCESSÃO/SD, p. 2).

O especialista em intercessão deve estar com suas orações em dia, principalmente na prática do jejum. “O grupo de intercessão deve fazer mais oração e mais jejum para que possam atender os irmãos que venham ao grupo, rompendo as barreiras de seus corações” (ATA PAROQUIAL n. 22, 1996, p. 14).

No caso do Grupo de Oração “Jesus te ama” os intercessores são responsáveis pelo atendimento ao público, caso haja necessidade de mais intercessores, é necessário comunicar a diocese para que a mesma providencie os intercessores. A falta de um membro implica em toda uma situação de conseguir outro intercessor para compor o número necessário estabelecido como ideal para os atendimentos. Nos encontros semanais, a presença do intercessor é fundamental, pois é ele o responsável por conduzir as orações de cura e libertação que ocorrem durante o ritual do Grupo de Oração.

A pessoa designada como servo, com “dom” e capacitação para servir, dirige a oração, utilizando uma retórica, no momento da oração, baseada no percurso do sofrimento desde sua possível origem, caminhando pelas memórias passadas, induzindo a visualizações que favorecem a revelação de fatos e possibilidade de reparações, favorecendo a “cura interior” (referindo aos traumas inconscientes); ou conduzindo sua oratória através das histórias de gerações anteriores, narrando suas possíveis dores e “pecados”, conduzindo assim, à cura da “árvore genealógica” (ou cura ancestral) (FERRARI; ACÇOLINI, 2016, p. 6).

Dessa forma, identificamos dois tipos de intercessão, a coletiva e a individual. A primeira ocorre nos encontros do Grupo Jesus te

ama e a segunda se realiza durante a semana com horários agendados com antecedência, nos chamados Plantões de Oração quando os intercessores realizam as orações em dupla (ATA PAROQUIAL n. 61, 2001). Segundo o relato descrito na Ata Paroquial n. 31, a realização da intercessão é a grande chave de aceitação da Renovação, pois as pessoas passam a procurar cada vez mais os intercessores (ATA PAROQUIAL n. 31, 1997, p. 22).

É comum o intercessor se pautar pela ideia de que aquele que intercede deve abdicar de seus próprios interesses seculares ao realizar o processo de oração pela busca da cura. Cabendo, portanto, ao intercessor se concentrar no interesse do outro, daquele que busca a cura, de forma que os especialistas vivenciam a experiência do sagrado ao realizar suas orações pelo próximo. Sob essas condições, o intercessor passa a ser visto como o representante do sagrado e o meio para alcançar a cura, ou seja, o intercessor torna-se um caminho de ligação direta com Deus para atender as necessidades dos que o procuram. Esta representação atribuída ao intercessor está ligada ao universo mágico religioso daquele que crê, segundo Roger Chartier (1988, p. 154) é uma maneira de significar a importância do homem enquanto um caminho de conexão com o sagrado por meio do ato de rezar.

O processo de realização da oração, seja em grupo ou durante a oração em dupla, pode ser caracterizado segundo Caillos (1950, p. 20) enquanto rituais de busca pela cura se tivermos por referência o fato de que os ritos são os meios que asseguram a prática. Assim, as pessoas em geral e fiéis católicos em especial, buscam nas orações de intercessão o socorro para os dissabores cotidianos. Mas, o processo da cura não é algo imediato e muito menos passivo sobretudo da parte do intercessor. A busca pela promoção da cura por esse es-

pecialista está submetida a uma trama de ritos e práticas que envolve diversos elementos como orações e jejuns que devem ser seguidos à risca pelo intercessor.

Todo rito implica um determinado tipo de cerimônia que se utiliza de uma linguagem simbólica para expressar a experiência transcendente do contato com o sagrado. O rito é a manutenção da crença, amparado na ideia de preservação de sua história (ANDRADE, 2010, p. 02). Nesse sentido, a discussão recai sobre o local onde a intercessão será realizada, considerando a necessidade de se ter um ostensório exposto quando ocorrer.

O local onde acontece a intercessão deve ser restrito aos intercessores para se garantir privacidade para a equipe. Durante o período em que os intercessores estão intercedendo é importante que não haja dispersão a fim de que os intercessores possam se concentrar na oração. Para isso é importante que o local da intercessão (no Grupo de Oração ou nos eventos) seja escolhido com o critério de não haver circulação de pessoas ou mesmo atendimento de pessoas para oração. Este local pode ser uma capela onde haja o sacrário ou, se esta capela não oferecer a privacidade necessária, ou seja, for um local de frequente circulação de pessoas, outro local deve ser utilizado na paróquia ou na casa de um dos intercessores. O Santíssimo Sacramento não precisa necessariamente estar exposto durante a intercessão, porém é altamente recomendado que a intercessão aconteça diante de um sacrário com a hóstia consagrada em seu interior. No entanto, como explicado acima, deve-se obedecer ao critério do local oferecer privacidade, se não for possível, a intercessão poderá ser realizada em outro local onde não haja sacrário, mas deve ser um local digno para se realizar a intercessão (NÚCLEO NACIONAL DO MINISTÉRIO DE INTERCESSÃO, SD, p.1).

Outra questão diz respeito à imposição das mãos no momento da oração. No caso, no momento da intercessão não é necessário que esse gesto seja realizado uma vez que a prioridade são as orações. Inclusive, no portal católico que orienta sobre a intercessão consta que “não é a imposição das mãos que fará com que a pessoa

seja curada. Quem cura é Jesus, a pessoa da Santíssima Trindade a qual direcionamos nossa oração” (PEREIRA, 2009).

A imposição das mãos no ato da oração é algo que deve ser obedecido segundo a hierarquia religiosa, mediante a autorização do bispo, do padre e do coordenador do grupo de oração. Com as mudanças que ocorrem e as ordens que se seguem, não é possível estabelecer gestos específicos para a realização da oração, mas sim, gestos de cada intercessor. Sendo que há aquele que coloca as mãos sobre o fiel, aquele que apenas reza ou o que fica em silêncio e aquele que ora em línguas (SANTOS, 2019).

Quanto ao fiel buscador da cura, no momento de oração este deve narrar o que precisa e por que procura e só então “[...] faz-se um percurso pelos órgãos internos pedindo cura, purificação, libertação de tudo o que não está bem [...]” (FERRARI; ACÇOLINI, 2016, p. 6). Após o relato, os intercessores começam a fazer suas orações pedindo ao Espírito Santo que cure ou que aja no local onde há a enfermidade. Desta forma ocorre um processo continuado de orações para que a cura seja alcançada. Não sem sentido, Thomas Csordas denomina os pregadores de “ministros de cura” e o processo de cura desenvolvido pela RCC como um “procedimento terapêutico” (CSORDAS, 2008, p. 31).

Observa-se, portanto, que para que a cura possa se realizar diversos elementos são necessários como, por exemplo, um fiel em busca de cura e disposto a participar de rituais específicos para alcançá-la e um fiel intercessor cujo adjetivo encerra seu próprio significado dentro do ritual de cura. Assim,

[...] a cura é alcançada não só pela fé de quem a busca, mas pela fé do intercessor- que não deve duvidar, em hipótese alguma, da ação do

Espírito Santo- e pela fé dos demais que também estão presentes no momento da oração. Segundo uma das intercessoras, chamada aqui Sra. Vr, a dúvida veda o caminho da cura, impede o canal por onde passará a “graça” (FERRARI; ACÇOLINI, 2016, p. 8).

Segundo Csordas (2008), e Ferrari e Acçolini (2016) a realização da oração pela oração, não tem resultado. Esse é um trabalho de mão dupla. Aquele que procura a oração tem que acreditar e participar das sessões de atendimento. Afinal, “[...] a eficácia da oração depende da crença num ritual seguido com seriedade e ordem ou em qualquer outra forma de tratamento; crença esta, por parte do que sofre com a enfermidade, do que se propõe a curá-la e do grupo [...]” (FERRARI; ACÇOLINI, 2016, p. 10). As autoras descreveram ainda como as intercessoras analisadas rebem as mensagens do Espírito Santo.

Vale ressaltar que, toda mensagem visualizada ou “sentida”, vem acompanhada de uma passagem bíblica, que elas pedem para o Espírito Santo revelar, confirmando o senhorio de Jesus na vida das pessoas e o lugar da intercessão como ponte ou canal por onde passará a graça. Quanto às pessoas que recebem a oração, saem sempre aliviadas e geralmente com alguma “tarefa” para que se mantenha constante na prática de orar, frequentar a missa, receber eucaristia e ler a bíblia, para que não se acomodem somente em “receber” a oração (FERRARI; ACÇOLINI, 2016, p. 10).

Entendemos que aqueles que procuram o religioso intercessor atribuem a esse especialista a representação do sagrado. Já o fiel vê na cura a representação da esperança de se comunicar com o transcendente, o que para muitos representa o próprio Deus como mostra Mondin:

A religião, o sagrado, de um modo geral, está presente na vida do ser humano, ocupando um espaço importante, capaz de ajudá-lo a encontrar respostas para diversas situações que, às vezes, parecem impossíveis, como o caso de doenças incuráveis. Esse encontro que ocorre com o ser humano e o sagrado no momento de necessidade, por meio da religião, é reconhecido por Mondin quando este conceitua religião como sendo “um encontro com Deus, um contato pessoal com

Ele, reconhecimento humilde e devoto do Seu valor absoluto e da Sua santidade” (MONDIN, 1980, p. 250).

Ainda dentro do protocolo da Renovação, os atendimentos à população podem ser realizados de maneira individual ou em grupo, sendo que os primeiros são agendados com antecedência segundo a disponibilidade do intercessor. Quanto ao atendimento coletivo, deve-se observar a presença de dois intercessores reunidas em frente ao Santíssimo, na Igreja, com o terço em mãos, o crucifixo e a bíblia (FERRARI; ACÇOLINI, 2016). Observamos que o Grupo de Oração Jesus realiza suas práticas religiosas seguindo esse mesmo protocolo de atendimento.

Identificamos que o Grupo “Jesus te ama” realizava plantões de oração e se organizava em um: “Revezamento de oração na capela de intercessão, pois a oração era o que mantinha a força do grupo” (ATA PAROQUIAL n. 08, 1994, p. 06). Além de realizarem orações dentro da paróquia, em frente ao santíssimo. Para o Grupo, a intercessão é o canal da graça e não pode ser interrompida. (ATA PAROQUIAL n. 11, 1995, p. 08).

Nos dias de realização dos chamados “Plantões de oração”, mudavam de acordo com a coordenação do Grupo, e no dia em que eram realizados os Plantões, ocorriam a participação da equipe de canto (SANTOS, 2019). Como destacado por Ferrari e Acçolini (2016), o canto faz parte do processo de louvor, pois os cantos fazem parte dos rituais de cura e libertação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do Grupo “Jesus te Ama” nos permitiu conhecer o papel do fiel católico e do fiel intercessor na dinâmica de rituais de

cura espiritual dos movimentos carismáticos de Ivaiporã e, em certa medida, da RCC como um todo. Uma dinâmica cuja operação auxiliou na compreensão sobre como se dá a relação do homem com suas crenças no universo religioso do sagrado da RCC considerando a busca por formas de se relacionar com o Divino e por isso modela, cria técnicas, organiza rituais, elabora normas e capacita especialistas, como já havia verificado Bourdieu (2007) quando estudou a economia do campo religioso.

Portanto, o fiel católico ao buscar amparo nas orações de cura disponibilizadas pelos movimentos carismáticos, passa a viver o sagrado como um espaço de amparo para os infortúnios vividos e tem, nos intercessores e na própria operação de atendimento criada pela RCC, uma estrutura capaz de atender a esses interesses e, nesse sentido, a representação do sagrado atribuída a RCC é a ferramenta que proporciona a credibilidade deste movimento religioso e ainda transforma o intercessor no especialista que media o contato com o sagrado.

REFERÊNCIAS

FONTES DOCUMENTAIS

- ATA DIOCESANA. Diocese de Apucarana, RCC, n. 01, p. 1, 1995.
- ATA PAROQUIAL. Grupo Jesus te ama (RCC). Ivaiporã, PR, n. 01, p. 1, 1994.
- ATA PAROQUIAL. Grupo Jesus te Ama (RCC). Ivaiporã, PR, n. 08, p. 6, 1994.
- ATA PAROQUIAL. Grupo Jesus te Ama (RCC). Ivaiporã, PR, n. 11, p. 8, 1995.
- ATA PAROQUIAL. Grupo Jesus te ama (RCC). Ivaiporã, PR, n. 22, p. 14, 1996.
- ATA PAROQUIAL. Grupo Jesus te Ama (RCC). Ivaiporã, PR, n. 31, p. 19, 1996.
- ATA PAROQUIAL. Grupo Jesus te ama (RCC). Ivaiporã, PR, n. 61, p. 37, 2001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E ELETRÔNICAS

ANDRADE, Solange Ramos. Do espaço sagrado ao espaço sacralizado: aspectos da procissão de Corpus Christi em Maringá-Pr. **Anais** do V fórum de pesquisa e pós-graduação em história e XVI semana de história. UEM 2010.

AQUINO, Maurício de. **Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil**: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923). Doutorado. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil AS, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Perspectiva do homem, edições 70, 1950.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. 2ª ed. Lisboa/PT: DIFEL, 1988.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. **História do Corpo 2**: Da Revolução à Grande Guerra. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 511 p.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre: editora da UFRGS, 2008.

DÚVIDAS FREQUENTES sobre a atuação do Ministério de Intercessão. Disponível em <<http://www.rccbrasil.org.br/download/D%FAvidas%20frequentes%20sobre%20a%20atua%E7%E3o%20do%20Minist%E9rio%20de%20Intercess%E3o.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FARIAS, Cezar Felipe Cardozo. **A terra não estava vazia e a mata não era virgem**: a história da fazenda Ubá no Vale do Ivaí - PR (1853-1929). Maringá, PR, 2020. 183 f.: il. color., figs., tabs., maps. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História, 2020.

FERRARI, Fernanda; ACÇOLINI, Grazielle. O processo de cura: Um estudo com as intercessoras da Renovação Carismática Católica de Dourados/MS. Trabalho apresentado na **Reunião Brasileira de Antropologia**, 30. João Pessoa/PB, 2016.

HERVIEU-LEGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Tradução de João Batista Kreuch. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. 238 p.

MONDIN, B. **O homem: quem ele é?** Elementos de uma antropologia filosófica. 10. ed. São Paulo: Paulus, 1980.

NÚCLEO NACIONAL DO MINISTÉRIO DE INTERCESSÃO. Disponível em: www.rccbrasil.org.br/.../Dúvidas%20frequentes%20sobre%20a%20atuação%20do%20... Acesso em: 24 de abril de 2019.

ORIENTAÇÕES GERAIS para o exercício do ministério de oração por cura e libertação da RCC Brasil 2018 - 2019. Disponível em: < <https://www.rccbrasil.org.br/institucional/mais-lidas-ministerios/1233-orientacoes-gerais-para-o-exercicio-do-ministerio-de-oracao-por-cura-e-libertacao-da-rccbrasil-2018-2019.html> >. Acesso em: 18 ago. 2019.

PEREIRA, Edilson. **O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus.** *Relig. soc.* [online]. 2009, vol.29, n.2, pp. 58-81.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito:** a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1997.

PREFEITURA DE IVAIPORÃ. História. Disponível em: < <http://www.ivaipora.pr.gov.br/index.php?sessao=b054603368ncb0&id=1572> >. Acesso em: 19 jul. 2021.

REDENTORISTAS. História. Disponível em: < <https://redentorista.com.br/institucional/historia/> >. Acesso em 19 jul. 2021.

REGUEL, Elenice Kulkmp. **Paróquia Bom Jesus:** Resgatando Memórias e Preservando a História. Ivaiporã – PR. Diocese de Apucarana, 2016.

SANTOS, Ana Paula Mariano dos. **A Escola Paulo Apóstolo como fundadora de servos da Renovação Carismática Cristã.** In: VIII Congresso Internacional de História, XXII Semana de História, 2017. Disponível em: < www.cih.uem.br/anais/2017/trabalhos/4000.pdf >. Acesso em: 18 ago. 2019.

SANTOS, Ana Paula Mariano dos. “Jesus te ama”: a Renovação Católica Carismática em Ivaiporã-PR (1994-2007). 90 f. 2019. Dissertação Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Estadual de Maringá-Pr. Maringá, 2019.

“SOBRE OS AUTORES”

Ana Paula Mariano dos Santos (UEM)

Doutoranda em História Regional; Mestre em História das Religiões e Religiosidades; Professora da Rede Pública de Ensino.

Edson Claiton Guedes

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

E-mail: nosdek@gmail.com

Emmanuela Harakassara Rodrigues de Lima (UFSC)

Doutoranda em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (bolsista Cnpq), mestra em História e Culturas pela Universidade Estadual do Ceará e graduada em História pela Universidade Regional do Cariri. Orcid: 0000-0001-6082-953X

Gabriel Luiz Manrique Ursini (UFSC)

Possui graduação em economia pela UFSC, é graduando e mestrando em história pela mesma universidade. Possui especialização em gestão empresarial pelo SENAC-SP, especialização em finanças e educação financeira pela UNISINOS e especialização em gestão de talentos pela PUC-PR.

Graciela Márcia Fochi

Doutoranda em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC; mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville/UNIVILLE (2011) e graduada em História pela Universidade de Passo Fundo/UPF(2003). Docente no curso de História na UNIASSELVI e Arquitetura e Urbanismo na UNISOCIESC/ÂNIMA.

E-mail: graf_306@hotmail.com

João Augusto Ramos (UFSC)

Mestrando em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Possui especialização em História Social pela Faculdade Capivari (2018). Graduação em História pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (2014). Pesquisas com ênfase em História do Brasil República e Catolicismo no século XX; Economia, Biopolítica e Disciplina de Corpos em sua relação com os saberes religiosos na produção rural.

João Carlos Corso

Doutor em História e professor no Departamento de História da Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO), Campus Irati – PR.

E-mail: corso@unicentro.br

Juliane Martenovetko

Graduada em História pela Unicentro e Especialista em História Cultural pela Unicentro.

Luiz Cláudio Altenburg

Graduado em História pela Universidade Regional de Blumenau (FURB), Especialista em História Social no Ensino Fundamental e Médio pela UDESC e Mestre em História Cultural pela UFSC. Historiador concursado na Fundação Indaialense de Cultura, em Indaial, SC. Pesquisa sobre história do espiritismo e história do Vale do Itajaí. Colunista de um jornal regional e autor de 02 livros.

Marcia Regina de Oliveira Lupion (UEM)

Doutora em História das Religiões e Religiosidades; Mestre em História Regional e Especialista em História das Religiões e Religiosidades e em Administração Educacional Financeira; professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

Marcus Vinicius de Souza Nunes

Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

E-mail: mvinicius.snunes@gmail.com.

Maria Cecilia Takayama Koerich

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História, na linha de pesquisa Histórias Entrecruzadas Subjetividades, Gênero e Poder na Universidade Federal de Santa Catarina. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

Rafael Araldi Vaz

Graduado em História pela UDESC. Mestre em História Cultural pela UFSC. Doutor em História Cultural pela UFSC. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIPLAC.

E-mail: araldivaz@gmail.com

Rogério Luiz Klaumann De Souza

Professor Titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, professor do Programa de Doutorado em Estudos Globais da Universidade Aberta de Lisboa e pesquisador produtividade do CNPq.

E-mail: rogerklaumann@gmail.com

Thiago Rodrigo da Silva

Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Na docência do Ensino Superior, atuou como professor na Fundação Universidade Regional de Blumenau.

Texto e Contexto

EDITORA E LIVRARIA

(42) 988834226

contato@textoecontextoeditora.com.br