VOLUME XIX

coleção Singularis

RELIGIÃO EM CONTEXTOS HISTÓRICOS: DIVERSIDADE, PLURALIDADE E EDUCAÇÃO

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

Texto e Contexto
EDITORA

RELIGIÃO EM CONTEXTOS HISTÓRICOS: DIVERSIDADE, PLURALIDADE E EDUCAÇÃO

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

Texto e Contexto
EDITORA

PONTA GROSSA / PR
2023

©2023 João Carlos Corso; Rogério Luiz Klaumann de Souza

Todos os direitos reservados aos organizadores.

CAPA: Dyego Marçal
PROJETO GRÁFICO e DIAGRAMAÇÃO: Equipe Texto e Contexto
SUPERVISÃO EDITORIAL: João Carlos Corso

R382 Religião em contextos históricos: diversidade, pluralidade e educação/Organizado por João Carlos Corso; Rogério Luiz Klaumann de Souza. Ponta Grossa: Texto e Contexto, 2023. (Coleção Singularis, 19).
167 p.

ISBN coleção: 967-65-990049-4-0
ISBN do volume: 978-85-94441-91-1

1. História- Religião - Brasil. 2. Católicos. 3. Protestantes. 4. Diversidade religiosa. I. Corso, João Carlos (Org.). II. Souza, Rogério Luiz Klaumann de (Org.). III. T.

CDD 278.1

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

Texto e Contexto EDITORA
www.textoecontextoeditora.com.br
contato@textoecontextoeditora.com.br
(42) 988834226

CONSELHO EDITORIAL:
Presidente:
Drª. Larissa de Cássia Antunes Ribeiro (Unicentro)
Membros:
Dr. Fábio Augusto Steyer (UEPG)
Drª. Silvana Oliveira (UEPG)
Doutorando Anderson Pedro Laurindo (UTFPR)
Drª. Marly Catarina Soares (UEPG)
Drª. Naira de Almeida Nascimento (UTFPR)
Drª Letícia Fraga (UEPG)
Drª. Anna Stegh Camati (UNIANDRADE)
Dr. Evanir Pavloski (UEPG)
Drª. Eunice de Morais (UEPG)
Drª. Joice Beatriz da Costa (UFFS)
Drª. Luana Teixeira Porto (URI)
Dr. César Augusto Queirós (UFAM)
Dr. Valdir Prigol (UFFS)
Drª. Clarisse Ismério (URCAMP)
Dr. Nei Alberto Salles Filho (UEPG)
Drª Ana Flávia Braun Vieira (UEPG)
Dr. Marcos Pereira dos Santos (UTFPR)

Sumário

Introdução 7

O lugar dos embates entre protestantes e católicos na formação do campo religioso brasileiro: um mapeamento das controvérsias religiosas (1830-1940) 11

Edison Lucas Fabricio

O surgimento da FEB e os primórdios do Roustainguismo no Brasil 24

Pedro Paulo Amorim

"Nutrindo almas e formando cidadãos": A presença dos valores cívico-cristãos nos livros para crianças na Bahia nas primeiras décadas do século XX 44

Caroline Santos Silva

Construçâo de memórias e sentimentos: a presença da igreja católica nos espaços escolares em tempos de nacionalização (1930-1945) 66

Rogério Klaumann

O movimento de mulheres do noroeste paulista e os cruzamentos entre os ideários feminista e religioso (1970-1988) 87

Thatiane Ferreira de Assis (UFSC)

Indicações intessecionais para a análise das igrejas inclusivas brasileiras 99

Alisson Soledade
Rogério Klaumann

Notas sobre uma prática de pesquisa: o Movimento Céu na Terra como objeto e alguns desafios e possibilidades para o estudo dos fenômenos religiosos no tempo presente 115

Ana Carolina Machado

Laicidade e o ensino religioso nas escolas públicas 134

Rusiane da Silva Torres
Paulo Augusto Tamanini

Apontamentos sobre a história da comissão pastoral da terra (1975-1990) 148

João Carlos Corso

Sobre os Autores 165

Introdução

O campo da História da Religião e das práticas de Religiosidade tem produzido inúmeras pesquisas e possibilitando ampliar a compreensão dos temas. Mas ainda há muito por se fazer. Nesse sentido pensamos em contribuir com esse importante debate acadêmico através da publicação desse e-book.

Iniciamos com o texto de Edison Lucas Fabrício que procura mapear as controvérsias e seus respectivos argumentos entre católicos e protestantes, desde Dom Antonio de Macedo Costa, passando por Carlos de Laet, Rev. Álvaro Reis, Pe. Júlio Maria, Pe. Leonel Franca, Rev. Eduardo Carlos Pereira, Rev. Othoniel Motta, até chegar ao Pe. Júlio Maria de Lombaerde. Como mostra o autor, o catolicismo esteve entrelaçado à história do Brasil desde o processo de colonização. Não é fortuito que ele tenha fornecido grande parte da base ideológica da sociedade brasileira. No entanto, o século XIX é marcado pela entrada em campo de novas formas de orientação religiosa, sendo o protestantismo uma das mais importantes. A ruptura institucional de 1889, que instaurou a República, também o laicizou e rompeu com o regime de padroado. A este processo político intensificou-se outro, no plano das ideias religiosas. Representantes do protestantismo e do catolicismo digladiaram-se ao longo dos séculos XIX e XX na defesa de suas posições no campo religioso. Longe de serem apenas polêmicas religiosas e teológicas, os confrontos tocavam em aspectos relevantes da formação histórica da América Latina e, particularmente do Brasil, pois mobilizavam noções de progresso e atraso, imagens em torno do moderno e do arcaico, avanço e decadência, e suas associações às confissões correspondentes.

Na sequência Pedro Paulo Amorim Pedro Paulo Amorim reflete sobre as duas décadas finais do século XIX e o início da primeira do século seguinte em que se pode constatar uma grande confusão no interior do jovem Movimento Espírita Brasileiro, um misto de conflitos, disputas de poder e lutas de representação. Assim, o autor destaca a fundação da Federação Espírita Brasileira (FEB) em 2 de janeiro

de 1884 e a implementação no Campo Espírita Brasileiro do livro Os Quatro Evangelhos, Espiritismo Cristão ou Revelação da Revelação de Jean-Baptiste Roustaing.

Já a autora Caroline Santos Silva tem como objetivo principal realizar a análise da formação de uma civilidade cristã a partir da Literatura infantil produzida nas primeiras décadas da Bahia republicana. A apreciação das obras de escritores baianos demonstra a presença de uma carga moral muito forte, no qual os autores ressaltam um sentimento nacionalista importante para ser cultivado na recém República. Nos livros infantis são destacados valores como a disposição para o trabalho, o cultivo da benevolência, fé e lealdade, além da ética. Conceitos regulados pela ideia de uma educação moral, que inicialmente, se pautou na religião católica e foi se deslocando para os valores cívicos e nacionalistas, embora persistissem ideais de uma civilidade cristã. Ao examinar as obras também foi possível refletir sobre modelos ideais de infância propagados por esse tipo de literatura.

Por sua vez Rogério Klaumann procura mostrar o envolvimento da Igreja católica no processo de nacionalização no sul do Brasil, especialmente em Santa Catarina (1930-1945) e a sua ligação com o poder político instituído, chamando a atenção para o controle do espaço escolar, para a formação de uma memória coletiva e para a "normalização" das condutas. Para a alta hierarquia católica, o sistema educacional deveria fomentar um ideal homogeneizador capaz de integrar os sujeitos e promover os sentimentos de brasilidade e de catolicidade. Por isso, a natureza da instrução escolar deveria levar em conta o ensino pátrio, com adoção de autores nacionais; o ensino moral, delimitado pelos princípios cristãos; e as noções de economia doméstica e de agricultura. Ademais, a Igreja contava com uma estrutura que atingia todos os níveis da sociedade brasileira, facilitando sua interferência nos espaços públicos, nos espaços domésticos e, sobretudo, nos espaços escolares.

A temática do feminismo é abordada por Thatiane Ferreira de Assis enfoca as experiências práticas dos ideários feminista e religioso através da trajetória de luta das mulheres residentes no Noroeste Paulista entre os anos de 1970 e 1988. As matrizes discursivas dos fe-

minismos e da Teologia da Libertação exerceram influência direta nas dinâmicas empreendidas pelas religiosas. As fontes privilegiadas para observar tais atravessamentos englobam o fundo arquivístico do IAJES presente no Núcleo de Documentação Histórica Honório de Souza Carneiro (UFMS|CPTL). A análise dos cruzamentos entre os discursos religiosos e feministas permite-nos desvelar as redes e a circulação de saberes e práticas, bem como o exercício não-institucional da religião na luta coletiva de mulheres periféricas. Reconhecendo as formas pelas quais as mulheres se apropriam da religião, consideramos o protagonismo destas na criação e recriação das reflexões teológicas por meio de experiências religiosas gendradas e plurais.

Num outro viés Alisson Soledade e Rogério Klaumann mostram como pesquisadores/as dos mais variados campos do conhecimento, como a sociologia, a antropologia, a história e a teologia, têm se debruçado sobre a constituição de igrejas inclusivas, de teologias inclusivas e de suas transições teológicas acerca das narrativas compostas pelas lideranças religiosas, sobre as vivências religiosas nessas igrejas, mas discutindo, sobretudo, a relação entre cristianismo, gênero e sexualidades. Nesse sentido, os autores deste capítulo objetivam discutir como essa literatura produzida no meio acadêmico brasileiro acerca dessas igrejas tem se fundamentado na dualidade normatização-subversão para analisar essas experiências inclusivas e, assim, sugerir pontos de fuga desse modelo epistêmico a partir de uma perspectiva interseccional.

A autora Ana Carolina Machado faz um relato dos caminhos que trilhou ao construir a sua pesquisa, descrevendo o objeto, as fontes e as abordagens utilizadas, assim como os desafios e as possibilidades que surgiram. Aborda sobre as especificidades de elaborar um trabalho historiográfico sobre um presente que ainda está em andamento, e cujos atores ainda estão vivos. O texto serve de estímulo para novos pesquisadores que decidam se aventurar pela pesquisa histórica, principalmente aqueles que se interessam em abordar as práticas, experiências e manifestações religiosas no tempo presente, apontando para um rico campo de possibilidades.

Já os autores Rusiane da Silva Torres e Paulo Augusto Tamanini objetivam analisar como a diversidade religiosa se dá nas instituições de Ensino no Brasil, um país eminentemente cristão de tradição católica romana. A primeira parte desse texto traz ponderações acerca do entendimento acerca da laicidade brasileira inspirado nos princípios do modelo francês. A segunda parte revela os caminhos traçados pela disciplina Ensino Religioso nos currículos das escolas do país. Em seguida, discorre acerca da diversidade religiosa no Brasil, destacando o silenciamento em torno das religiosas afro-brasileiras. Na quarta parte, questionam o papel da disciplina perante os conflitos de intolerância religiosa na sociedade, frisando a formação docente do professor responsável pela disciplina nas escolas. Por fim, algumas considerações finais atestam o quanto as instituições escolares, sobretudo no interior do Brasil, ainda estão ligadas a um modelo de ensino acerca do Sagrado muito comprometido com a tradição sociocultural em que o Catolicismo Romano ainda tem sua predominância.

Por fim João Carlos Corso apresenta uma análise da história da CPT (Comissão Pastoral da Terra, desde sua fundação na década de 1970 até o final da década de 1990. Mostrando como a Igreja Católica em parceria com outras igrejas cristãs se envolveram na problemática agrária e na organização dos camponeses que buscavam acesso à terra.

Enfatizamos que nosso objetivo é contribuir com campo de pesquisas em História da Religião e da Religiosidade, ampliando os horizontes, os temas, os objetos e as analises.

Rogério Klaumann

João Carlos Corso

O lugar dos embates entre protestantes e católicos na formação do campo religioso brasileiro: um mapeamento das controvérsias religiosas (1830-1940)

Edison Lucas Fabricio (FURB/SED-SC)

Introdução

Há relativo consenso de que não havia embates marcantes entre protestantismo e catolicismo no início do século XIX. Alguns historiadores, como Émile Léonard, enfatizaram que os primeiros protestantes distribuidores de bíblias que chegaram ao Brasil, após a assinatura do Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação, estabelecido entre Portugal e Inglaterra em 1810, não encontraram hostilidade (LÉONARD, 1963). Pelo contrário, Daniel Kidder, o primeiro missionário metodista a chegar ao Brasil, não foi apenas bem recebido, como tinha relações amigáveis com D. Pedro II e Pe. Feijó. Já no período regencial, é possível identificar o surgimento de uma literatura de controvérsia religiosa, com embates contundentes entre católicos e protestantes. É importante dizer que no Tratado de 1810 o imperialismo britânico arrancou à força a limitada liberdade que passou a existir, ficava obrigado o Príncipe Regente a garantir a liberdade de consciência e de culto e que os estrangeiros não seriam perseguidos ou molestados no Brasil por causa da sua fé[1].

Antes de enumerar essa literatura religiosa, é necessário elencar alguns elementos teóricos do campo da história intelectual que auxiliam na compreensão dessas disputas, especialmente as noções de controvérsia e polêmica, que guardam um significado semântico aproximado. Em 2007, a *Mil neuf cent – Revue d'histoire intellectuelle* publicou um importante número: "*Comment on se dispute – Les formes de la controverse*" e inseriu no quadro amplo de análise as disputas cien-

1. Ver o artigo 12 do Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação de 1810.

tíficas, religiosas, religiosas e políicas. Na apresentação, Prochasson e Rasmussen assinalam que no século XVII a teologia se apropriou de tal forma do termo "controvérsia" que ele passou a designar simplesmente "todo o debate sobre os pontos litigiosos da doutrina". Os autores lembram que nem sempre a controvérsia sempre foi um bom recurso na história do cristianismo. Para o lazarista Évariste-Régis Huc, que trabalhou entre os tibetanos no século XIX, "a polêmica pode reduzir um adversário ao silêncio, lhe humilhar, irritar algumas vezes, mas converter jamais". Situação análoga poderia ser descrita em relação a Erasmo no século XVI, que preferia "renunciar uma parte da verdade a comprometer a paz". Os autores assinalam que, em história intelectual, o termo controvérsia deixou o campo da teologia e passou a designar as diversas disputas travadas em áreas como a literatura, a ciência e a filosofia (2007: 7).

É preciso pontuar que a palavra controvérsia possui outras correlatas, como a querela e a polêmica. Aliás, a polêmica, enquanto gênero literário, foi um recurso largamente utilizado na história do cristianismo, desde a apologética patrística, as disputas no seio do próprio catolicismo entre ortodoxia e modernismo, e no interior do protestantismo entre fundamentalistas e liberais. Éber Lima atenta para o fato de que o próprio termo grego "polemikós" significar "guerreiro", dando a entender que a polêmica pode se revestir de um significado de "cruzada de palavras em prol da verdade". (1995: 7). Aqui, é interessante acrescentar a contribuição de Roger Chartier, e estabelecer um diálogo mais próximo entre história cultural e história intelectual, mostrando como a história das representações também pode abranger as diversas representações e disputas religiosas. O conceito de representação, como marco angular de uma história cultural mais ampla, é operacional na medida em que as disputas não são mais violentas escaramuças, mas embates simbólicos, pois é no processo de "erradicação e de monopolização da violência", tematizados por Norbert Elias, "que é necessário inscrever a importância crescente adquirida pelas lutas de representações, onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social". (1990: 23).

No caso brasileiro, as polêmicas religiosas entre católicos e protestantes, e mais tarde entre outros grupos religiosos, cumpriram o papel de demarcar posições e estruturar o próprio campo religioso. Pierre Bourdieu assinala que o campo religioso é caracterizado pela tensão entre agentes e instituições pela posse e gestão do capital religioso, pela competição e concorrência pela oferta de bens de salvação, pela busca pelo reconhecimento dos leigos e pela legitimidade religiosa. Neste sentido, as disputas religiosas também são disputas socias, no sentido de que há um amálgama entre religião e sociedade, uma vez que os leigos,

> não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes. (BOURDIEU, 1982: 48).

É possível relacionar diretamente estas palavras de Pierre Bourdieu com a tradição weberiana da sociologia da religião. Para Weber, a ação cuja motivação é religiosa é "orientada para este mundo [...] para 'que te vá bem e vivas largos anos sobre a terra'". (1999: 281).

A literatura polêmica

O Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação, firmado entre Portugal e Inglaterra em 1810, estabelecia um obstáculo à intolerância religiosa e, aos poucos, criou espaços, ainda que muito restritos, de liberdade de culto. Sem distinção entre protestantes de imigração e missão, a partir de 1816, chegaram ao Brasil os anglicanos, os luteranos, os metodistas, os presbiterianos, congregacionais, batistas, até o final do século XIX. Foi entre os protestantes de missão, especialmente metodistas, presbiterianos, congregacionais e batistas, que surgiram as maiores polêmicas com os católicos.

Os primeiros livros escritos contra o protestantismo saíram da pena dos padres Luiz Gonçalves dos Santos, também conhecido como Pe. Perereca, e Guilherme Paulo Tilbury. Os alvos eram os capelães e distribuidores de bíblias e folhetos que se encontram na corte, Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder. Os textos livros procuravam responder a pontos controvertidos, tais como o papel da tradição na interpretação bíblica, o livre exame das escrituras e a legitimidade histórica da Igreja Católica. Não é possível saber a quais folhetos os padres respondiam. No entanto, segundo João Gomes da Rocha, na época eram comuns os seguintes: "Divina Authoridade"; "Viagem do Cristão" (ou O Peregrino, de Bunyan); "A Religião de Jesus; "Três Perguntas"; etc (1941: 77).

Segundo a historiografia do protestantismo, os livros de apologética católica não chegaram a atrapalhar a ação dos missionários. A grande maioria dos missionários que chegaram a partir da metade do século XIX encontrou a simpatia dos mais variados espectros políticos existentes no Império. Liberais e maçons viam a chegada de protestantes com grande expectativa, principalmente pelo discurso de progresso do qual eram portadores. Muitos desses missionários mantiveram relações duradouras com Dom Pedro II, o Pe. Feijó e o deputado Tavares Bastos, este último um dos maiores entusiastas da imigração em massa de protestantes, vista como antídoto ao que entendia ser o atraso brasileiro.

Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder foram substituídos por James Fletcher no trabalho missionário do Rio de Janeiro a partir de 1851. Após Fletcher, outros nomes importantes chegaram ao Brasil, como Robert Kalley, Ashbel Simonton e Alexander Blackford. Todos estes encontram resistência na imprensa católica, mas que não chegaram a render livros. Os missionários protestantes também utilizavam a imprensa para o trabalho de proselitismo, sendo um caso emblemático o Richard Holden no Pará. Embora reduzindo-se a publicar traduções de alguns evangelhos e capítulos de livros nos jornais locais, Holden foi alvo da dura oposição do bispo Dom Macedo Costa, que inclusive produziu uma carta pastoral sobre o assunto.

Enquanto isso, em outras regiões do Brasil, o protestantismo se espalhava com rapidez. O presbiterianismo foi um dos ramos protestantes que mais cresceu no interior de São Paulo, fundando igrejas, escolas, seminários e formando pastores nacionais. Em 1875, passou a circular um texto que faria história no protestantismo brasileiro, a tradução de "O futuro dos povos católicos", do historiador belga Émile de Laveleye, realizada pelo ilustre convertido presbiteriano, Miguel Vieira Ferreira (LÉONARD, 1963: 68). Este texto, assim como *Cartas do Solitário*, de Tavares Bastos, advogava pela afinidade entre protestantismo e progresso. Foi o texto de Laveleye que constituiu grande parte da base argumentativa do pastor presbiteriano Eduardo Carlos Pereira no opúsculo "O Protestantismo é uma nullidade?", reunião de uma série de artigos publicados no Jornal *O Estandarte* em resposta a um membro não identificado do clero paulista que havia criticado o protestantismo na imprensa.

Na virada do século, as polêmicas não deixaram os jornais, mas começaram a circular com maior frequência em livros. Um dos maiores intelectuais católicos do início do século XX, Carlos de Laet, havia publicado uma série de artigos nos jornais do Rio sobre o protestantismo. O contraponto veio de outro pastor presbiteriano, o reverendo Álvaro Reis, e a polêmica se encerrou em 1903, mas o livro "Mimetismo Catholico" viria a público somente em 1909. No ano seguinte, Álvaro Reis já havia publicado outro livro de polêmica religiosa, "As conferências do Pe. Júlio Maria – refutação", uma crítica ao pronunciamento sobre o protestantismo do Pe. Júlio Maria nas famosas Conferências da Assunção, ministradas ao longo dos anos de 1897 e 1900, na capital federal.

A maior polêmica religiosa do século XX: Leonel Franca *versus* protestantes

A polêmica religiosa mais densa e qualificada envolveu, de um lado, o Pe. jesuíta Leonel Franca, e de outro, quatros pastores protestantes: Eduardo Carlos Pereira, Ernesto Luiz de Oliveira, Othoniel Motta

e Lisâneas Cerqueira Leite. Por limite de espaço, este texto irá deter-se apenas nas obras de Franca e Pereira. O início da polêmica ocorreu em 1920, com a publicação do livro *O problema religioso da América Latina,* de Eduardo Carlos Pereira. Pereira nasceu em Minas Gerais no ano de 1855, por influência de um missionário estadunidense converteu-se ao presbiterianismo e encaminhou-se para o ministério pastoral, tornando-se sacerdote em São Paulo. Além de pastor, também era gramático, tendo várias obras publicadas.

Antes de falar de Eduardo Carlos Pereira é necessário colocar ainda algumas palavras sobre a inserção do protestantismo no Brasil. A vinda de protestantes ao Brasil foi ambientada sob a doutrina do Destino Manifesto, do Monroismo e da vitória estadunidense contra a Espanha, já no final do século XIX.

> Durante todo o século XIX imperava a ideia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos. Os de língua inglesa, escolhidos mais do que quaisquer outros, são obrigados a propagar as ideias cristãs e a civilização cristã. [...] é nesse contexto que se insere a ideologia do "Destino Manifesto" calcada, parece, na Teologia do Pacto. O mesmo comissionamento outorgado aos judeus através de Abraão se transferia agora para os americanos num messianismo nacional direcionado para a redenção política, moral e religiosa do mundo (GOUVÊA, 1984: 55, 56).

A história do protestantismo brasileiro, ao menos o de missão, foi marcada pela herança puritana estadunidense, já bastante modificada do protestantismo inglês. No entanto, o desenvolvimento dessa nova vertente do cristianismo no Brasil e na América Latina foi fortemente influenciada pelas relações com a Europa e os Estados Unidos. Em 1910, em Edimburgo foi realizada a Conferência Mundial de Missões. Este encontro, pelo tom conciliador do momento, chegou à conclusão de que a América Latina não podia ser considerada um campo missionário, visto que nela o catolicismo já estava presente por quase quatro séculos. Nesse encontro, os brasileiros assistiram apenas como observadores. Este evento deu origem a outro, em 1916, na capital do

Panamá, o Congresso da Obra Cristã na América Latina. Nesse encontro participaram três brasileiros, Erasmo Braga, autor do relatório final, o reverendo Álvaro Reis e reverendo Eduardo C. Pereira. O congresso resultou num relatório de mais de 200 páginas, cujo título era "Pan-americanismo: aspecto religioso". Para este capítulo, é relevante deter-se na primeira parte. Erasmo Braga enfatizava que era importante deixar de lado os fatores étnicos na abordagem dos dois grandes grupos da América. Para caracterizar as diferenças ele fala nos tipos coloniais, segundo ele, responsável pelas respectivas idiossincrasias: no norte vazios demográficos, no sul do Rio Grande, grupos coesos e numerosos, no norte peregrinos do May Flower, "homens austeros, que vinham buscar na America a liberdade religiosa", já no sul,

> Os que trouxeram a cultura latina e suas tradições para a America vinham dos paizes da Europa onde ardiam as fogueiras da Inquisição e o fanatismo religioso do typo romano dominava – eram os sequazes de Pizarro, Cortez, Balboa e Pedro d'Avila, eram militaristas aventureiros uns, nobres da mais orgulhosa estirpe outros, que devastaram, saquearam e ensanguentaram as terras (1916: 6).

No caso da colônia brasileira, Braga ressalta que a primeira leva de colonos trazida por Thomé de Sousa (1549) compreendia "400 degradados e 6 jesuítas, além dos homens de armas e aventureiros". E acrescenta.

> A conquista ainda mal acabada atraiu para a America Latina um exercito de burocratas, funcionários de governo, ordinariamente jovens de nobreza, que vinham buscar, apoiados por parentes e padrinhos poderosos posições lucrativas e promoções, individuos que Federico Alfonso Pezet descreve como "gastadores sem vintém, que na pátria nunca se tinham habituado ao trabalho, movidos da ambição de conseguir elevados salários porque não tinham aprendido uma profissão nem como se ganha a vida pela indústria e pelo trabalho". (1916: 7).

Do ponto de vista religioso, o Congresso repetiu a conclusão de Edimburgo, a América Latina era um continente cristão e o catolicis-

mo não era um inimigo a ser combatido. Pereira voltou do Panamá com certa decepção e traçou como objetivo o arrefecimento do combate ao catolicismo. O resultado foi a publicação de seu livro em 1920. O livro de Pereira está dividido em quatro partes ou capítulos. A primeira traz como título *A Reforma*, a segunda *O Protestantismo*, totalizando cerca de 200 páginas estas duas primeiras partes. A terceira parte, também com cerca de 200 páginas, é intitulada *O romanismo*. E a terceira e última parte, com menos de 30 páginas, é intitulada *Solução do problema religioso*.

Dentre tantas teses, o autor defende que o problema da América Latina é religioso. Para Pereira, a religião é "o problema dos problemas, a chave do problema moral, e, consequentemente, dos problemas sociais". (1920: I). Portanto, num continente como o latino-americano, onde pairavam "dois grandes males – a ignorância e o indiferentismo. Daí a superstição e o pessimismo", a análise e solução dos problemas não poderiam "desconhecer a chave de todos eles", isto é a religião. (1920: III). Segundo o pastor, o problema religioso do continente americano era também consequência das diferenças raciais oriundas da colonização, ou seja, a "raça latina e a raça saxônica". Embora negue qualquer tipo de diferenças essenciais (fisiológicas, psicológicas, morais, intelectuais), assinala que há diferenças secundárias importante. A raça "teuto-anglo-saxônica" teria uma tendência mais individualista, enquanto a raça latina uma tendência mais coletivista. Desta forma, "o individualismo saxônico gera homens fortes, enérgicos, autônomos, que encontram na suficiência própria poderosos elementos de independência individual. Daí sua expressão favorita '*help yourself*'; [...] no '*struggle for life*', na luta pela vida". (1920: 150). Tal individualismo estaria eivado de pragmatismo e utilitarismo, em detrimento de reflexão teórica e especulativa. Do outro lado, os latinos seriam mais coletivistas, comunicativos, simpáticos, afetivos e mutualistas. Na visão de Pereira, "tem os latinos nestas belas qualidades o ponto fraco de seu caráter", pois é o sentimento altruísta que "enfraquece-lhes os estímulos de independência pessoal", dissolvendo o indivíduo na comunidade. (1920: 151). Apesar das críticas às características raciais, Pereira prefere o meio termo:

> A degenerescência do individualismo anglo-saxônico é a insolência e o egoísmo, e a degenerescência do coletivismo ibero-americano é a indolência e o parasitismo. [...] O ideal de uma civilização perfeita não está, manifestamente, no individualismo exclusivo da raça anglo-saxônica, nem tão pouco está no exclusivismo mutualista da raça latina; mas na combinação harmônica das qualidades das duas raças. (1920: 151, 154)

Para Pereira, tais caracteres foram somados à vida religiosa. A Reforma colocou em evidência o caráter individual do cristianismo para povos que já tinham sido forjados numa cultura individualista, especialmente os europeus do norte e os colonos norte-americanos. Já os povos europeus do centro e sul da Europa e os latino-americanos, estes teriam sido educados num regime coletivista e de forte centralização, onde o catolicismo romano moldava uma unidade com características comunitárias e com pouco espaço para iniciativas individuais. (1920: 153). Assim, o catolicismo seria o principal fator da manutenção do continente latino no atraso econômico e social. A solução para tal atraso estaria na adesão ao protestantismo, pois somente ao abraçar a fé protestante os povos latinos alcançariam o progresso. Essa tese não era nova, Pereira creditou-a ao estudo do economista belga Émile de Laveley exposto no livro *De l'avenir des peuples catholiques* (Do futuro dos povos católicos). A novidade de Pereira está em estender as considerações de Laveley para a América. Na sua visão, "a solução católico-romana tem sido o mau fado do nosso continente e de nossa raça. Os fatos bradam. A inferioridade política e social de nossa raça e as condições morais e religiosas das sociedades ibero-americanas aí estão a clamar contra a influência nefasta do Romanismo". (1920: 418).

A resposta ao livro de Eduardo Carlos Pereira não demoraria muito, e viria da pena de Leonel Franca, membro da Companhia de Jesus – ordem severamente criticada no livro de Pereira. Leonel Franca nasceu em 1893, no Rio Grande do Sul. O pai, Dr. Justino da Silveira Franca, era engenheiro civil e chegou aos postos de professor da Escola Politécnica e inspetor da Viação do Estado da Bahia. A mãe de Leonel Franca era Maria José de Macedo Costa. Pelo lado materno, Franca

tornou-se sobrinho de D. Antônio de Macedo Costa, bispo de Belém do Pará, um dos atores da Questão Religiosa e importante polemista antiprotestante do século XIX.

A formação de Leonel Franca iniciou-se em 1912 com o curso de filosofia em Roma. Em 1915, Franca voltou ao Brasil e dedicou-se ao magistério, retornando à Roma somente em 1920 para fazer o curso de Teologia e ser ordenado padre. No período que Leonel Franca estava em Roma veio a público no Brasil o livro *O problema religioso da América Latina*, de Eduardo Carlos Pereira. É no ano de 1922 que Franca, com seu *A Igreja, a Reforma e a Civilização*, pronuncia a primeira réplica ao protestantismo e inaugura sua produção polemista. No início do livro, Franca declara: "ao amor ardente, leal e desinteressado com que estremecemos a nossa pátria devíamos esta insignificante, mas sincera contribuição dos nossos esforços na luta pela verdade". (FRANCA, 1952: 11). Em carta ao Pe. Madureira, superior dos jesuítas no Brasil, em outubro de 1922, Franca teria exposto seus motivos para a escrita da obra e os argumentos para a posterior publicação.

> Muito provavelmente V.R. ouviu falar do livro O Problema Religioso da América Latina, do Sr. Eduardo C. Pereira. Soube do mal que ia fazendo este envenenado livro, tecido das mais ignóbeis calúnias contra a Igreja e também a Companhia. Li-o e fiquei indignado. Ótima ocasião para por minha pobre pena a serviço da Santa Igreja, que foi sempre minha maior ambição. [...] Creio que o trabalhinho poderá fazer bem às almas e rebater as audácias da propaganda protestante entre nós. Para odiar o protestantismo não há como conhecê-lo de perto e são muito poucos – ainda entre os sacerdotes – os que o conhecem. A "obrinha" é leitura fácil e corrente, bastante documentada e pode dar muita matéria a conferências, sermões; polêmicas de jornais, etc., etc. [...] Trata-se de uma obra de apostolado. A Companhia nasceu para combater o protestantismo. Até agora diante da sua invasão no Brasil ficamos de braços cruzados ou quase. [...] O tom de polêmica com o nosso gramático pastor é um estímulo à curiosidade dos leitores. Toda gente gosta de ver briga... de galos, de touros, de gramáticos, de tudo. (D'ELBOUX, 1952: 107-108)

O livro de Franca, assim como o de Pereira, está dividido em três partes ou livros, como prefere o autor: Livro I, *A Igreja Católica*; Livro II, *A Reforma Protestante*; Livro III, *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. A estratégia de Franca ao longo das mais de 500 páginas é defender a história e tradição da Igreja Católica, a instituição do papado, demonstrar a ilegitimidade do movimento reformista e sua carência de unidade. Para além das questões doutrinárias, que interessa em maior grau ao teólogo que ao historiador, o que salta aos olhos na volumosa documentação é o esforço de Leonel Franca em demonstrar que o catolicismo é superior ao protestantismo nos mais distintos aspectos, como nas esferas social, econômica, moral, educacional, intelectual, etc. A partir de gráficos e tabelas, Leonel Franca percorre a história de países protestantes e católicos e analisa desde taxas de escolarização até índices de divórcio, homicídios, suicídios e delinquência, para mostrar que o catolicismo é superior. Para combater as ideias de Emile de Laveleye, Franca, dentre muitos outras, elege a obra de Jaime Balmes como recurso de confronto. Importante escritor católico espanhol, Balmes havia escrito uma obra monumental, entre 1836 e 1840, denominada *El protestantismo comparado com el catolicismo.*

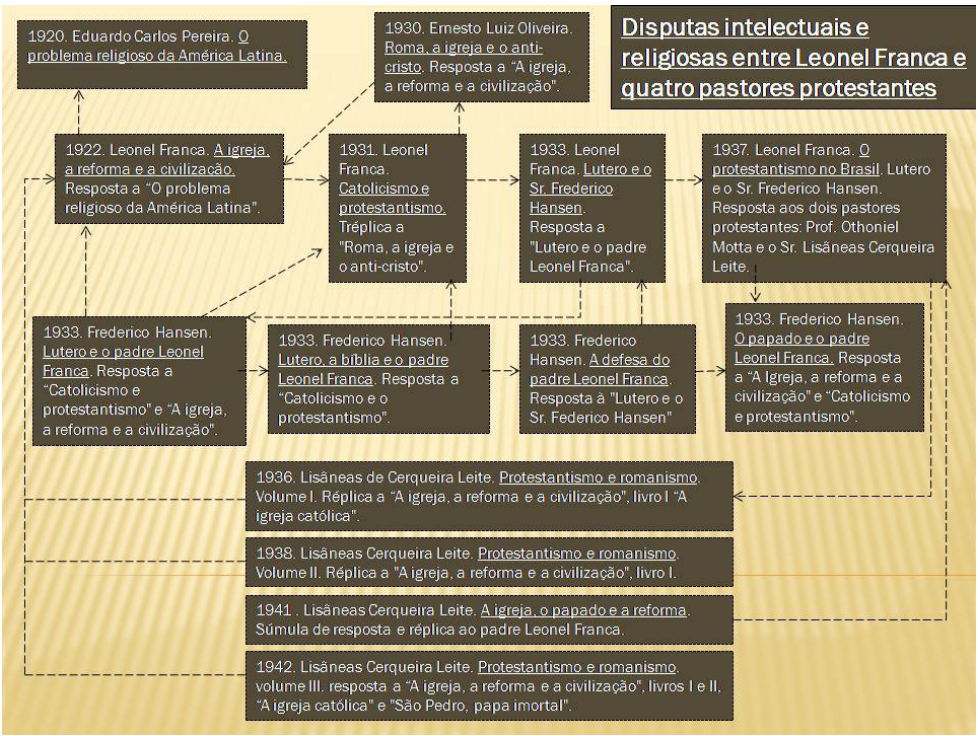
À guisa de conclusão, cabe observar que polêmicas ou disputas, como esta entre Leonel Franca e os pastores protestantes, só colocam em evidência a tensão e a concorrência existente no campo religioso, onde o que está em jogo é o acúmulo de capital religioso e capacidade de fornecer um discurso legítimo e adequado à demanda dos leigos, para "que te vá bem e vivas largos anos sobre a terra"; para lembrar as palavras de Max Weber que rememora a expressão judaica.

Tabela 1. Literatura polêmica século XIX e início do XX

Ano	Autor	Título
1837	Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	"Desagravos do clero e do povo cathólico fluminense; ou Refutação das mentiras e calúnias do impostor que se entitula missionário do Rio de Janeiro, e enviado pela Sociedade Metodista Episcopal de New York para civilizar e converter ao Cristianismo os fluminenses".
1838	Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	"O catholico e o methodista ou refutação das doutrinas heréticas e falsas, que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, methodistas de New York, tem vulgarizado nesta corte do Império do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer prosélitos para sua seita".
1839	Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	"Antídoto cathólico contra o veneno methodista, ou refutação do segundo relatório do entitulado missionário do Rio de Janeiro"
1839	Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	"Analyse de hum annuncio de certo vendedor de bíblias sagradas por muitas vezes publicado no Jornal do Commercio, e por último a 15 de dezembro de 1837" (anexo ao "Antídoto cathólico").
1861	Dom Antonio de Macedo Costa (Bispo de Belém)	Instrução pastoral sobre o protestantismo – premunindo os fiéis contra a propaganda que se tem feito nesta diocese de bíblias falsificadas e outros opúsculos heréticos.
1896	Rev. Eduardo Carlos Pereira	"O protestantismo é uma nullidade"
1908	Rev. Álvaro Reis	"Mimetismo cathólico. Polêmica com o ultramontano Sr. Dr. Carlos Pimenta de Laet da Academia Brasileira de Letras".
1909	Rev. Álvaro Reis	"As conferências do Pe. Júlio Maria – Refutação".

Fonte: Elaborado pelo autor (2022)

Quadro 1. Disputas intelectuais entre Leonel Franca e quatro pastores protestantes



Fonte: Elaborado pelo autor (2022)

Referências

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **Economia das trocas simbólicas**. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BRAGA, Erasmo. **Pan-americanismo: aspecto religioso**. O Relatório e Interpretação do Congresso de Ação Cristã na América Latina reunido no Panamá de 10 a 19 de fevereiro de 1916. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário dos Estados Unidos e Canadá, 1916.

D'ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.

FRANCA, Leonel. **A Igreja, a reforma e a civilização**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1948. [1ª Ed. 1922]

LÉONARD, Emile G. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE. 1963.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. **Leonel Franca versus protestantes**: itinerário de uma polêmica. Londrina: Editora da UEL, 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

PEREIRA, Carlos Eduardo. **O problema religioso da América Latina**. Estudo Dogmático--histórico. São Paulo: Imprensa Methodista, 1920.

PROCHASSON, Christophe, RASMUSSEN, Anne. Du bon usage de la dispute. Introduction. **Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle**. 2007/1 (n° 25).

ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do passado**. Ensaio histórico do início e desenvolvimento do trabalho evangélico no Brasil, do qual resultou a fundação da "Igreja Evangélica Fluminense", pelo Dr. Robert Reid Kalley. Primeira fase — 1855 a 1864. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

O surgimento da FEB e os primórdios do Roustainguismo no Brasil

Pedro Paulo Amorim

Praticamente dois meses antes de completar 70 anos da assinatura do chamado Pacto Áureo, no dia 10 de agosto de 2019, a Federação Espírita Brasileira (FEB) retirou de seus estatutos a referência explícita a Roustaing. Um grande número de espíritas comemorou, outros tantos acreditam que o tema Roustainguismo é irrelevante, outro grupo ignora quem foi Roustaing e ainda outros lamentaram. Dessa maneira, cabem ainda algumas reflexões iniciais sobre a fundação da FEB e a implantação do Roustainguismo[1] no Brasil.

As duas décadas finais do século XIX e o início da primeira do século seguinte presenciaram uma grande confusão no interior do jovem Movimento Espírita Brasileiro, um misto de conflitos, disputas de poder e lutas de representação. O Campo Espírita Brasileiro constituía-se de diversas entidades atuando de forma totalmente livre sem a ação de uma força centralizadora capaz de dar algum sentido de unidade tanto à prática ritual quanto às questões doutrinárias. Cada Centro Espírita, ou grupo familiar, tratava o Espiritismo como acreditavam ser a maneira correta de praticá-lo[2].

Certamente, em razão desse quadro de ampla diversidade de ação e entendimento sobre o Espiritismo, qualquer ação que visasse à unificação do Movimento Espírita Brasileiro tornava-se um trabalho hercúleo. Porém, algumas instituições tentaram fazê-lo, entre elas, podemos destacar o Centro da União Espírita do Brasil (1881 – 1894)

1. Por Roustainguismo entendemos a doutrina formulada por Jean Baptiste Roustaing (1805 – 1879) através de seu livro "Os Quatro Evangelhos" publicado a primeira vez em maio de 1866 em Paris, França.

2. SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo:** uma religião brasileira. Campinas: Editora Átomo, 2004. p.78-79.

e a Federação Espírita Brasileira (1884 – até hoje), ambas fundadas na cidade do Rio de Janeiro.

A fundação da Federação Espírita Brasileira, instituição hoje, sem dúvida, possuidora do maior capital simbólico do Campo Espírita Brasileiro, deu-se em 2 de janeiro de 1884, em uma época na qual certamente não existia nada a se federar, passou por inúmeras vicissitudes em sua primeira década de existência, sofrendo dissensões, penúria econômica, deserções e dificuldades também decorrentes de questões sociais e políticas impostas pela abolição da escravatura, seguida da queda do Império, da proclamação da República, da Revolta da Armada[3].

Antes mesmo da fundação da FEB, podemos destacar alguns acontecimentos que, de alguma maneira, contribuíram para sua formação. Inicialmente destacamos a fundação do Grupo Confúcio, constituído em 1873, com duração aproximada de seis anos, no qual encontramos a atuação de muitos membros responsáveis pela implantação FEB, entre outros, destacamos Siqueira Dias, Bittencourt Sampaio e Casimir Lieutaud. A este grupo a historiografia espírita atribui **à** primeira revelação de ser o "Anjo Ismael" o Guia Espiritual do Brasil. Em razão de graves divergências internas ocorridas no grupo anterior, surgiu a Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade, fundada em 26 de abril de 1876. A nova sociedade, com uma programação em que se destacava francamente o lado religioso do Espiritismo, cumpriu seu programa inicial até 1879.

Decorrente das inúmeras divergências entre científicos e místicos[4], ocorridas no interior da Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade, novos e seguidos desmembramentos, no período entre 1877 e 1879, deram origem a novos grupos. Em 1879, a Socieda-

3. SOUZA, Juvanir Borges de. O Centenário da Federação Espírita Brasileira – Aspectos Marcantes de sua trajetória I. **Reformador**. Rio de Janeiro, ano 101. n. 1857 dez. 1983. p. 355-359. Ver também: QUINTELLA, Mauro. **História do Espiritismo no Brasil**.p. 2.

4. Apoiados nos escritos de Canuto Abreu e Emerson Giumbelli, para nós os "científicos" seriam aqueles adeptos do Espiritismo que apoiam seus estudos, exclusivamente, no "O Livro dos Espíritos" e "O Livro dos Médiuns". Já os "místicos" seriam aqueles que estudam os livros citados, porém, dão ênfase maior ao "O Evangelho Segundo o Espiritismo" e demais livros escritos por Kardec.

de transformou-se em Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, ou simplesmente Sociedade Acadêmica, de caráter eminentemente científico[5]. Os místicos reorganizaram-se após a saída da Sociedade e, em março de 1880, fundaram a Sociedade Espírita Fraternidade, ou somente Fraternidade sob o comando e liderança do espírito do Anjo Ismael. Esse grupo continuou com a orientação religiosa até transformar-se em Sociedade Psicológica, findando suas atividades em 1893[6].

No interior do grupo Fraternidade, quatro meses depois de sua fundação, em julho de 1880, ocorreu uma nova separação, quando Antônio Luiz Sayão criou o Grupo dos Humildes, cujo programa era o estudo de *Os Quatro Evangelhos*, de Roustaing. Posteriormente, em setembro de 1885, o grupo passa a se chamar Grupo Ismael ou Grupo dos Estudos Evangélicos do Anjo Ismael, mantendo o mesmo programa, sob a direção de Sayão e Bitencourt[7].

O comportamento inicial da FEB contraria aquilo que a maioria dos estudiosos[8] do Espiritismo Brasileiro afirma relativamente aos objetivos por ela colimados em seus primeiros anos de vida, ao asseverarem que desde essa época ela já lutava pela hegemonia. Assim, Emerson Giumbelli salienta que a FEB, no primeiro momento, foi criada com o objetivo de apenas divulgar o Espiritismo por intermédio das páginas do *Reformador*[9], baseado na descrição dos objetivos da Fede-

5. MARTINS, Celso. **Três Espíritas Baianos**: e outras personagens da história. São Paulo: Madras, 2005. p.. 40; ABREU, Canuto. **Bezerra de Menezes:** subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895. São Paulo: FEESP, 1991. p. 33-34; ACQUARONE, **Francisco. Bezerra de Menezes:** o médico dos pobres. São Paulo: Aliança, 2004.p. 49.

6. SOUZA, Juvanir Borges de. O Centenário da Federação Espírita Brasileira – Aspectos Marcantes de sua trajetória I. **Reformador**. Rio de Janeiro, ano 101. n. 1857 dez. 1983. p. 355-359.

7. MARTINS, Op. Cit. p. 40-43; ABREU. Op. Cit. p. 33 e 45.

8. Sobre o tema ligado à fundação da FEB, destacamos: AUBRÉE, Marion, LAPLATINE, François. **La Table, Le Livre et Les Esprits**: naissance, évolution e actualité du mouviment social spirite entre France et Brésil. Paris (França): Éditions Jean-Claude Lattès, 1990; WANTUIL, Zeus. **Grandes Espíritas do Brasil**. Rio de Janeiro: FEB. 1969; DAMAZIO, Sylvia. **Da Elite ao Povo**: advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994; ABREU, Canuto. **Bezerra de Menezes**: subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895. São Paulo: FEESP, 1991; ACQUARONE, Francisco. **Bezerra de Menezes**:o médico dos pobres. São Paulo: Aliança, 2004; QUINTELLA, Mauro. **História do Espiritismo no Brasil**.

9. GIUMBELLI, E. O cuidado dos mortos: uma história da condenação e da legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997. p. 63-64.

ração divulgada na capa do primeiro número do *Reformador* impresso em 15 de janeiro de 1884, na qual observamos que seu objetivo era "a propaganda ativa do Espiritismo pela imprensa e por conferências públicas"[10]. O autor acrescenta a esse argumento a resposta dada pela FEB ao convite da *London Spiritualist Alliance* para se associar à confederação internacional:

> A FEB não é mais que uma simples reunião de alguns espíritas bem resolvidos a derramar os conhecimentos da doutrina, pela imprensa e por conferências públicas; não é um centro a que estejam filiados todas as sociedades e grupos do Brasil[11].

Portanto, ainda segundo Giumbelli, não se tratava de uma "federação" nem tampouco "brasileira", visto que, dentre seus quarenta sócios fundadores, somente três não pertenciam à Província do Rio de Janeiro. Além disso, a FEB não previa inicialmente a filiação de grupos ou de representantes deles, mas exclusivamente de indivíduos[12].

A fim de elucidarmos as dissenções ocorridas no interior do Campo Espírita Brasileiro, já no início do último quartel do século XIX, reportamo-nos aos escritos de Canuto Abreu, quando aborda explicitamente a tentativa por parte da FEB de construir-se historicamente como "Casa Mater", ou instituição mor do Espiritismo Brasileiro.

Canuto Abreu destaca com grande ênfase as célebres *Instruções de Allan Kardec aos Espíritas do Brasil*, datada de 5 de fevereiro de 1889, mensagem obtida por meio do médium Frederico Pereira da Silva Júnior, mais conhecido por Frederico Júnior, na sede da Sociedade Espírita Fraternidade, na cidade do Rio de Janeiro[13], chamando a nossa atenção para o fato de que essa polêmica surgiu antes mesmo do auge da luta entre místicos e científicos.

---

10. **Reformador**. Rio de Janeiro, 15 de jan.1884. Ano I, n.1. p.1.

11. **Reformador**. Rio de Janeiro, 11 de nov.1884. Ano I; Op. Cit. GIUMBELLI (1997). p. 63-64.

12. GIUMBELLI (1997), Op. Cit.1997. p.64.

13. ABREU, Op. Cit. p. 105-116.

Sobre essa mensagem, constatamos de forma bastante acentuada o contraste entre o tipo de linguagem empregada pelo espírito de Kardec nessa oportunidade e aquela costumeiramente empregada pelo codificador do Espiritismo em seus livros e artigos, apresentando agora um estilo acentuadamente religioso, repleto de elementos pertencentes ao Catolicismo, característica bastante comum aos espíritas ligados à FEB. Além disso, entendemos que essas mensagens dão mostra de alguns dos objetivos perseguidos pela FEB durante todo o período de sua afirmação no interior do Campo Espírita Brasileiro:

- legitimar-se como herdeira e responsável pelo Espiritismo no Brasil;
- sancionar o trabalho de Roustaing como colaborador e continuador de Kardec por meio da "Revelação da Revelação";
- convalidar a condição do Anjo Ismael como o guia e responsável espiritual pelo Espiritismo no Brasil e pelos destinos do país.

Soma-se a isso o fato de Frederico Júnior apresentar estreita ligação com a FEB e seus líderes, mormente aqueles ligados de forma direta à questão entre místicos e científicos, atuando entre 1878 e 1880 na Sociedade Espírita Deus, Cristo e Caridade, e, entre 1880 e 1882, na Sociedade Espírita Fraternidade, e, finalmente, permanecendo por 34 anos atuando de forma ininterrupta na FEB[14].

Abreu aponta como fruto imediato dessa comunicação a anuência por parte de Bezerra de Menezes, pela primeira vez, em exercer o cargo de Presidente da FEB e a subsequente convocação de um congresso, o qual se realizou em 31 de março de 1889, visando à organização do movimento[15].

Além de descrever o momento pelo o qual passava o Movimento Espírita Brasileiro como "A hora era, porém, de confusão, rivalidade e isolamento"[16], Abreu afirmava que os convocados pelo espírito de

14. SILVA, Ricardo; ROCHA, Paulo de Tarso. Frederico Pereira da Silva Júnior. **Reformador**. Rio de Janeiro, ago. 2014. Ano 132. n. 2.225. p. 463-466.

15. ABREU, Op. Cit.. p. 54.

16. ABREU, Op.Cit. p. 55.

Kardec eram "os kardecistas, não os espíritas"[17], e também que a união à qual o espírito conclamava era, sobretudo, entre a Sociedade Espírita Fraternidade (Fraternidade) e o Grupo de Estudos Evangélicos do Anjo Ismael (Grupo Ismael), ressaltando ainda que o resultado dos esforços do congresso fora pura perda de tempo e contraproducente[18].

Portanto, Canuto Abreu declara que, em razão de ver seus esforços malograrem, Bezerra de Menezes, em 1890, abandona também a Fraternidade e vai fazer parte do Grupo Ismael, junto aos maiores defensores da obra de Roustaing[19].

Conforme relato de Canuto Abreu, o Grupo Ismael, o qual se reunia fisicamente nas dependências da FEB, herdou da Fraternidade o lema "Deus, Cristo e Caridade", o qual constava no lema da bandeira do Anjo Ismael, considerado o guia espiritual supremo do Espiritismo Brasileiro, segundo a tradição febeana[20]. Devemos lembrar que esse lema consta ainda na atual bandeira da FEB, mantendo-se a tradição febeana.

Ao fim de 1889, Bezerra de Menezes sai da presidência da FEB e propõe a criação de uma Escola de Médiuns, no Centro Spírita do Brasil, e a criação de uma classificação dos grupos espíritas em cinco categorias. Essas iniciativas, contudo, não lograram o êxito esperado por Bezerra de Meneses, ficando a escola abandonada[21].

Aos poucos, o Centro Spírita do Brasil foi ficando abandonado e as forças voltavam-se cada vez mais para a FEB. Em janeiro de 1890, foi fundada, no interior da FEB, a Assistência aos Necessitados[22], a

17. Idem. Kardecistas aqui entendidos como aqueles que se dedicavam ao estudo não só do "O Livro dos Espírtos" como os aqui denominados espíritas, mas também as demais obras de Kardec, conforme nomenclatura da época.

18. ABREU, Op. Cit. p. 55-56.

19. Ibidem. p. 59-60.

20. ABREU, Op. Cit.. p 89.

21. Ibidem. p. 56-57.

22. ABREU, Op. Cit. p. 57. Ver também WEGELLIN, João Marcos. **Memória Espírita:** papéis velhos e histórias de luz. Rio de Janeiro: Edições Léon Denis, 2005. p. 126. Onde afirma que a fundação da Assistência aos Necessitados deu-se em 20 de abril de 1890, com seus trabalhos iniciando-se em 11 de maio do mesmo ano. Ver também no Reformador de 15 de maio de 1890. Assistencia aos Necessitados. **Reformador**. Rio de Janeiro, 15 de maio 1889. Ano VIII. n. 180. p.2.

qual futuramente seria de enorme importância para a supremacia da FEB no interior do Campo Espírita Brasileiro e até mesmo para a configuração do caráter final do Espiritismo Brasileiro, em razão da prática da caridade.

Ainda em 1890, após convocar o Centro Spírita do Brasil por várias vezes, pelas páginas do *Reformador*, sem qualquer êxito, pois ninguém atendia aos seus chamados, Bezerra de Menezes vai bater às portas da Fraternidade, onde se estudava de forma sistemática o *Evangelho Segundo o Espiritismo*, de Kardec. Canuto Abreu lembra que nessa instituição ocorreu a primeira divergência entre kardecistas e roustainguistas, responsável pela saída destes em direção ao Grupo Ismael, liderado por Sayão, ainda nesse mesmo ano[23].

Ainda no interior da Fraternidade, devido à intermediação de Bezerra de Meneses, ficou acertado que existiria um espaço referente ao Centro Spírita do Brasil, para a realização de uma seção experimental para os científicos e o estudo dos evangelhos para os místicos[24]. No entanto, o grupo dos místicos, liderados por Frederico Júnior, abandonou a Fraternidade, indo compor as fileiras do Grupo Ismael, liderado por Sayão e Bittencourt Sampaio[25], todos, futuros membros de proa da FEB.

Em paralelo às lutas intestinas que ocorriam no interior do Campo Espírita Brasileiro ao redor de sua hegemonia, o Novo Código Penal de 1890 caiu como uma verdadeira bomba no seu interior. Em vista disso, mais uma vez recorremos aos escritos de Giumbelli, a fim de pensarmos as mudanças provocadas pelo novo código e a criminalização do Espiritismo em razão de seus artigos 156, 157[26] e 158, os quais o enquadravam no Título III "dos crimes contra tranquilidade pública"

23. ABREU, Op. Cit. p. 58-59.

24. Ibidem. p. 58-60.

25. Ibidem. p. 59-60.

26. O Código Penal de 1890, vigente até 1942, entre os "crimes contra a saúde pública", apontava o seguinte:
Art. 157: Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãns e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestais curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:
Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100$000 a 500$000

e, mais especificamente, como "crime contra a saúde pública", ou seja, crimes capazes de colocar em risco a tranquilidade social e a ordem pública, e a consequente repressão aos grupos e práticas espíritas.

A FEB saiu logo em defesa do Espiritismo, movimento esse que, em futuro próximo, lhe daria vantagens na luta pela hegemonia no campo. A Federação emitiu uma "Carta Aberta" ao Ministro da Justiça do Governo Provisório que contou com o apoio da União Espírita do Brasil e do Centro Espírita do Brasil[27].

Dessa maneira, em virtude do código, a FEB modificou suas ações e seu discurso, a fim de resguardar os espíritas das perseguições judiciais, passando a reivindicar para si o papel de órgão representativo do Movimento Espírita Brasileiro. Para tanto, a FEB passou a caracterizar-se menos como um agrupamento de indivíduos voltados à divulgação do Espiritismo, e mais como um núcleo em torno do qual, outros grupos se reuniriam em busca de apoio institucional. Além disso, passou a dar maior ênfase ao aspecto religioso do Espiritismo, em busca do apoio constitucional em oposição ao caráter persecutório do Código Penal, alegando a inconstitucionalidade deste[28]. O objetivo das lideranças espíritas da época era descriminalizar a prática do Espiritismo, demonstrando ao novo governo que as atitudes tomadas em razão do Código Penal de 1890 iam de encontro às ideias de "civilização", uma vez que, segundo seus adeptos, o Espiritismo era uma ciência codificada por Allan Kardec, que, durante o seu desenvolvimento, fizera uso de processos científicos com o escopo de validá-la. Portanto, o Espiritismo, ao condenar a superstição e os milagres, não podia ser nivelado às práticas mágicas, e, além disso, condenar ou perseguir de alguma forma o Espiritismo seria "marcar limites ao progresso humano"[29].

Dessa forma, buscaram demonstrar a incompatibilidade dos artigos do Novo Código Penal que condenavam a prática do Espiritismo com os estatutos consagrados na nova Constituição Federal que garantiam a liberdade de consciência e de crença. Para tanto, os líderes febeanos passaram a desenvolver um novo discurso, no qual

27. ABREU, Op. Cit. p. p. 60.

28. GIUMBELLI, Op.Cit. p.105-116.

29. Ibidem. p. 83.

argumentavam que, acima de tudo, a verdadeira identidade do Espiritismo encontrava-se em seu aspecto moral/doutrinário, quer dizer, religioso[30]. Assim, verificamos a opção da FEB pela legitimação do Espiritismo via religião, consagrando, dessa maneira, o destino do Espiritismo em terras brasileiras.

Em consequência das lutas internas e da atuação policial em virtude da proibição gerada pelo código de 1890, o Movimento Espírita Brasileiro passou por sérias dificuldades. Em 1892, os principais grupos espíritas da Capital Federal praticamente não mais atuavam. A Fraternidade, por falta de participantes, não se reunia, a Acadêmica não passava de um depósito de papéis, e tanto a União quanto o Centro não passavam de lembranças[31].

Os anos de 1892 e 1893, além de as conjunturas políticas nacionais serem desfavoráveis ao Movimento Espírita, marcaram também uma época de grande tumulto na direção da FEB, em que entre as idas e vindas, da sua direção entre o "kardecismo" e o "Espiritismo Científico", para, como afirma Canuto Abreu, definir-se pelo aspecto científico do Espiritismo. Assim, em 1893, o grupo liderado por Torterolli assume a direção tanto da FEB como da Acadêmica, da União e da Fraternidade. Esta passou a denominar-se Sociedade Psicológica Fraternidade, para marcar bem sua nova tendência[32].

No ano seguinte, a Revolta da Armada agravou os problemas da FEB, ocasionando o quase total abandono de suas reuniões[33].

Em razão de atravessar severa crise, a FEB percebeu-se relegada ao abandono e, mais tarde, viu seu destino atrelar-se definitivamente ao da Assistência aos Necessitados, com seu papel filantrópico, único, naquele momento, capaz de manter a afluência de público às dependências da FEB[34].

30. Ibidem. p.105-116.

31. ABREU, Op.Cit. p. 65-66.

32. ABREU, Op.Cit. p. 66-67.

33. SOUZA, Juvanir Borges de. O Centenário da Federação Espírita Brasileira – Aspectos Marcantes de sua trajetória I. Reformador. Rio de Janeiro, dez. 1983. Ano 101. n. 1857. p. 357-358.

34. ABREU, Op. Cit. p. 68-70.

Com a crise no centro do poder da FEB, nada mais natural que ocorresse uma nova divisão, conforme acontecera nos vários grupos que antecederam a própria FEB, por exemplo, com o Grupo Confucius e a Fraternidade. Assim, ao abandonarem a FEB, Torterolli e seu grupo fundaram o Centro de União Espírita de Propaganda do Brasil, em 24 de maio de 1895, com o objetivo de manter uma caixa de propaganda para o Espiritismo.

Julio Cesar Leal renunciou à presidência da FEB em julho de 1895 e passou a atuar somente no Centro de União Espírita de Propaganda do Brasil; já o seu vice-presidente, Dias da Cruz, alegando incompatibilidade com a Assistência aos Necessitados, nega-se a assumir a presidência, que permanece vaga. Assim, ela foi oferecida por Dias da Cruz, Elias da Silva e Fernandes Figueira a Bezerra de Menezes, que aceita o encargo e assume com poderes discricionários. Dessa forma, uniram-se as três maiores forças do Espiritismo na Capital Federal: FEB, Grupo Ismael[35] e a Assistência aos Necessitados[36].

Os novos líderes da FEB, com a finalidade de sedimentar o Espiritismo Cristão, segundo Canuto Abreu, consideravam o *Evangelho Segundo o Espiritismo*, de Kardec, como somente comentários aos princípios da doutrina de Jesus; assim, foram buscar uma obra com maior embasamento cristão, e, lançaram mão do livro de Roustaing, tomando-o como uma espécie de vade-mecum cristão:

> Os espíritas evangélicos mais cultos, à frente dos quais se achava o mais erudito de todos – Bittencourt Sampaio –, tomaram **Os Quatro Evangelhos** como vade-mécum e o levaram à altura de última palavra sobre doutrina de Jesus. O Livro de Roustaing apresentava o mesmo valor doutrinário de "O Livro dos Espíritos", isto é, ambos atribuíam o que estava escrito a uma revelação ditada. Mas tinham sobre a

35. O "Grupo Ismael" (Grupo de Estudos Evangélicos do Anjo Ismael), fundado em 15 de julho de 1880, por Antonio Luís Sayão e Bittencourt Sampaio, funciona até os dias de hoje nas dependências da FEB. Posteriormente, juntaram-se ao grupo Bezerra de Menezes, Frederico Júnior, Domingos Filgueiras, Pedro Richard, Albano do Couto e outros vindos de diversos núcleos.

36. Braço assistencial da FEB, responsável pela distribuição de receitas e remédios homeopáticos, pelo estabelecimento de cursos de alfabetização de "cestas básicas", entre outros serviços. ABREU, Op. Cit. p. 81-90.

> obra de Kardec uma vantagem para o crente: todas as explicações eram dadas como advindas dos próprios evangelistas, assistidos pelo Apóstolos e estes, a seu turno, assistidos por Moisés[37].

Ainda segundo Abreu,

> esses apóstolos de Ismael estavam decididos, sob a inspiração de Espíritos cristófilos, a romper de frente com os adversários de seu misticismo.
>
> [...]
>
> A primeira necessidade da arrancada estava satisfeita. A Federação, até aquele momento uma estéril sociedade de livres estudos espíritas, ia ser transformada numa cidadela de espíritas evangélicos, orientados por uma falange mística. As demais necessidades seriam vencidas facilmente, uma vez que consideravam, na sua fé ardente,o lábaro DEUS-CRISTO-CARIDADE como um novo in hoc signo vinces. [...][38].

Desse modo, Canuto Abreu interpretou a plataforma lançada pelos novos diretores da FEB com a promessa de formar um novo Espiritismo, baseado no Evangelho, com os místicos impondo com o tempo por intermédio da propaganda sistemática, nem mais nem menos, do que o Roustanguismo.

Segundo Canuto Abreu, a chegada de Bezerra de Menezes à presidência da FEB, pela segunda vez, teve um significado que mudou de forma definitiva as feições do Espiritismo no Brasil, pois, realizava-se

> [...] um tratado espiritual entre as três mais fortes correntes espirituais que atuavam em nossa terra e cujos pólos eram a **Federação**, o **Grupo Ismael** e a **Assistência**.
>
> Bezerra de Menezes ia ser o delegado desta aliança espiritual, à qual ficava daquela hora em diante confiada a bandeira **Deus, Cristo e Caridade** e a tarefa de erguer sobre os três

37. ABREU, Op.Cit. p. 100.

38. Ibidem. p. 91-92.

pólos o templo do Cristianismo Espírita no Brasil. Quem ia dirigir a **Federação** e a **Assistência** era o **Grupo Ismael**[39].

Bezerra de Menezes impôs a FEB a obrigação do estudo de *Os Quatro Evangelhos* de Roustaing, com base na tradição dos estudos realizados no Grupo Ismael e também, elevou esse último à categoria de grupo majoritário na direção da Federação. Por fim, articulou a vinculação definitiva da Assistência a Federação, que passou a atuar como seu braço assistencial. Essas articulações deram origem àquilo que hoje conhecemos como a FEB, ou, como bem assinalou Canuto Abreu no início da década de 1930, e podemos dizer que ainda no século XXI mostra-se como uma hipótese verdadeira: "Era a fase dos místicos, que dura até hoje"[40].

A luta pelo poder nos primeiros anos da formação da FEB foi intensa, finalizando com a vitória de Bezerra de Menezes à frente da Federação, cristalizando a hegemonia do grupo dos místicos. Portanto, apenas onze anos após a sua fundação, já notamos, em estado embrionário, o futuro caráter eminentemente religioso do Espiritismo Brasileiro. As lutas travadas entre Kardecistas e Roustainguistas, que desde a década de 1880, são responsáveis pela criação de um sem número de impedimentos à união do Espiritismo, continuam no início do século XX, mediante grande discussão teológica nas páginas do Reformador.

A obrigação estatutária de se estudar a obra de Roustaing como subsidiária ou complementar às de Kardec, inserida no artigo 1º, parágrafo único, do estatuto febeano[41], tendo constado dos estatutos desde a sua inclusão em 1895 com Bezerra de Menezes[42], passando por um breve período de exclusão de 1902 até retornar em 1917[43], permanecendo até o mês de agosto de 2019, provocou e ainda provoca muitos e acalorados debates no interior do movimento espírita ao longo dos

39. ABREU, Op. Cit. p. 89-90.

40. Ibidem. p. 104.

41. Assim falou Allan Kardec. O Franco Paladino, Niterói,agosto de 2003. Disponível em: <http://wwwofrancopaladino.pro.br/ofp0803.pdf>. Acesso em: 30 out. 2007.

42. MARTINS, Op. Cit. p. 49.

43. Ibidem. p. 53-58.

anos. Mesmo no período em que seu estudo não era obrigatório, a importância da obra no campo espírita fica patente, tendo em vista os vários artigos publicados no *Reformador* durante esse período.

Tal alvoroço atingiu seu clímax em 1903, com a publicação de uma série de artigos a respeito da personalidade e da natureza do corpo de Jesus, nos quais a FEB deixou claro seu apoio às teses Roustainguistas. Não podemos deixar de mencionar que, durante esse período, o *Reformador* publicava em suas páginas o livro de Roustaing, parando somente quando a primeira edição do livro publicado pela editora da FEB ficou pronta.

Em outubro de 1904, por ocasião do centenário de nascimento de Allan Kardec, sob a direção da FEB, que nesse momento tentava dar um passo mais afirmativo em busca da concretização de seus objetivos visando à unificação do movimento sob a sua liderança, alguns representantes de núcleos espíritas de vários Estados da União como, por exemplo, "Estados do Amazonas, Alagoas, Bahia, Espírito Santo, Mato Grosso, Minas Gerais, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo, bem como de grande número de Instituições Espíritas sediadas na antiga Capital Federal"[44], assinaram um documento, que mais tarde ficou conhecido como "Bases de Organização Espírita", o qual representava uma tentativa de orientar a marcha do Movimento Espírita no Brasil[45]. Esse documento não só visava à adesão das instituições existentes, como estimulava a criação de outras instituições nos Estados da Federação, com funções representativas, as quais, em última instância, se filiariam à FEB e, consequentemente, filiariam de forma secundária todas as agremiações sob os seus respectivos comandos. Observamos aqui a gênese do tipo de organização pretendida pela FEB, a qual privilegiava o modelo com base federativa:

> Os espíritas do Brazil, tendo em vista a conveniencia de uma organização geral da propaganda, sobre bases homogêneas, e:

44. Cinqüentenário do Pacto Áureo. Reformador, Rio de Janeiro, n. 2047, p. 7, out. 1999.

45. Idem.

[...]

Considerando ainda que já é tempo de fazerem os espíritas a demonstração pratica da doutrina que professam, não sómente pelos círculos de investigação e propaganda existentes, dando-lhes uma organização methodica, mas tambem pela creação de institutos didacticos, em que, a par da instrucção geral, sejam ministradas, da creança ao adulto,as noções da doutrina espirita, obtendo-se por essa forma a sua divulgação mais rápida e extensa;

Resolveu:

Empregar desde já todos os esforços para a creação na capital de cada Estado da União Brazileira, de um Centro calcado nos moldes da Federação do Rio de Janeiro, tendo por fim promover a organização e filiação de associações de estudo e propaganda em todo o Estado. Taes instituições, adherindo ao programma da Federação Espírita Brazileira, a ella se filiarão com as respectivas associações subsidiarias, sem nenhuma relação de dependência disciplinar, mas unicamente com intuitos de confraternização e unidade de vistas.

Em todas essas agremiações o programma consistirá:

a) para a parte experimental, na observação e analyse dos phenomenos espíritas e conexos, creando-se para isso <<Escolas de médiuns>>, em que, antes do ensaio das faculdades, receberão elles a instrução do seu exercício, adoptando-se para isso o Livro dos Mediuns como vade-mecum indispensável;

b) para a parte philosophica, no estudo analytico e commentado, por ordem seguida, do Livro dos Espiritos, podendo ser completado com o d'O Céu e o Inferno, do mesmo modo;

c) para a parte moral, no estudo dos Evangelhos, adoptando O Evangelho segundo o Espiritismo os que assim o entendem, ou Os Quatro Evangelhos, ou Revelação da Revelação, dada por J.B. Roustaing, os que o preferirem, em todos esses estudos permitindo-se sempre a permuta de opiniões, para perfeito entendimento das questões tratadas.

> Além d'isso, como complemento demonstrativo da moral que professam os seus filiados, as associações espiritas se esforçarão por crear e manter caixas de socorros, da natureza da Assistencia aos Necessitados, ou semelhante, creando igualmente gabinetes mediumnicos receitistas nos moldes dos da Federação, para cura gratuita de enfermos e distribuição de medicamentos homeopathicos.
>
> [...]
>
> O presente programa será remettido por copia a todas as sociedades espiritas do Brazil e aos espiritas militantes, onde não as haja, a fim de ser tentada a sua approvação e consecutiva realização.
>
> Sala das sessões da Federação Espirita Brazileira, no Rio de Janeiro, em 1 de outubro de 1904.
>
> [...][46].

Os anos seguintes demonstraram que os esforços empreendidos pela FEB não surtiram os efeitos desejados, pois somente pequena parcela das instituições espíritas uniu-se a ela. Mas, isso não impediu que a FEB continuasse durante toda a primeira metade do século XX mobilizando esforços no sentido de cobrar das instituições espíritas espalhadas pelo país a filiação as federativas estaduais onde elas existissem, caso contrário, as instituições autônomas deveriam ligar-se diretamente à FEB, pois as federativas estaduais, por sua vez, já deveriam encontrar-se filiadas à FEB.

Embora notemos por parte da FEB a tentativa de implementação de um sistema federativo hierárquico e centralizado em razão da sua liderança no Campo Espírita Brasileiro, conforme apontamos anteriormente, o que se percebia no interior deste era uma luta pela liderança e possibilidades de ordenação do movimento, em que algumas federações estaduais iam além da simples resistência às pretensões febeanas, negando sua filiação e chegando mesmo a pretenderem, de alguma maneira, assumir para si a própria liderança do movimento por meio de filiações aos seus quadros, concorrendo, assim, de forma

46. Bases da organização espírita. Reformador, Rio de Janeiro, 1º de junho de 1908. Ano XXVI, n. 11.p.169-175.

direta com a FEB. Alegando para isso, não só divergências doutrinárias, como também diferentes maneiras de conduzirem a unificação do movimento.

Algumas modificações nos estatutos foram implementadas pela FEB ao longo das duas primeiras décadas do século XX (1913, 1917), buscando a coordenação e a filiação dos grupos espíritas aos seus quadros. Porém, mostraram-se mais uma vez infrutíferos os seus esforços, os quais foram tentados de forma mais efetiva a partir da década de 1920[47].

Em dezembro de 1924, os membros da FEB reuniram-se em Assembleia Geral para deliberar sobre o projeto de reforma dos seus Estatutos. Embora o ponto responsável pela maior polêmica da reunião fosse o referente à instituição dos cursos de instrução, ficando deliberada a total gratuidade do ensino primário e profissional, enquanto, no secundário, seria cobrada uma pequena anuidade de cada aluno, com o intuito de auxiliar na compra e conservação do material escolar, de acordo com o *Reformador*[48].

A FEB, por intermédio desse novo regulamento, buscava constituir de fato a centralização do movimento em torno de si, uma vez que ela mesma atestava como inócua as tentativas anteriores realizadas nesse sentido[49].

Quanto às associações situadas no Distrito Federal, os novos estatutos e regulamentos de adesão facultavam a elas a filiação e mantiveram, praticamente sem alteração a situação das sucursais[50].

No "Regulamento de Adhesão das Sociedades Espiritas á Federação Espirita Brasileira", de 1925, encontramos praticamente como deveria ser toda a atividade organizativa das sociedades espíritas que desejassem vincular-se à FEB, como também daquelas a ela já vin-

47. GIUMBELLI, Op. Cit. p. 249-250.

48. Reforma de Estatutos. Reformador, Rio de Janeiro, 1º de janeiro de 1925. Ano XLIII. N.1, p.12-13.

49. Idem.

50. Ibidem. p.13-14.

culadas anteriormente. Em seu artigo 3º, encontramos as seguintes informações:

> Art. 3º A Sociedade que desejar fazer acto de adhesão deverá ter seus Estatutos elaborados de conformidade com os principios e normas da dputrina espirita codificada por ALLAN KARDEC e solicital-o, dirigindo-se á Directoria da Federação, por intermedio do 2º Secretario desta, [...]
>
> [...]
>
> § 2º Não só para que exista o accordo, de que trata este artigo, com as normas e pricipios da doutrina espirita, como tambem para que se realiza a unidade de programma de que fala o art. 1º, de toda conveniencia é que os Estatutos das Sociedades adherentes disponham:
>
> a) que, nas sessões experimentaes ou praticas, para a obtenção e pesquiza dos phenomenos espiritas, principalmente visando duas applicações Moraes, se terá como ponto capital a integral instrucção doutrinaria e moral dos mediuns, fazendo-se essa instrucção pelo *Livro dos Mediuns* e pelo Evangelho e completando-se por exercicios de concentração e meditação.
>
> b) que o estudo da doutrina, sob o seu aspecto philosophico, em sessões publicas, se fará preferencialmente pelo *Livro dos Espíritos*, podendo ser completado pelo d' *O Ceo e o Inverno*;
>
> c) que da parte moral será feito, assim nas sessões reservadas, como nas publicas, pelo Evangelho segundo o Espiritismo, podendo, os que o preferirem, fazel-o pela Revelação da revelação, recebida por J. B. Roustaing[51].

Mais uma vez, notamos a clara recomendação do estudo do livro de Roustaing, *Os Quatro Evangelhos*, em pé de igualdade com o *Evangelho segundo o Espiritismo*, da obra de Kardec.

Como podemos perceber até o final da década de 20 do século passado a FEB conseguiu se estabelecer enquanto instituição, embora, ainda, não como detentora do maior capital simbólico do Campo Espí-

51. Regulamento de Adhesão das Sociedades Espiritas á Federação Espirita Brasileira. Reformador, Rio de Janeiro, 1º de junho de 1925, n. 11, ano XLIII. p.258.

rita Brasileiro o que ocorrerá somente alguns anos mais tarde. Diante do exposto constatamos a implantação do Roustainguismo como opção ao estudo da parte moral do Espiritismo rivalizando com o estudo do Evangelho Segundo o Espiritismo de Kardec, chegando até mesmo a suplantá-lo no interior da FEB.

A implantação do Roustainguismo gerou uma série de conflitos no interior do Movimento Espírita Brasileiro chegando até mesmo **à** defecção de membros de Centros Espíritas, quando não ocasionou a retirada de Centros Espíritas de forma completa. Com mais detalhes esses fatos serão tratados em outros artigos.

Referências

ABREU, Canuto. **Bezerra de Menezes:** subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895. São Paulo: FEESP, 1991. ACQUARONE, Francisco. **Bezerra de Menezes:** o médico dos pobres. São Paulo: Aliança, 2004.

Assim falou Allan Kardec. **O Franco Paladino,** Niterói, agosto de 2003. Disponível em: <http://wwwofrancopaladino.pro.br>. Acesso em: 01 jun. 2022.

Assistencia aos Necessitados. **Reformador**. Rio de Janeiro, 15 de maio 1889. Ano VIII. n. 180.

AUBRÉE, Marion, LAPLATINE, François. **La Table, Le Livre et Les Esprits: naissance,** évolution **e actualité du mouviment social spirite entre France et Brésil.** Paris (França): Éditions Jean-Claude Lattès, 1990.

Cinqüentenário do Pacto Áureo. **Reformador**, Rio de Janeiro, n. 2047, p. 7, out. 1999.

Bases da organização espírita. **Reformador**, Rio de Janeiro, 1º de junho de 1908. Ano XXVI, n. 11.

DAMAZIO, Sylvia. **Da Elite ao Povo:** advento e expansão do Espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

GIUMBELLI, E. **O cuidado dos mortos:** uma história da condenação e da legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

MARTINS, Celso. **Três Espíritas Baianos:** e outras personagens da história. São Paulo: Madras, 2005.

Regulamento de Adhesão das Sociedades Espiritas á Federação Espirita Brasileira. **Reformador**, Rio de Janeiro, 1º de junho de 1925, n. 11, ano XLIII.

Reforma de Estatutos. **Reformador,** Rio de Janeiro, 1º de janeiro de 1925. Ano XLIII. N.1.

SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo: uma religião brasileira.** Campinas: Editora Átomo, 2004.

SILVA, Ricardo; ROCHA, Paulo de Tarso. **Frederico Pereira da Silva Júnior**. Reformador. Rio de Janeiro, ago. 2014. Ano 132. n. 2.225.

SOUZA, Juvanir Borges de. **O Centenário da Federação Espírita Brasileira – Aspectos Marcantes de sua trajetória I**. Reformador. Rio de Janeiro, ano 101. n. 1857 dez. 1983.

QUINTELLA, Mauro. História do Espiritismo no Brasil.

Reformador. Rio de Janeiro, 15 de jan.1884. Ano I, n.1. p.1.

Reformador. Rio de Janeiro, 11 de nov.1884. Ano I;

WANTUIL, Zeus. **Grandes Espíritas do Brasil**. Rio de Janeiro: FEB. 1969.

WEGELLIN, João Marcos. **Memória Espírita**: papéis velhos e histórias de luz. Rio de Janeiro: Edições Léon Denis, 2005.

“Nutrindo almas e formando cidadãos”: a presença dos valores cívico-cristãos nos livros para crianças na Bahia nas primeiras décadas do século xx[1]

Caroline Santos Silva (UFRB)

Introdução

> Na medida em que a leitura é para nós a iniciadora cujas chaves mágicas abrem no fundo de nós mesmos a porta das moradas onde não saberíamos penetrar, seu papel na nossa vida é salutar.[2]

O trecho acima traduz a relação estabelecida entre a prática da leitura e a constituição de subjetividades costuradas pelas experiências individuais e coletivas impressas nos livros. Reflete também a possibilidade de um profundo mergulho na própria alma, além do encontro com as almas alheias inscritas em páginas compiladas e acomodadas nas estantes das livrarias e bibliotecas.

Nesta perspectiva poética, a compreensão sobre produção da literatura infantil define-se aqui, não somente, como dispositivo para a inserção das crianças no mundo adulto, mas como uma chave mágica que também abre as moradas de universos inventados por meninos e meninas. Assim, analisar parte da História da Literatura infantil é admirar ao longe, as pequenas mãos e olhos curiosos entretidos a cada virar de página.

1. Este texto é resultado das pesquisas realizadas durante a pesquisa de doutorado. Cf: SILVA, Caroline S. **Representação e subjetividades infantis nos livros para crianças em Salvador no início do século XX**. Tese (Doutorado em História Cultural) – Programa de Pós-graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

2. PROUST, Marcel. **Sobre a leitura**. Campinas: Pontes editores, 2011. p.39.

A literatura para crianças no Brasil teve amplo desenvolvimento a partir do final do século XIX e início do XX. Embora o gênero estivesse ainda em formação, há um número grande de produções voltadas para os pequenos leitores. A prática da leitura na infância era vista como um perigo, portanto, meninos e meninas deveriam ler algo que lhes fosse apropriado para que aprendessem boas lições.[3] No Brasil, a produção de livros para crianças seguiu os mesmos moldes europeus:

> junto com a escola, a literatura para crianças foi especificamente conclamada para desempenhar um papel muito especial: formar indivíduos bem adaptados ao modelo social vigente através do ensino de atitudes morais e padrões de conduta ideais.[4]

Segundo a pesquisadora Ana Carolina Mesquita, a literatura infantil fundou-se a partir da criação de um ideário de infância que se caracterizou pela "fragilidade física e moral, imaturidade intelectual e afetiva"[5] das crianças. Os livros voltados para esse público basearam-se na consolidação de um projeto pedagógico para a formação de meninos e meninas.

Partindo desse debate, este capítulo é norteado pelo objetivo de refletir sobre o papel exercido pela literatura para crianças na construção de uma moralidade cívico-religiosa voltada para as infâncias masculina e feminina na Bahia durante as primeiras décadas do século XX.

Neste texto será bastante utilizada a expressão "livros para crianças", tendo em vista a variedade de produções escritas para o público infantil durante os primeiros anos do século XX no Brasil e na Bahia. O termo abrange, de certa maneira, os diferentes tipos de obras que tinham a finalidade de contribuir para uma formação das crianças no intento de civilizá-las. Entre estas produções uma das que mais se difundiram no período Republicano foram os manuais de educação mo-

3. Cf. ARROYO, Leonardo. **Literatura infantil brasileira**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

4. MESQUITA, Ana Carolina. **Prato feito**: as políticas do governo e a literatura infantil brasileira. São Paulo: Com- Arte, 2010. p. 29.

5. Ibidem, p. 35.

ral e cívica, textos importantes para a manutenção de valores cristãos e nacionalistas.

Para a análise foram selecionadas algumas obras de escritores baianos, sendo que entre eles figuram juristas, médicos e professores. Destes, Amélia Rodrigues[6] (1861-1926), Virgílio Cardoso[7] (1860-1935) e Roberto Correia[8] (1876-1941) se especializaram neste tipo de literatura. Os outros, a exemplo de Lemos Britto[9] (1886-1963) e Almachio Diniz[10]

6. Amélia Rodrigues nasceu em 26 de maio de 1861, na Freguesia de Oliveiras dos Campinhos, Município de Santo Amaro, cidade do interior da Bahia. Exerceu o magistério tanto no interior quanto na Capital (Salvador). Foi uma das fundadoras da primeira revista feminina da Bahia *A Paladina* (1910), e posteriormente, em 1913 ajudou a lançar *A voz da Liga das senhoras católicas*. Amélia Rodrigues também ficou conhecida por sua vasta produção literária e por sua defesa pela educação feminina. Entres as principais obras estão *Filenila* (poesia, 1883), *Bem-me-queres* (poesia, 1906), *Do meu arquivo* (Contos, 1913), *A promessa* (romance, 1896), *Mestra e mãe* (romance, 1898), *Fausta* (teatro, 1886), *A madrasta* (teatro, 1917), *Teatro infantil* (1922) e *Progresso feminino* (teatro, 1924). A escritora também colaborou com diversas revistas, a exemplo de *A paladina*, *A voz*, *Brasil Ilustrado*, *Luz de Maria*, *Revista Amiga do Lar*, *Revista Excelsior*, *Revista Fon-Fon* e *Vozes de Petrópolis*.

7. Virgilio Cardoso de Oliveira nasceu em 15 de dezembro de 1860 em Salvador e morreu em 9 de dezembro de 1935. Formou-se em direito em 1889 pela Faculdade do Recife. Advogou na cidade de Belém do Pará, onde também exerceu o cargo de Diretor da Instrução Pública e Chefe da Secretaria do Interior, justiça e viação. Publicou livros de leitura que também foram indicados para uso nas escolas baianas, a exemplo de *Mosaico infantil*. Entre algumas das obras publicadas estão *A Pátria brazileira* (1903), *Martyrio e honra: poemeto* (1887), *A morte de Silva Jardim ou o Vesuvio em erupção* (1891) e *Rimas:* Collecção de versos (1893).

8. Roberto José Correia nasceu em 1876 na cidade de Salvador-BA e morreu em 24 de dezembro de 1941. Trabalhou em alguns jornais na Bahia e Rio de Janeiro, antes de retornar a Bahia e tornar-se professor. Lecionou em escolas primárias no interior e na capital baiana. Exerceu o cargo de Delegado escolar em Salvador. Ocupou a cadeira número 30 da Academia de Letras da Bahia. Entre as obras que escreveu para crianças estão: *Leitura para creanças* (1915), *Livro da infância:* páginas de propaganda patriótica (1918), *Dindinha lua* (1931) e *José* (1935). Sobre Roberto Correia cf. DAMASCENO, Rosânia Nunes. Breve notícia sobre o professor-autor Roberto Correia e o livro Leitura para as crenças. In: SANTANA, Elizabete C. Et. al (Orgs.). **A construção da escola primária na Bahia:** O ensino primário no município de Salvador (1896-1929). Salvador: EDUFBA, 2014. p.115-116.

9. José Gabriel de Lemos Britto nasceu em 27 de agosto de 1886 na cidade de Salvador-BA e morreu no Rio de Janeiro em 1963. Formou-se na Faculdade de Direito da Bahia em 1907, onde também foi professor. Foi presidente da Sociedade Brasileira de Criminologia. Atuou como escritor, sociólogo, criminologista, historiador, jornalista e também foi deputado estadual entre 1911 e 1912. Entre as obras publicadas estão: *A gloriosa sotaina do primeiro império (frei caneca)* (1937), *Pontos de partida para a história econômica do Brasil* (1939), *O crime e o criminoso na literatura brasileira* (1946). Sobre Lemos Britto cf.: LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. **A rainha destronada***:* Discursos das elites sobre as grandezas e os infortúnios da Bahia nas primeiras décadas republicanas. Feira de Santana: UEFS Editora, 2012. p. 426.

10. Almachio Diniz foi jurista, crítico, filósofo e romancista. Nasceu em 7 de maio de 1880 na cidade de Salvador-BA, filho do farmacêutico e naturalista Adolfo Diniz Gonçalves e de D.

(1880-1937), ao que tudo indica, escreveram apenas um livro do gênero, o que não desqualifica as obras, mas confirma a ideia de que a produção de uma literatura infantil estava ainda se consolidando.

Entre as obras aqui analisadas estão: *Mosaico infantil* (1911) de Virgilio Cardoso de Oliveira, *Oração às crianças (1913)* de Lemos Britto, *Livro da infância: páginas de propaganda patriótica (1918)* de Roberto Correia, *Mestra e mãe* (1898) de Amélia Rodrigues e *O pomo de ouro e outros contos maravilhosos* (1913) de Almachio Diniz. A escolha dessas produções se justifica também pelo fato de que algumas delas foram aprovadas pelo Conselho de Instrução Pública do Estado da Bahia, sendo utilizadas como livros de leitura no ensino primário.

Como a literatura para crianças nesse período tinha um caráter fortemente pedagógico, teve seu desenvolvimento atrelado ao contexto escolar. Por outro lado, as leituras feitas em família estavam também reguladas por essa ideia de uma educação moral, que inicialmente se pautou na religião católica, e aos poucos foi se deslocando para os valores cívicos e nacionalistas, embora persistissem ideais de uma civilidade cristã.

Maria Rosa Guimarães. Diplomou-se em direito pela Faculdade de direito da Bahia em 1899, instituição na qual ocupou a cátedra de Filosofia do Direto em 1904. Foi um dos fundadores da Academia de Letras da Bahia em 1917, ocupando a cadeira de número 37. Candidatou-se à Academia Brasileira de Letras para ocupar a vaga deixada por Euclides da Cunha, mas não obteve êxito e perdeu a cadeira para o também baiano Afrânio Peixoto. Alguns textos de Almachio Diniz provocaram algumas desavenças com a Igreja católica na Bahia, sendo que o arcebispo da Bahia chegou a proibir a leitura de seu livro *Carne de Jesus* (1910) pelos católicos. Publicou inúmeras obras jurídicas e romances, entre eles *Pavões (1908)*, *Zoilos e Estetas* (1908), *Mundanismos(1911), Serpente(1911), Ensaios Philosóphicos sobre o mechanismo do direito (1906), Carne de Jesus (1910) e O pomo de ouro e outros contos maravilhosos (1913)*. Sobre Almachio Diniz Cf. SOUZA, Antonio Loureiro de. **Baianos ilustres (1564-1925).** Bahia: Governo do Estado da Bahia, 1973, p. 263-264.
SINZIG, Frei Pedro. **Através dos Romances**: Guia para as consciências. Petrópolis: Edição das Vozes de Petrópolis, 1923. p. 247-250.

"Crer em Deus é um dever, porque Deus existe"[11]

O livro *Oração às crianças* (1913) do jurista Lemos Britto pode ser definido como um pequeno manual de "instruções para a vida". Nos dez capítulos que perfazem a obra, o autor descreveu questões que deveriam estar presentes na trajetória de cada criança até que ela se tornasse adulta. O autor demonstrou de imediato, já no título, que as lições contidas nesta produção literária deveriam ser repetidas e decoradas como orações, e em cada prece havia um valor a ser compreendido. Britto, ao dividir o texto por temáticas, iniciou com o tópico que lhe pareceu mais relevante: o cultivo da fé em Deus, reforçando a crença da intervenção divina na vida terrena.

Para lembrar a existência de um único Deus, Lemos Britto descreveu para as crianças a beleza e complexidade da natureza. Segundo o autor, tudo que era visto nesta terra fora obra do criador, e toda a forma de vida levava o toque de Deus, inclusive a mais complexa das criaturas: o homem.

> Crer em Deus é um dever, porque Deus existe, e tudo o que vive, palpita, reluz, move-se; tudo o que vemos, palpamos, sentimos; as harmonias dos sons e os bramidos das tempestades, o inseto de antenas de ouro e o albatroz, o verme e o leão, o pintassilgo e o abutre, o seixo e o diamante, o saibro e o granito, tudo lembra a sua onipotência de senhor dos mundos e dos destinos humanos.[12]

Britto afirmou que mesmo com toda a capacidade e inteligência do homem, este não deveria se tornar arrogante e esquecer-se de agradecer a quem lhe concedeu o poder de transformação do mundo. De acordo com ele, todas as criações tecnológicas não garantiram a homens e mulheres o controle total sobre a vida e sobre a morte, o que os tornava frágeis diante da grandeza do universo, necessitados do

11. BRITTO, Lemos. **Oração às crianças**. Bahia: Livraria Catilina, 1913. p. 13.

12. Ibidem. p.13.

amparo de uma força maior, que estaria presente tanto nos momentos bons quanto nos ruins.

Apesar do processo de laicização do Estado brasileiro no período republicano, e o consequente fim do ensino religioso obrigatório nas escolas públicas, o catolicismo continuou presente por um bom tempo em alguns livros para crianças. Embora a moralidade cívica tenha ganhado a cena nas produções literárias infantis nas primeiras décadas do século XX, a moralidade cristã não foi esquecida, foi apenas diluída. Muitos intelectuais brasileiros, inclusive baianos, criados a partir de uma visão de mundo católica, repassaram em suas mensagens a ideia de que sem a representação de um Deus generoso, corajoso e humilde, não se faria uma boa educação.

Parte dos livros de escritores baianos mapeados para este texto continha uma mensagem sobre a religião. Fosse para reforçar valores cristãos, como benevolência, recato, caridade e trabalho, ou para fazer crítica a outros tipos de crenças que foram duramente combatidas com o advento da República, a exemplo das práticas religiosas negras,[13] tidas como supertições e cultos que afastavam as pessoas do "verdadeiro Deus".

Em um dos capítulos de *Mestra e mãe*, a escritora baiana Amélia Rodrigues narrou a história de um garoto de sete anos que caiu em um tanque de lama por acreditar nas histórias de uma criada sobre a existência da mãe d'água; O menino Raul tinha ido até o tanque procurar a criadora das água e, por descuido, havia escorregado. Rodrigues, ao narrar o fato, qualificou a crença como História da carochinha.[14] Por conta do seu envolvimento com a Igreja Católica, a escritora defendeu a ideia de uma civilidade cristã que deveria ser alcançada a partir de determinados preceitos, normas e condutas.

A educação cristã, da qual Amélia fez vasta propaganda, perpassou pela vigilância dos hábitos de meninas e moças, principalmente no que toca o entretenimento e a circulação das mesmas pelo espa-

13. Sobre perseguição aos terreiros na Bahia cf. BRAGA, Júlio Santana. **Na gamela do feitiço:** repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

14. RODRIGUES, Amélia. **Mestra e mãe:** Educação cívica e moral. Bahia: Typ. Salesiana, 1929. p.133-134.

ço público. Em uma de suas conferências, Rodrigues advertiu mães e educadoras sobre o perigo dos maus livros e a restrição a alguns espetáculos teatrais.

> Ora, a literatura e o teatro são as companhias do espírito... de modo que não somente podemos julgar do valor moral de uma pessoa pelos livros que lê e pelos espetáculos que frequenta como podemos prever as consequências dessas más ou boas companhias.
>
> As senhoras aliadas farão guerra sem trégua aos livros maus, e aos cinemas perversores, protegendo ao mesmo tempo a leitura sã, a arte pura, os *filmes* bons, o teatro moral que enriquecem e recreiam o espírito, sem manchar o coração, nem prejudicar os costumes.[15]

Segundo a historiadora Maria Teresa Cunha, os livros eram um dos instrumentos para combater o ócio feminino, evitando assim que as meninas em suas horas vagas tivessem "maus pensamentos, desejos inconfessáveis, necessidades estranhas"[16]. Cunha também ressaltou que a Igreja Católica, no início do século XX, foi grande incentivadora da "leitura de "romances honestos", os quais deveriam ser a leitura preferencial dos fiéis e constar das bibliotecas paroquiais e das escolas femininas mantidas pela Igreja." [17]

A exemplo de Amélia Rodrigues, Roberto Correia também abordou em algumas de suas histórias a questão religiosa. Destaca-se aqui um texto no qual uma menina escutava uma narrativa sobre uma mulher que praticava feitiçaria. Esta mulher foi descrita como alguém que, além de frequentar a Igreja católica e participar de todos os seus

15. RODRIGUES, Amélia. **A ação social feminina**. 17 de Outubro de 1915. (Conferência pronunciada no Círculo Católico). (Recortes de jornais avulsos encontrados em uma pasta sobre Amélia Rodrigues no arquivo do Instituto Feminino da Bahia – Este recorte não continha a identificação do jornal do qual foi retirado a matéria). – Optei pela atualização da norma ortográfica e gramatical das citações contidas neste texto.

16. CUNHA, Maria Teresa Santos. **Armadilhas da sedução***:* Os romances de M. Delly. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 30.

17. Ibidem. p. 34.

ritos, também visitava terreiros e preparava "drogas" para uso em "magias".[18]

> (...) a mulher com a mesma piedosa fisionomia e os mesmos olhares languidos com que contemplava os santos e os altares incensados, fitava os *manipansos* e os demais objetos deformados e nauseantes do *fetichismo*. Os lábios que tocavam, tementes, a sagrada formosura da Rainha dos Anjos, osculavam, trêmulos, o nojoso fetiche e a destra ascorosa e grosseira do acatado pajé ou pai de terreiro.[19]

O relato faz referência direta aos cultos africanos, caracterizados no texto como uma seita e não como religião. A partir da narrativa, percebe-se que o autor acreditava que a pessoa que adotasse essas práticas religiosas "ofendia a Deus, servindo-se de *raízes e ervas* venenosas para fabricar os seus *malefícios*. Servia, escravizada, aos espíritos inferiores (...)".[20] Qualificou a mulher como feiticeira, fazendo também um ataque direto ao chamado curandeirismo. Através de uma das falas da personagem, afirmou que curandeiros e curandeiras, feiticeiros e feiticeiras deveriam ser punidos para que essas práticas desaparecessem do território brasileiro.

As críticas feitas por Correia remetem tanto ao contexto de perseguição aos curandeiros quanto à repressão dos próprios batuques. Não é demais lembrar que nas primeiras décadas da República eram frequentes as batidas policiais em terreiros. Além da questão religiosa, a coerção ao curandeirismo também tinha como pano de fundo o processo de "medicalização" da sociedade, no qual os doutores buscavam reconhecimento frente a outras práticas de cura.[21]

Por outro lado, ao apresentar as diferentes crenças da personagem, o autor tocou em algo muito comum à Bahia imperial e republi-

18. CORREIA, Roberto. **Livro da infância***:* Páginas de propaganda patriótica. Bahia: Tristão& Pinto, 1918. p. 179.

19. Ibidem. p. 178.

20. Ibidem. p. 180.

21. Sobre as disputas entre médicos e curandeiros cf. SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura:** as diferentes medicinas no Rio de Janeiro. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

cana: a prática de uma religiosidade popular, na qual as pessoas não viam oposição em seguir os rituais cristãos e ao mesmo tempo recorrer a rezas, chás e banhos, legados das culturas negras e indígenas[22]. Havia uma combinação de crenças no cotidiano dos baianos visto com maus olhos por parte dos intelectuais; Muitas dessas práticas foram herdadas do povo negro e, por conseguinte, dos tempos da escravidão.

Os autores além de tecerem críticas a outras religiões também faziam indicações de leituras religiosas. Por outro, foi muito comum a representação das crianças em situações nas quais esboçavam sua fé com fervor, como no poema *A prece*:

Figura 1 – Ilustração do poema A prece de Virgilio Cardoso de Oliveira

- papai do céu, protegei-me!
(implora, em pranto banhada,
a menina consternada...)
Papai do céu, socorrei-me!

Eis-me aqui vos suplicando!
Apenas findou-se o dia,
Não tive mais alegria,
meu coração está chorando...

Todos os meus brinquedinhos
ficaram desarrumados!
Nem posso ouvir os trinados
dos meus passarinhos...

Papai tão mal! Que doença!
Ainda há pouco, em seus braços,
Eu tinha os beijos, abraços,
E mimos, em recompensa...
Não deixeis que o leve a morte!
Que será mamãezinha,

22. Cf. CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. **"O Santo é quem nos vale, rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!"***:* Práticas religiosas e culturais na benzeções. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

E de mim, pobre filhinha,
abandonadas à sorte...

E no outro quarto, prostrada,
Contendo a dor, o lamento...
fitando o médico atento
A pobre mãe desgrenhada

Quebra o silêncio insistente:
- Fale, por Deus!... não respira?
- Volta o pulso... já transpira...
Está salvo! – Diz o assistente.[23]

O poema compõe com a imagem uma representação da menina que, junto aos seus brinquedos, faz uma oração demonstrando toda a tristeza pela doença paterna. Na história, Deus ao escutar os prantos da criança atendeu a prece devolvendo a vida a seu pai. Na poesia aparecem dois temas importantes: o primeiro seria a centralidade do homem na família, figurando principalmente como base e sustento, com a sua morte, mãe e filha ficariam desamparadas. Essa ideia reforçava o valor da família patriarcal, na qual às mulheres cabia o lugar de dependentes de um tutor, fosse ele o marido ou o pai.

A outra questão apresentada nos versos de Virgílio Cardoso é o pressuposto de que Deus assumiu em algumas de suas histórias infantis, pelo menos em parte, o lugar dos seres mágicos, a exemplo, das fadas e animais falantes. Essa permuta colocava a religião como solução para os problemas que não poderiam ser resolvidos pelas pessoas. Assim, a criança se inseria em uma realidade na qual havia um Deus que concedia bênçãos, mas que também castigava quando necessário.

A temática religiosa apareceu de maneira implícita nos livros, não sendo trabalhada como ponto principal do enredo. A religião esboçou-se pelo cultivo da fé, o que na verdade significava uma virtude do bom homem, do bom menino e da boa menina. Servir à pátria e te-

23. OLIVEIRA, Virgilio Cardoso de. **Mosaico infantil.** Recife: Livraria Franceza, 1911. p.82-84.

mer a Deus foram alguns dos principais pilares de formação que os intelectuais baianos pregavam em seus versos e histórias para crianças.

A importância do cultivo de valores cívico-cristãos: honra, coragem e bondade

Meninos! Sedes corajosos, fortes e caridosos!

Ser corajoso ou corajosa, na pena dos escritores, foi uma das características primordiais do indivíduo bem instruído, pois este, ao invés de ser guiado pelo medo e pelos instintos, seria conduzido também pela razão. Destarte, o menino corajoso estaria preparado para resolver os problemas que surgissem em seu cotidiano, demonstrando-se forte e destemido. Virgilio Cardoso ponderou que "A temeridade não é uma virtude; é antes um vício de educação e de caráter impetuoso. Mas a covardia é um defeito ainda pior: impede-nos os passos, em face do obstáculo que precisaríamos transpor (...)."[24]

A coragem fazia parte do menino virtuoso que estaria disposto a fazer o que fosse preciso para o cumprimento de seus deveres patrióticos. Os discursos dos literatos propagavam a ideia de que todos os indivíduos, desde muito cedo, deveriam estar preparados para sacrificar-se pelo país em tempos de guerra ou de paz, principalmente em tempos de guerra, o que colocava à prova o sentimento nacionalista de cada um. Assim, o mundo dividia-se entre futuros heróis e "meros" covardes.

Outro tema bastante destacado pelos autores baianos foi a ideia de honra. Tal debate se alinhou com o projeto de educação nacional, nos qual a honradez despontava como símbolo de moralidade, ganhando uma dimensão mais ampla ligada a outros valores como honestidade, disciplina, sobriedade e discrição.

24. OLIVEIRA, Virgilio C. de. Op. cit**.,** p. 48

Em Almachio Diniz, a honra foi um dos temas do conto *A pagodeira dos três boêmios*[25]·. O enredo tem como foco principal a série de golpes dadas por três boêmios (Nizan, Lourival e Paulo) para arranjar os comes e bebes da festa de aniversário de um amigo em comum. Tudo parecia dar certo para os três, que comeram e beberam à vontade pela noite a fora. Entretanto, "dizem, porém, os cronistas que o destino não querendo nada malfeito, e sendo feroz inimigo dos que pegam no alheio, mesmo por brincadeira, castigou, barbaramente, os assanhados boêmios."[26]

Os três amigos morreram de maneira trágica, sendo esmagados pelo telhado da casa onde a festa acontecia. A moral da história era de que as pessoas desonestas nunca teriam um bom fim, sendo sempre castigadas. Os três sujeitos descritos como homens desprovidos de honra e caráter, agiram sem pensar no próximo, usurpando o bem alheio sem o menor senso de culpa.

Lemos Britto também refletiu sobre a ideia de honra e honestidade. O jurista definiu o conceito de maneira mais ampla tendo em vista as ações dos indivíduos, tanto no domínio privado quanto no público:

> Nós, entretanto, para sermos honrados, não precisamos apenas de não tocar no dinheiro ou na propriedade dos outros. A honra é mais ampla, complexa e exigente. O esposo e a esposa têm a sua honra especial. O que suspeitar da boa conduta de qualquer deles em face de um indivíduo do outro sexo, fere-o de tal modo que a simples suspeita se torna em ultraje, e a maledicência em crime. O comerciante possui a honra da sua fidelidade e boa fé nas transações, e estremecido o seu crédito, tem-na em perigo, se não perdida para sempre. O médico, obrigado a guardar o segredo profissional, estaria desmoralizado se, por qualquer princípio, publicasse revelações colhidas no exercício de sua profissão. O arquiteto que, para ganhar mais um par de contos de réis, empregasse materiais estragados ou reconhecidamente fracos nas suas construções, teria idêntico fim. Assim também o soldado,

25. DINIZ, Almachio. **O pomo de ouro e outros contos maravilhosos**. Bahia: Livraria Catilina, 1913. p. 39.

26. Ibidem. p. 57.

> para quem a desonra está na covardia, na ferocidade, no voltar as armas contra irmãos.[27]

A definição de honra, naquele contexto, incluía também a concepção de uma honra nacional. O modelo ideal de homem e mulher honrados eram os impulsionadores para a ordem e o progresso do país do futuro. Há, nesse sentido, um paradigma de modernidade e civilidade que deveria nortear o comportamento de todos os cidadãos brasileiros. Por isso, Lemos Britto delimitou a ética como um dos princípios importantes para o exercício de qualquer profissional, fosse ele médico, arquiteto, advogado ou comerciante.

Britto afirmou, ainda, que as crianças não deveriam se deixar levar por más influências, muito menos propagar falsas verdades. Pediu, por fim, aos seus leitores e às suas leitoras que fossem "retos e dignos, leais e inflexíveis. Pondo sempre a vossa honra acima de todas as fraquezas, de todas as ameaças e interesses."[28] Neste último conselho figuram alguns outros valores que atrelavam-se a ideia de homem honrados.

Em versos de outros intelectuais baianos foi comum também a descrição de indivíduos com comportamentos desviantes, pequenas amostras do que seriam um mal exemplo.

> *Olhai aquele moço...*
>
> - Olhai aquele moço empertigado,
> de porte varonil...
> Não te parece um homem probo e honrado?
> Pois não te iludas: - é um homem vil.
>
> Possuindo em seu todo um certo encanto,
> Tendo modos gentis, falando bem,
> parece um lorde, um príncipe, no entanto
> É só um *Jão-ninguém!*

27. BRITTO, Lemos. Op. cit., p. 98-99

28. BRITTO, Lemos. Op. cit., p. 101.

Sendo, de fato, semelhante aos gajos,
Simula correção!
E apesar de ostentar custosos trajos,
É um mau *cidadão*!

Um *cidadão* nocivo e pernicioso!
Nada o faz trabalhar!
Vive deste processo criminoso:
- TUDO COMPRAR FIADO E NÃO PAGAR!

Olhai. Não te parece um homem honrado?
Pois não te iludas: - é um homem vil,
Que deveria estar sempre afastado
De nós e do Brasil![29]

Para reforçar o desenho do homem desonrado, Roberto Correia destacou no poema a expressão "joão-ninguém" contrapondo-a com o conceito de bom cidadão. O João-ninguém seria o indivíduo desprovido de honra, de caráter e sem gosto pelo trabalho, que aplicava golpes aqui e ali para ostentar uma falsa reputação. De certa forma, o autor também fez uma crítica aos modos de alguns grupos sociais que ainda viviam de aparência e vaidade, talvez herdeiros das famílias de uma elite rural falida. A honra, segundo a perspectiva de Correia, não se fundava somente na aparência, mas nos meios pelos quais determinados sujeitos conquistavam a respeitabilidade.

29. CORREIA, Roberto. Op. cit., p. 169-170.

"Que fazer de nossas filhas?": A moral cristã e as prescrições para as meninas

Em 1908, a revista *O Petiz*[30] publicou em seu editorial[31] um artigo intitulado *Que fazer de nossas filhas?* A matéria era uma tradução do resultado de um concurso que um jornal americano propôs aos seus assinantes. O ganhador do concurso seria aquele que melhor respondesse à pergunta: "Que fazer de nossas filhas?". Segue abaixo a resposta que certamente também foi apreciada pelo editorial de *O Petiz:*

> *Que faremos de nossas filhas?* Antes de tudo cristãs, de alma vigilante e forte, depois dai-lhes uma boa instrução elementar. Ensinai-lhes a preparar uma refeição conveniente, a lavar, passar a roupa e engomá-la, consertar as meias, pregar botões, fazer uma camisa, cortar e costurar todas as peças do seu vestuário. Será bom que saibam fazer o seu pão e lembrem-se que uma boa cozinha poupa as despesas com o médico e farmácia. (...) Ensinai-lhes que um vestido de algodão pago vale mais do que um de seda fiado. Que elas saibam desde cedo comprar e fazer a conta das suas despesas; repeti-lhes que um operário honesto, de avental e em mangas de camisa, é cem vezes mais estimável, ainda que nada possua, do que uma dúzia de rapazes vaidosos, toda obra de Deus.

30. A revista *O Petiz* foi fundada em 1907 pelo médico Alfredo Ferreira Magalhães, um dos pioneiros a trabalhar com a saúde da infância na Bahia. O periódico mensal, e por vezes trimestral, circulou de 1907 a 1917. Tinha como objetivo principal a difusão das ideias e ações do *Instituto de Proteção e Assistência à Infância da Bahia,* instituição criada em 1903 pelos médicos Frederico Castro Rabelo, Alfredo Ferreira de Magalhães e Joaquim Augusto Tanajura. O Instituto baseava-se nos mesmos moldes da Instituição criada por Moncorvo Filho no Rio de Janeiro, e tinha como função dar assistência e amparo aos "recém-nascidos, crianças de 7 anos e grávidas e atuar em campos diversos, como a regulamentação do trabalho das amas de leite e contra a exploração do trabalho infantil, isto é, sua ação era voltada aos diversos aspectos da vida infantil." Cf. RIBEIRO, Lidiane Monteiro. **Filantropia e assistência à saúde da infância na Bahia***:* A Liga baiana contra a mortalidade infantil, 1923-1935. 2011. 138 f. Dissertação. (Mestrado em História das Ciências e da saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2011. p. 25. Por fim, é preciso reiterar que a ação do instituto direcionava-se para mães e crianças pobres, embora as matérias publicadas em *O Petiz*, entre elas, prescrições de cuidado com a infância, tinham também como leitoras mulheres de outras camadas sociais. Os exemplares da revista foram encontrados na sessão de jornais raros da Biblioteca Pública do Estado da Bahia.

31. Não consta o nome do tradutor.

> Depois disto fazei-lhes estudar piano e pintura, se tiverdes meios para isto, porém sabei que estas são completamente secundárias e pouco contribuem na existência para fazê-la feliz.[32]

Como a revista *O Petiz* fazia parte de uma instituição de apoio à infância pobre, presume-se que o texto acima seja voltado para as meninas cujas famílias não tinham grande posses. Portanto, é possível que poucas moças nessa condição tenham adquirido um grau mais avançado de escolarização. Entretanto, às meninas de elite também não poderia faltar o exercício das prendas domésticas. Para além das bonecas e dos livros, os escritores não deixavam suas leitoras esquecerem que a existência delas só seria feliz se fossem mães.

As meninas cristãs e educadas deveriam ser recatadas, discretas e pouco vaidosas. Assim, muitos conselhos prescritos nos livros referiram-se ao significado da beleza. O ser bela, para muitos educadores da época, deveria perpassar pelo cultivo de bons valores e pelo aprendizado do que realmente fosse útil para a vida de cada criança. Muitas vezes as meninas exemplares apresentadas na narrativa dos escritores baianos nem sempre são as mais belas fisicamente. Correia, ao descrever a personagem Jacy Pensylvania, enfatizou sua delicadeza e discrição, entre outros comportamentos de alguém considerada bem educada por ele:

> É franzina e delgada como os estames, tem a compleição delicada das flores, mas, no entanto, o seu espírito possui a viveza de um raio deste sol tropical, que se desdobra por de sobre a vastidão quase desconhecida do nosso amado Brasil.
>
> Oxalá tivessem todas as meninas brasileiras o temperamento desta adorável Jacy, que, sendo, na hora presente, o enleio e encanto dos seus pais, será, no futuro, a glória do meio social em que haja de derramar as graças do seu espírito de escol.
>
> Na escola procede otimamente, sendo extraordinária a sua aplicação aos estudos.

32. "Que fazer de nossas filhas". **O Petiz**, nº 12, ano I, 15 mai. 1908. p. 50.

> Em casa se não está discreteando com os seus livrinhos, encontrá-la-emos entregue a qualquer trabalho útil.
>
> Sabe as maneiras por que se deve conduzir em casa, no colégio, nos templos, nas ruas, onde quer que esteja, enfim.
>
> É inimiga irreconciliável de tudo quanto a moral e a civilidade condenam, sendo, ao revez disso, amiga insistente e certa de tudo quanto imprime à criatura humana os traços do seu criador.[33]

O ideal era que as meninas se dedicassem aos valores essenciais para suas vidas: a pureza, o recado, a modesta, a simplicidade, a discrição, a benevolência e a inteligência. O reconhecimento da beleza viria através dos seus hábitos, bem como da forma como se portavam diante das pessoas. Meninas muito vaidosas e ligadas ao luxo de vestidos, entre outros acessórios femininos, foram descritas como fúteis e desinteressantes aos olhos dos bons pretendentes.

Além da pureza, da discrição e da simplicidade, a menina deveria ser benevolente e generosa para com as pessoas mais humildes. A bondade era uma das qualidades realçadas por todos os escritores analisados neste estudo. Em seu livro de contos, Almachio Diniz narrou a história de uma fada que se vingara de uma mulher porque essa havia lhe negado alimento[34]. A moral do conto asseverou sobre o perigo de se negar ajuda aos mais pobres, como se a justiça divina ou mágica cuidasse de castigar os indivíduos que fizessem mal aos outros.

Em outra narrativa um pouco mais realista a escritora Amélia Rodrigues contou a história de Zizira, uma menina de dez anos que convenceu o pai a comprar tecidos caros para roupas de sua boneca. O ápice do conto se deu quando uma mulher com um filho no colo interpelou a menina lhe pedindo ajuda para alimentar a criança. Zizira ignorou completamente a senhora e continua escolhendo seus tecidos. Aborrecido com a presença daquela senhora, o pai da menina lhe deu a esmola dispensando-a rapidamente. A escritora finalizou a história com uma triste conclusão "(...) Zizira risonha e triunfante embrulhava

33. CORREIA, Roberto. Op. cit., p. 133-134.

34. DINIZ, Almachio. Op. cit., p. 61-69.

sedas e rendas e cambrais para o enxoval de sua boneca... que nunca tinha frio nem fome".[35] O trecho descreveu de forma marcante, o desespero de uma mãe que malmente tinha recursos para proteger seu filho do frio e da fome, diante de uma criança que futilmente gastava dinheiro para cobrir um objeto inanimado por pura vaidade e capricho.

A menina singela e bondosa foi representada, como dito anteriormente, na maior parte do tempo no ambiente doméstico, dividindo sua atenção entre os livros e os afazeres da casa. Entre tantas prendas, os educadores sublinharam diferentes lições para a gestão do lar, entre elas a economia. O assunto aparece constantemente como aviso para aquelas que pensavam em gastar o dinheiro de seus futuros maridos sem a devida previdência.

Além de valores e comportamentos, o casamento e a maternidade despontam como temáticas importantes quando se trata da instrução feminina. Segundo a escritora Amélia Rodrigues, a realização do matrimônio apareceu como o momento de consolidação da vida feminina, quando tudo que foi aprendido até então, ganhava um significado prático no momento de transição para a vida adulta. As moças após o consórcio tornavam-se mulheres e adquiriam novas responsabilidades. Contudo, é interessante notar que Amélia não fez uma abordagem romântica do casamento. A união foi tratada como uma convenção social importante para a mulher, na qual nem tudo "eram flores". Em uma conversa sobre o noivado da personagem Euphrosina, D. Mercês advertiu a moça sobre as ilusões nutridas antes do enlace:

> Em geral, filha, as moças encaram o casamento pelo seu lado mais agradável, e pensam que viver a vida inteira ao lado do marido será pouco mais ou menos o mesmo que dançar ou cantar duetos com o noivo galante ou apaixonado. Entre o noivo e o marido medeia a distância imensa que existe entre o sonho e a realidade, e as vezes a desilusão é bem grande. Quase nenhuma jovem compreende o matrimônio pelo seu lado sério, difícil e melindroso; quase nenhuma faz provisão de paciência, coragem, submissão e doçura para enfrentar as contrariedades que lhe hão de infalivelmente chegar; quase

35. RODRIGUES, Amélia. Contraste. **O Petiz**. Ano I, nº. 4, Bahia, 15 set., 1907. p. 16

> nenhuma pensa na melhor maneira de educar os filhos, nem os meios de conservar o amor do esposo e a harmonia da família. Quando uma moça pronuncia o *sim* diante do altar, deve gravar no íntimo d'alma, como se fosse em bronze, esta convicção inabalável: '**Já não me pertenço a mim mesma, e muito menos ao mundo; devo-me toda inteira à felicidade e à honra de meu marido** (grifos meus) [...][36].

A caracterização do casamento neste trecho do romance *Mestra e mãe* não lembra em nada os romances que retratavam avassaladoras paixões. A educadora distanciou-se do romantismo, trazendo uma visão realista e um tanto "pessimista" do que seria a união entre homem e mulher. Para além dos sentimentos, existiam deveres e mandamentos a serem seguidos cotidianamente pelas mulheres, para que conseguissem prosperar junto a seus maridos, sendo forte a ideia de não pertencimento de si mesma após o casamento.

Os conselhos de Amélia Rodrigues não se dirigiram apenas em relação ao matrimônio, mas também, como já foi anteriormente, ao exercício da maternidade. A literata, através da personagem Mercês, expôs suas concepções sobre ser mãe.

> O amor maternal, desde que vem de Deus, é um elemento de ordem e não de desordem. Deus pôs no coração das mães esse sentimento incomparável para fazê-las cumprir sua difícil tarefa da maneira mais suave. E a mulher inteligente saberá sacrificar pelo verdadeiro bem de seus filhos até mesmo esse afeto, quando necessário for. Se a mãe não amasse os frutos de suas entranhas, não suportaria resignada e forte os trabalhos que eles custam, e é preciso que ela os ame mais do que a si mesma para sofrer a dor de castiga-los quando merece.[37]

A maternidade aqui foi representada como um dom inato da mulher, o cumprimento de um dever cristão. Nos séculos XIX e XX no Brasil marcou-se a consolidação das concepções sobre o amor ma-

36. RODRIGUES, Amélia. Op. cit., p.318-319.

37. RODRIGUES, Amélia. Op., cit. p. 223.

terno[38], um sentimento considerado como determinante da "natureza feminina". Além da Igreja Católica, intelectuais, médicos e juristas legitimaram discursos sobre a maternidade, aprisionando as mulheres em uma identidade rigidamente demarcada e forjada a partir das diferenças de gênero. A mulher foi definida por seu corpo e por sua capacidade reprodutiva. Aquelas que fugiram dos padrões e expressaram outros desejos foram tipificados como anormais.

Considerações finais

A literatura infantil é uma das formas mais bonitas e mais delicadas de comunicação entre crianças e adultos. Escrever livros para a infância é se colocar no lugar do outro respeitando sua subjetividade, e também individualidade. E para escrever livros infantis é fundamental escutar as crianças e perceber como elas estão lendo o mundo a sua volta.

De acordo com a escritora Cecília Meireles os principais problemas enfrentados pela Literatura infantil em seu nascimento, se deram, sobretudo, pela proximidade entre o livro didático e a obra infantil. Para ela, era difícil conciliar o caráter pedagógico e o caráter mais fantástico e literário.[39] A preocupação levantada por Meireles remete a outras duas questões extremamente relevantes na análise da literatura para crianças: linguagem apropriada e a intencionalidade do autor. Nesse primeiro momento de consolidação do gênero no Brasil, e no caso da Bahia, alguns dos escritores ainda traziam uma escrita rebuscada e abarrotada de conceitos do mundo adulto, evidenciando quais as concepções que norteavam a escrita destes indivíduos.

Assim como no cenário nacional, os escritores baianos participaram da construção de um projeto de cidadania. Tal cidadania vinha atrelada a uma série de prescrições para meninas e meninos, transmitidas a partir das lições e histórias que implicitamente estabeleciam e

38. Cf. BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: O mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

39. MEIRELES, Cecília. **Problemas da Literatura infantil.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p.26.

legitimavam os lugares sociais que deveriam ser ocupados por cada indivíduo de acordo com as distinções de gênero, classe e raça.

A literatura não foi vista como um mero passatempo e sim uma forma de "nutrição" e formação. Os livros para crianças que circularam na Bahia nas primeiras décadas do século XX foram pensados na perspectiva de formação das crianças no intento de civilizá-las, dialogando com o contexto no qual eram publicados. Essa função "pedagógica" inerente à produção infantil inspirava-se, sobretudo, em valores nacionalistas e cristãos.

Através dos livros, os adultos tentavam disciplinar as crianças e lhes ditar as principais normas e padrões de convivência. A leitura se constituiu em um dos principais instrumentos para modelar os pequenos lhes incutindo ideias na tentativa de controlar seus pensamentos e a imaginação.

Referências

ALVES, Ívia (org.). **Amélia Rodrigues***:* Itinerários percorridos. Salvador: NICSA/Bureau, 1998.

ARROYO, Leonardo. **Literatura infantil brasileira**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: O mito do amor materno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

BRAGA, Júlio Santana. **Na gamela do feitiço:** repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, 1995.

BRITTO, Lemos. **Oração às crianças**. Bahia: Livraria Catilina, 1913.

CHARTIER, Roger. **A Ordem dos livros***:* leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XVI e XVIII. Brasília: Editora Unb, 1994.

_____. (Org.). **Práticas da leitura**. São Paulo: Estação Liberdade, 2011.

COELHO, Nelly Novaes**. Panorama Histórico da Literatura Infantil/Juvenil**. Ática: São Paulo, 1991.

CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. **"O Santo é quem nos vale, rapaz! Quem quiser acreditar, acredita!"***:* Práticas religiosas e culturais na benzeções. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

CORREIA, Roberto. **Livro da infância***:* Páginas de propaganda patriótica. Bahia: Tristão& Pinto, 1918.

CUNHA, Maria Teresa Santos. **Armadilhas da sedução***:* Os romances de M. Delly. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

DINIZ, Almachio. **O pomo de ouro e outros contos maravilhosos**. Bahia: Livraria Catilina, 1913.

LEITE, Rinaldo Cesar Nascimento. **A rainha destronada***:* Discursos das elites sobre as grandezas e os infortúnios da Bahia nas primeiras décadas republicanas. Feira de Santana: UEFS Editora, 2012.

MEIRELES, Cecília. **Problemas da Literatura infantil.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

MESQUITA, Ana Carolina. Prato feito: as políticas do governo e a literatura infantil brasileira. São Paulo: Com- Arte, 2010.

OLIVEIRA, Virgilio Cardoso de. **Mosaico infantil**. Recife: Livraria Franceza, 1911.

PROUST, Marcel. **Sobre a leitura**. Campinas: Pontes editores, 2011.

RIBEIRO, Lidiane Monteiro. **Filantropia e assistência à saúde da infância na Bahia***:* A Liga baiana contra a mortalidade infantil, 1923-1935. 2011. 138 f. Dissertação. (Mestrado em História das Ciências e da saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2011.

RODRIGUES, Amélia. **Mestra e mãe:** Educação cívica e moral. Bahia: Typ. Salesiana, 1929.

_____. Contraste. **O Petiz**. Ano I, nº. 4, Bahia, 15 set., 1907.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura:** as diferentes medicinas no Rio de Janeiro. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

SANTANA, Elizabete C. Et. al (Orgs.). **A construção da escola primária na Bahia:** O ensino primário no município de Salvador (1896-1929). Salvador: EDUFBA, 2014.

SILVA, Caroline S. **Representação e subjetividades infantis nos livros para crianças em Salvador no início do século XX**. Tese (Doutorado em História Cultural) – Programa de Pós-graduação em História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

SINZIG, Frei Pedro. **Através dos Romances**: Guia para as consciências. Petrópolis: Edição das Vozes de Petrópolis, 1923.

SOUZA, Antonio Loureiro de. **Baianos ilustres (1564-1925).** Bahia: Governo do Estado da Bahia, 1973.

Construção de memórias e sentimentos: a presença da igreja católica nos espaços escolares em tempos de nacionalização (1930-1945)

Rogério Klaumann (UFSC)

Numa riqueza impressionante de detalhes e de símbolos cívico-religiosos, o sagrado e o profano se uniam. O Altar-mor, sempre enfeitado para a tão esperada ocasião, tomava neste dia um encanto especial: a exuberante imagem do Redentor tinha por fundo, entrelaçados num mesmo propósito, a Bandeira Papal e a Bandeira Nacional. A comovida audiência respirava em soluço, quando ouvia, ao sinal da hóstia levantada, a tão abrasadora execução do Hino Nacional Brasileiro. Em profunda alocução, Sua Exma. e Revma. ressaltava a íntima união entre o amor a Deus e o amor à Pátria. O Interventor e as outras autoridades faziam-se presentes, tonificando o solene pontifical na magnífica Catedral Metropolitana. Eram 07 de setembro.

Sem muitas alterações discursivas e variações simbólicas, assim eram as festas em comemoração ao dia da Pátria no período Estado-novista. Sob festejos patrióticos e vivas prolongados, desejavam-se a prosperidade e o desenvolvimento econômico da Nação. Ademais, o espetáculo revelava a centralização do poder eclesial nas mãos dos Bispos e a sua ligação com os representantes políticos do Estado-Novo. O espaço da Catedral era o meio pelo qual se divulgavam as intenções de um projeto e se confirmava uma prática nacionalista.

Além dessa, outras cenas e tão mais expressivas se repetiram por todo o largo período de 1930 a 1945, ritualizando um sistema comum de crenças e de significados capazes de estabelecerem uma unidade interpretativa. A recorrência a estes espaços aglutinadores traduzia os sentimentos dos seus representantes e revelavam a vontade de ser o ponto de referência e de encontro com os espaços públicos e do-

mésticos. A possibilidade de decodificação dos novos conceitos seria intermediada pelos agentes formadores que exigiram de todos uma disposição para a disciplina. Nestes espaços concentravam-se os elementos que sustentariam a base da nova ordem social, preconizada pelo Estado corporativista e pela Igreja regeneradora.

Na ritualização dos atos cívico-religiosos se demonstrava uma atitude de aliança e de credibilidade sagrada nas ações defendidas pelo Estado e pela Igreja. Esta ritualização de caráter nacionalista encontrava-se, abundantemente, exteriorizada nas cerimônias religiosas. Usando de um aparato litúrgico-simbólico, comum ao todo social, a Igreja congregava e tornava sagrado aquilo que era enunciado pelo discurso. Aliás, o próprio rito assinala para um ordenamento mais aceitável dos novos códigos sociais. O sociólogo francês Claude Rivière assim define esta situação: "Considerados do ponto de vista de sua regularidade, de sua normatividade e de sua repetitividade, os ritos também compartilham do caráter tranqüilizador das regras através das quais o homem ordena sua condição humana."[1]

É assim que se percebe, por exemplo, a força imaginária da entronização da cruz nas escolas públicas e nos tribunais do Júri, da execução do Hino Nacional na elevação da hóstia consagrada, das cerimônias de inauguração de um hospital ou de uma escola e de uma simples procissão em que, sob o pálio, a autoridade eclesial era conduzida pelas autoridades civis e militares. Verdadeiros espetáculos apoteóticos queriam revelar os sentimentos religiosos e patrióticos de um povo; formas ritualizadas de convencimento que forjavam uma identidade nacional; imagens sagradas que criavam um imaginário de cooperação e de vigilância.

Nesta mesma perspectiva, as autoridades tornavam-se verdadeiros arautos da nova ordem, convocando seus membros a uma atitude de respeito e confiabilidade. Essas autoridades ou agentes políticos encontravam-se, num primeiro momento, diluídos em um *nós,* que se identificava com os seus membros, exercendo, também, uma função; e, noutro momento, sendo o instrumento formador de um Povo-Uno ao figurar-se como cabeça pensante do corpo.

1. RIVIÈRE, Claude. **As Liturgias Políticas.** Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 167.

Mas dentre os rituais cívico-religiosos, chamavam a atenção os vibrantes atos de entronização do crucifixo nas Escolas Públicas, em que autoridades civis e religiosas juntas manifestavam o sentimento comum de ver em ambas Instituições, Igreja e Estado, os desígnios da nação brasileira. Nesse contexto, esses espaços públicos estariam marcados pela presença de um imaginário do "todo vigiado", onde a criança e o jovem teriam a responsabilidade de construir um Brasil dentro das normas e dos valores insuflados pela prática ritual.

> É no Instituto de Educação, em Florianópolis! Instituto-Padrão do Estado de Santa Catarina. (...) Festivos e vibrantes ressoam os sons da banda musical da Força Policial, anunciando a chegada do Interventor Federal e do Arcebispo Metropolitano. Centenas de alunos do Instituto formam alas no pátio interior e acolhem com intérminas palmas. Entram no salão nobre D. Joaquim D. de Oliveira e o Dr. Nereu Ramos, lado a lado. Fala a professora catedrática D. Antonieta de Barros, suas palavras convencem, arrebatam, comovem quando esta oradora convicta enaltece o mais cristão, o mais pátrio sentido e valor do CRUCIFIXO NA ESCOLA BRASILEIRA, na escola onde se educam os filhinhos da Terra de Santa Cruz, onde se forma a geração do Brasil futuro e do futuro do Brasil! Frementes e prolongadas salvas de aplauso coroam a admirável oração! O ilustre Metropolita, acolitado por seu grande Vigário Geral Mons. Harry Bauer, procede à bênção dos Crucifixos. O Dr. Nereu Ramos, o Primeiro Catarinense, na sublime compreensão do ato, coloca o mais belo e precioso dos crucifixos no lugar de honra no salão nobre do Instituto-Padrão de Santa Catarina! Comovida, jubilosa aplaude a assistência. A imagem do Redentor... unindo com seus braços abertos o Pavilhão Auri-Verde e o Pavilhão Papal... Por Deus! Pela Pátria! (...) Catarinenses!... Aplaudi este ato nobilíssimo, cristão e patriótico![2]

O ato ritualizado e solene da entronização da Cruz no Instituto de Educação quis imprimir nesse espaço público uma nova compreensão na sua função de integração no mundo coletivo. O espaço educacional foi requisitado por estas instituições a fim de garantir a estabili-

2. Um sublime Ato Cristão e Brasileiro. **O Apóstolo.** Florianópolis, 15 de junho de 1941.

dade social longe de qualquer alteridade estranha ao regime e ao bom encaminhamento social. Os membros do corpo deveriam internalizar os valores que seriam capazes de proporcionar a verdadeira industriosidade humana. Era o momento da introspecção, onde se resgatariam as raízes nacionais e os sentimentos de solidariedade. Portanto, a ação sócio-educacional se resumiria na regeneração moral de uma sociedade apática aos valores de pertencimento e de identidade nacional.

Estar presente na Escola era o que a Igreja procurava fazer, exigindo a prática de valores nacionais e ardor patriótico. Afinal, para o discurso eclesiástico o meio social estava ameaçado.

> Por todo mundo desencadeou-se, de algum tempo a esta parte, uma lufada de idéias novas, umas boas outras más, mas todas elas com seus corifeus e com seus engodos, a fazerem prosélitos. Somos um povo novo, ainda não plasmamos a nossa intelectualidade e por isso não tivemos ainda a capacidade de adquirir pela própria experiência o cabedal necessário, para arrancar o país do bárbaro em que colocou a nossa incultura e a nossa incapacidade. Precisamos reagir, com energia, não pela força bruta, mas pela cultura, pela inteligência, para que o Brasil tome diretrizes firmes no caminho da ordem e do trabalho. Precisamos dominar essa anarquia mental que nos assola, para que no futuro, o Brasil seja governado com energia, justiça e honestidade.[3]

O discurso religioso criou uma dinâmica de imagens sobre o país. A sociedade passava a ser entendida como um organismo sensível, sujeito às doenças. O bom funcionamento dos membros implicava a sobrevivência do corpo. O novo organismo tinha que combater o germe infeccioso que se alastrava inexplicavelmente como num sonho, onde as imagens acontecem numa sucessão inexplicável, mas que no final causam surpresa e medo, porque não se pode dominá-las, dirigi-las, orientá-las. Estava fora do alcance, no mundo dos sonhos, das imagens, mas que, paradoxalmente, criava apreensão e, no caso das imagens criadas pela discursividade ou ritualização de eventos, operava a angústia do inacabado, do instável, do disperso. Diagnosticava-se o

3. Ambiente de desordem. **O Apóstolo.** Florianópolis, 15 de janeiro de 1934.

que não se queria aceitar. A peste já estaria instalada. Ela teria desenvolvido-se sorrateiramente, nos lugares lúgubres da sociedade. Nesta visão, o meio social estava ameaçado, empestado e, diante da epidemia, a melhor alternativa era salvar quem estivesse bom, forçando a sociedade a se solidarizar com o todo e a vigiar os ineptos.

> (...) Outras maneiras de ser nacionalista existem. Expelir o comunismo e o fascismo como se expele a tênia, zelar pelas instituições tradicionais do país, alertar o sentimento da coletividade no sentido de o tornar atento, vigilante, precatado ante a ameaça ou a possibilidade da dominação estrangeira, sob a forma de assalto imperialista, ou de infiltramento disfarçado, etc., tudo é nacionalismo. Na situação atual do mundo, a moral nacional é esta: cada um se defende com as unhas que tem.[4]

Diante dessa realidade imaginada e construída pelo discurso, a Igreja passava a se apresentar como instituição basilar na formação e na educação do sujeito social. A fim de combater as "ameaças epidemiológicas", começava a convocar a todos a seguirem suas diretrizes e seus preceitos éticos.

O espaço público das ruas, dos bares, das zonas de meretrício, das colônias estrangeiras, retratava a nocividade do ambiente da desordem, causadora da contaminação e da irradiação da doença social. Este espaço social precisava ser disciplinado, reordenado e limpo. Mas, enquanto isto não acontecia era necessário a constante vigilância, numa espécie de quarentena provisória, de aprisionamento salutar. E isto não era tão ruim assim. Todos acabavam se consolando ao imaginar que "havia sempre alguém mais prisioneiro que o outro"[5], única esperança possível.

> Rezar pelo Brasil! Sim; para que ele continue, disciplinado e unido, na sua gloriosa trajetória. Rezar, com mãos puras e corações lavados. Rezar para que não nos contaminem essas moléstias sociais que se chamam anarquismo, bolchevismo; que são a desordem, o cancro das nações; que são a anarquia,

4. **A Ordem.** Florianópolis, 10 de março de 1937, p. 03.

5. CAMUS, Albert. **A Peste.** Rio de Janeiro: Record, 1988, p. 118.

> a revolta dos incapazes e a reação dos desaproveitados. Rezar, enfim, por um Brasil grande, ou Brasil maior.[6]

A amplitude desses discursos fez supor a real possibilidade de um plano insidioso, montado para a conquista da nação brasileira. A manipulação de um imaginário do medo encerrava o perigo da divisão e, por conseqüência, o da destruição. Estes mesmos discursos denunciariam o rastro sanguinário da violência insana dos idólatras do comunismo, do nazismo e do liberalismo, o que possibilitaria uma estratégia de revigoramento das relações sociais.

Assim, diante do iminente perigo, restava a cautela e a criação de mecanismos de defesa, a ponto de levar, por exemplo, o próprio Arcebispo de Florianópolis, D. Joaquim Domingues de Oliveira, em 1938 a consentir com a formação de um Tiro de Guerra no Seminário Menor Metropolitano de Azambuja - instituição de preparação sacerdotal e de ensino ginasial e científico -, onde se ministrariam os exercícios militares.

> Em fins de 1937, surge a possibilidade de se formar um Tiro de Guerra no Seminário. 'O Tiro é um mal necessário', dizia o Reitor. Dia 11 de março do ano seguinte o Sargento Cordeiro do TG 317, ministra os primeiros exercícios militares. Um dos grandes feitos do núcleo de Azambuja foi, por ordem do Sargento, a construção de uma trincheira de guerra, bem em frente ao Seminário, com respectivos exercícios militares.[7]

Rastrear esse imaginário do medo, neste trabalho, não significa querer descrever uma história do medo, mas significa mostrar concretamente as imagens reproduzidas na relação social dos agentes históricos. Essa reprodução imagética do medo não tem uma relação mítica, como se os fatos anteriores abalizassem aquela atmosfera histórica. O que se analisa é a construção dos enunciados no momento mesmo de sua produção, percebendo ali a manifestação estratégica de um imaginário. Assim, das imagens que se criará, muitas aparecerão

6. **Dia da Pátria.** Alocução de D. Joaquim D. de Oliveira. Florianópolis, República, setembro de 1936, p. 19.

7. LAUTH, Aloisius Carlos. **Notícias de Vicente Só**. Brusque, n.º 12, 1979, p. 105.

repugnantes para evitar que os agentes sociais se tornassem cúmplices da desordem.

O controle social, por isso, tinha que começar desde cedo, educando e alertando a criança e o jovem para o perigo a que estavam sujeitos, para que não se tornassem futuros traidores da Pátria, pervertendo a moral e os bons costumes.

> Urge formar o coração da criança, desde tenra, desde o lar, e desde a escola, pelos princípios da austera, da verdadeira moral, ensinando-lhe o que lhe incumbe, atingindo o necessário desenvolvimento, para consigo, para com o próximo, e para com a Pátria.[8]

Especificamente, o ensino religioso seria tratado como agente transformador, relegando à Escola Liberal o lugar do vício e da corrupção. Os próprios Governantes viam na instrução religiosa a formação moral do homem, considerando a "Escola Leiga como incompatível com o sentimento cristão do povo."[9] Por isso mesmo, o Governador do Estado de Santa Catarina, Sr. Nereu Ramos, lançava em 09 de agosto de 1935 o decreto-lei n.º 64 regulando o Ensino Religioso nas Escolas Públicas.

Por outro lado, a Instrução em geral também mereceria especial destaque para a alta hierarquia católica. A natureza da Instrução escolar deveria levar em conta o ensino pátrio, com a adoção de autores nacionais; o ensino moral, delimitado pelos princípios cristãos; e as noções de economia doméstica e de agricultura. A Educação seria o componente primordial do progresso social, a base sob a qual uma civilização poderia se assentar e se identificar culturalmente. Estimulada por um forte nacionalismo, a Instrução escolar deveria trilhar os caminhos gloriosos da História e da Língua Nacional, onde se ensinariam às crianças, mesmo aquelas de origem estrangeira, o afeto pela pátria brasileira.

8. **O Problema da Instrução.** Carta Pastoral de D. Joaquim D. de Oliveira. Florianópolis: Cisne, 1920, p. 12.

9. **O Apóstolo.** Florianópolis, 01de agosto de 1936.

Por esta razão, o discurso do nacionalismo cívico-religioso deste período buscava no passado cristão as figuras do Pe. Anchieta, Pe. Manoel da Nóbrega e de outros missionários lusitanos do período colonial. A pretensão era inserir estas imagens passadas na nova situação, reivindicando para si uma forjada continuidade de práticas tipicamente luso-brasileiras, consubstanciadas na raça, na língua nacional e na fé católica.

> A Religião, em chama sagrada, produziu o fruto do ardor juvenil e estuante da mocidade brasileira nas suas aspirações, no seu ideal pela Pátria gloriosa e imortal! A Religião Católica, pela defesa aos bons e sãos costumes, produziu a raça forte e valorosa desde Anchieta, o missionário poeta das selvas brasileiras, da língua nacional; ele escreveu com seu bordão em versos imortais, nas praias dos nossos mares, essa língua; ela infrangível de coesão e de fraternidade na vida coletiva dos brasileiros.[10]

Nos Colégios Católicos e nas Escolas públicas, a Instrução escolar deveria também, como afirmamos anteriormente, se revestir de rituais cívico-religiosos. Das magníficas homenagens nacionalistas, por exemplo, a inauguração do Grupo Escolar Getúlio Vargas encheu-se de ufanismo patriótico e sentimentos incontidos, marcando uma etapa na História da Educação catarinense. Ladeado pelo Arcebispo Metropolitano, D. Joaquim Domingues de Oliveira, e pelo Interventor do Estado, Sr. Nereu Ramos, o Presidente da República inaugurava a Grupo Escolar que levaria o seu nome e plantava a árvore que simbolizaria a nascente pátria e as lembranças de seus heróis.

Por outro lado, havia, ainda, a questão a ser resolvida das Escolas Paroquiais que surgiram em oposição às idéias positivistas e liberais da primeira República. Elas se encontravam no próprio prédio da Igreja. Nas colônias estrangeiras o professor, religioso ou membro responsável da Escola Paroquial, estimulava a cultura de origem[11], uma

10. Discurso do Pároco de Ibirama-SC, Pe. Adolino Gesser, pelo restabelecimento de Getúlio Vargas. **O Apóstolo.** Florianópolis, 01 de outubro de 1942.

11. Cf. SUNDRUP, Padre José. Chronik: der Casa de Misericórdia in Azambuja (setembro de 1903). In: **Notícias de "Vicente Só".** Brusque, n.º 6, 1978, p. 53.

vez que se via isolada. Mesmo assim, o ensino na maioria das vezes era rudimentar e pouco podia se fazer para formar uma mentalidade de origem.[12]

No entanto, os Arcebispos do sul, neste período[13], não deram importância às Escolas Paroquiais das colônias estrangeiras, o que significou condenar a maioria dessas Escolas paroquiais ao abandono e, por conseguinte, ao seu desaparecimento. Isso porque a Instrução deveria fomentar um ideal homogeneizador capaz de integrar e promover uma identidade cristã, moral e étnica.

As colônias estrangeiras do sul especialmente, as seitas religiosas, o comunismo e o liberalismo, dentro desta compreensão, faziam parte de um processo desintegrador da Nação. Isso era motivo para a desnacionalização, o antipatriotismo e a anticidadania, sinal, segundo esse discurso, da crise da autoridade e da falta de Deus nos espaços sócio-educacionais.

> Não há como negar que a crise reinante em nossa pátria será de dolorosas conseqüências no futuro. Crise para a vida ou para morte. Para a vida se todo o nosso progresso social for baseado na Religião, para a morte se não o for. (...) Que será de ti, coitado e querido povo do Brasil, se, além de tudo te roubam também a tua fé e ficas sem Deus? Sem Deus na família, sem Deus na Escola, sem Deus no Governo.[14]

Esta procura pela estabilidade social se fez presente nos programas educacionais da Igreja Católica, que queriam imprimir no indivíduo uma facticidade subjetiva, ou seja, a criação de valores e de projetos de vida que apareceram como realidades únicas na concretização do novo mundo e na consciência individual. Um quadro que se tornou cada vez mais aceito, quando esta Instituição criou e

12. Cf. TONNELAT, Ernest. As Colônias Alemãs no Brasil. **Revista Catarinense de História,** n.º 2, 1994, pp. 62 e 63.

13. Ver ISAIA, Arthur Cesar. **O Cajado da Ordem***:* catolicismo e projeto político no Rio Grande do Sul - D. João Becker e o Autoritarismo. São Paulo: USP, 1992 (Tese de Doutorado em História); e SOUZA, Rogério Luiz de. **A Construção de uma Nova Ordem***:* catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina (1930-1945). Florianópolis, SC: UFSC, 1996 (Dissertação de Mestrado em História).

14. Profissão de Fé Religiosa. **O Apóstolo.** Florianópolis, 20 de novembro de 1932.

propagandeou imagens que abalizaram um sentido de identidade e de conformidade social.

O ano de 1930 marcara esta nova etapa na vida social brasileira. Estimulado por um discurso que enfatizava a força do poder unitivo, o desabrochar do novo tempo exigia uma política de atrelamento entre um Estado que necessitava contar com a legitimação do poder Eclesial para fazer valer suas propostas governamentistas, e uma Igreja, que canalizava seus esforços para a obtenção de favores junto ao novo regime. Esta aliança de contornos amigáveis representaria a convicção de que só unidos num mesmo propósito e distintos na sua organização e competência, Igreja e Estado seriam capazes de criar uma nova ordem social harmônica, semelhante à constituição do homem.

> Entre estes dois poderes, pode, entretanto, surgir um conflito sobre o mesmo assunto dependente da jurisdição de um e de outro poder. Neste caso, necessário se faz a existência entre os dois de uma harmonia que se assemelha à constituição de homem, feita com a união da alma e corpo.[15]

Era a unidade que se buscava. O organismo teria que funcionar adequadamente sem as improvisações e as anomalias sociais que geravam a diferenciação. As colônias estrangeiras do sul, por exemplo, representavam estes estereótipos destrutivos. Teriam que ser reintegradas à nação.

> Os nacionais dos países com os quais estamos em guerra, que aqui vieram e construíram os seus lares de forma regular e honesta, nada devem recear, enquanto permanecerem entregues ao trabalho, obedientes à lei e prontos a colaborar nas atividades defensivas do país. De modo bem diverso serão tratados todos os que, traindo os compromissos assumidos e ludibriando o nosso acolhimento generoso, auxiliarem de alguma forma os inimigos, com eles mantiverem entendimentos, espionando ou fazendo sabotagem. A esses aplicaremos com rigor as leis de guerra.[16]

15. A Igreja e o Estado. **O Apóstolo**. Florianópolis, 06 de março de 1932.

16. Palavra do Dr. Getúlio Vargas. **O Apóstolo.** Florianópolis, 01 de outubro de 1942.

Nesta luta incansável pelo ideal nacionalista, os Bispos do sul brasileiro usarão de todos os expedientes ao seu alcance, exigindo do seu clero estrangeiro, principalmente dos velhos vigários alemães e italianos, a dedicação pelo emprego da língua vernácula em todas as ocasiões da vida paroquial. Ninguém poderia ficar de fora nesta empreitada. Todos deveriam assumir integralmente o ideal de brasilidade, sem se opor ou resistir. A Igreja, formadora do caráter e sustentáculo de um Povo-Uno, teria a função primeira de alargar os sentimentos nacionais e de criar uma identidade homogênea. Ela deveria colaborar com a ordem, vendo-se como responsável direta pela execução destas metas. O fiel ou o padre que escapasse a tal ordenamento estaria sujeito às punições dos Bispos e do Estado brasileiro.

O Arcebispo Metropolitano de Florianópolis, por exemplo, advertia seus súditos, recomendando-lhes prudência quanto ao uso da língua estrangeira e aos sórdidos estrangeirismos.

> Atenta a gravidade do momento, e confiando no espírito esclarecido dos nossos Padres e fiéis, abstenho-me de recomendar-lhes, porque intuitiva, a máxima prudência no emprego, não só nos atos de culto, mas por qualquer outra forma - sim, por qualquer outra forma - de língua que não a nacional. Por que e para que? Pois não estamos no Brasil; e o desempenho de um cargo de confiança não obriga a ser, ou pelo menos a querer a ser brasileiro? Sempre e, muito principalmente, nas circunstâncias que o nosso país atravessa e com que queremos e devemos ser solidários. Porque, repito, não é um absurdo, senão a coisa mais natural que se poderia exigir de nós. Assim que os nossos caros sacerdotes, bem como os fiéis, ainda neste ponto, serão e procurarão ser sempre bons brasileiros. E quanto possível (e como também é natural) dos melhores. Sobretudo, insistimos, os que ocupassem postos de confiança. E para não obrigar a autoridade a tomar medidas a que se poderia ver forçada pelas circunstâncias, embora contra gosto. Nada, pois, de língua estrangeira. em parte alguma. É o meio; é talvez o único meio de podermos salvar as almas. E também nada de estrangeirismo, desde que seja os legítimos e muito aplicáveis interesses do Brasil. O que tem, de novo, como muito recomendado,

> quem se subscreve, em nome e por ordem expressa de Sua Excia. Revma.[17]

Nos ambientes de formação eclesial foram interrompidos o ensino de língua alemã e proibidos quaisquer manifestações de apoio às idéias estranhas à ordem. Daí a importância de uma formação sacerdotal adequada aos princípios de uma nação Católica, pois só a Religião era a força sobrenatural que sabia vencer todas as crises. Por isso, a necessidade de formar um clero próprio, esclarecido e voltado para os interesses brasileiros.

> Ora, a religião será para o povo o que lhe for o sacerdote, qualitativa e numericamente. O sacerdócio é, pois, verdadeiramente o magno problema, o problema mais urgente e vultoso da Nação Brasileira.18

Ademais, a ajuda pecuniária em prol da formação dos futuros padres era vista como um patriotismo, onde se poderia "contribuir para a verdadeira felicidade dos brasileiros e a grandeza da Terra da Santa Cruz."[19] As próprias ordenações sacerdotais deveriam ser o reflexo desta busca pela unidade política e social. Assim, das ordenações que se seguiram na Arquidiocese de Florianópolis, por exemplo, muitos foram os padres que tiveram por Paraninfo o Interventor do Estado, Sr. Nereu Ramos, dentre eles: Gregório Warmeling, Raulino Reitz, Carlos Emmendoerf e Ludgero Locks.

Ademais, a ação nacionalizadora da Igreja contava com uma estrutura que atingia todos os níveis da sociedade brasileira. A influência e a interferência deveriam se dar nos espaços públicos, domésticos e, sobretudo, nos espaços escolares onde se processaria e se criaria o ordenamento social. A Igreja e seus sacerdotes seriam os grandes "artífices da moral, da justiça e da ordem social."[20] Era na Igreja que se

17. BAUER, Mons. Harry (Vigário Geral). Recomendações de D. Joaquim aos sacerdotes e fiéis. **O Apóstolo.** Florianópolis, 15 de abril de 1942.

18. O sacerdote. **O Apóstolo**. Florianópolis, agosto de 1930.

19. CRUZ, Altamiro Pereira. Vocações Sacerdotais. **O Apóstolo**. Florianópolis, 01 de junho de 1936.

20. CORREIA, Ana M. M. Coelho. **A Expansão da Igreja em Santa Catarina:** a reação anti-

encontraria a alma nacional e se acomodaria a religiosidade do povo português. O altar e a escola eram sinal da ordem social e a segurança dos princípios de brasilidade.

> Não é demais afirmar, que no claro escuro inicial da nossa civilização o clero fez sentir as virtudes do Altar, como perpétuo defensor da moral de nossos dias. O Altar sempre foi, é e será a eterna segurança das instituições da nossa Pátria.[21]

Para a Igreja não era possível se aceitar uma realidade antagônica aos princípios de brasilidade, formadora da alteridade anômala, como aquela verificada nas colônias estrangeiras que representavam a impossibilidade da edificação de uma nova ordem. O aparelho religioso exerceria a função moralizadora, orientadora e educadora das práticas sociais, reafirmando seu caráter civilizatório ao veicular e projetar uma sociedade embasada no ideal nacional. Galgava-se, enfim, uma situação onde todos pudessem se reconhecer como cidadãos brasileiros, enquadrados numa mesma identidade.

O católico como cidadão não poderia deixar de colaborar com a Nação. Tinha a obrigação de promovê-la com firmeza, respeitando e prestigiando a autoridade constituída. Na própria formação catequética e escolar[22] eram explicados estes direitos e deveres do cidadão católico, a fim de que todos se convencessem da necessidade de se estabelecer uma unidade entre os poderes, onde um auxiliaria o outro nos seus propósitos e intenções de justiça social e ordem pública.

> Como a Igreja auxilia o Estado?
>
> a) ensinando ao povo a origem divina da autoridade civil, e a necessidade da obediência a toda autoridade legítima;
>
> b) pelas penas espirituais, para ajudar a manter os fiéis sujeitos aos seus deveres;

clerical e a questão do clero nacional (1892 - 1920). UFSC, 1988, p. 58 (Dissertação de Mestrado em História).

21. O Homem e a Luta. **O Apóstolo.** Florianópolis, 15 de setembro de 1933.

22. Cf. OLIVEIRA, D. Joaquim Domingues de. **Regulamentação do Ensino Religioso.** Florianópolis: Artes Gráficas, março de 1936.

> c) em certos casos, sendo possível, com sacrifícios pecuniários e desapossando-se duma parte de seus bens.[23]

E, mais do que isso, a Igreja, além de operar a dinâmica de revigoramento de um Estado autoritário, assinalava para a execução de um projeto restaurador da sociedade que consistia na unidade com o poder Estatal, na obliteração dos inimigos formais (espíritas, comunistas, protestantes e estrangeiros) e na criação e supervisão de escolas.

Mas, dentre todas a implicações existentes no período Getulista, o problema da etnicidade gerou um grande mal-estar para os Estados do sul do país, devido à presença significativa de imigrantes europeus. As idéias nacionalizadoras que estavam sendo difundidas estabeleciam uma nova imagem significativa da sociedade brasileira. O estrangeiro era visto como um perigo para a ordem social. Para o Estado os centros de colonização continuavam preservando sua cultura e manifestando um sentimento antinacional, orientados, até mesmo, pelos países de origem. "A política alemã procurava atrair as áreas de colonização para uma atitude de fidelidade aos ideais nazistas."[24]

Criou-se o imaginário do Perigo Alemão. As próprias autoridades brasileiras deveriam se orientar para a instalação de uma ordem nacional, obrigando as comunidades estrangeiras e, particularmente, as teuto-brasileiras a assimilarem as orientações nacionalizadoras. "Vargas nunca permitiu a intromissão do partido nazista, iniciando forte campanha contra o isolamento cultural das colônias do sul do país."[25]

As orientações por parte do governo federal e estadual fixaram-se no sistema de ensino e na sensível restrição à imigração. A partir de 1938 foram criadas diversas leis reguladoras, pelas quais, entre outras disposições, ficava estabelecido, em relação ao ensino, que nenhum estabelecimento particular poderia funcionar sem prévia licença da secretaria do Interior e Justiça e que os professores de língua nacional deveriam ser natos e diplomados por estabelecimentos reconhecidos,

23. Catecismo do cidadão Católico**. O Apóstolo**. Florianópolis, 25 de outubro de 1931.

24. Fidelidade ao Führer dos alemães do exterior - declarações de Otto Schinke. In: RATTON, A. **O Punhal Nazista no Coração do Brasil.** Florianópolis: IOESC, 1943.

25. MONTEIRO, ***J. Nacionalização do Ensino em Santa Catarina (1930-1940).*** UFSC, 1979, p. 17 (Dissertação de Mestrado em História).

além de outras regulamentações.[26] Em relação à imigração, ficava estabelecido que nenhum imigrante poderia ser portador de defeito físico ou de moléstias contagiosas e que não seria permitido professar crenças estranhas ao regime.

Mas, sem dúvida nenhuma, foi nas colônias estrangeiras do Sul que a ação nacionalizadora se intensificou, uma vez que os representantes dos Estados desempenharam o seu papel dentro da política da União, exercendo pressão, principalmente, sobre as escolas particulares ao cumprir uma legislação rigorosa e comprometedora com o ideal nacionalista, chegando a montar um sistema de segurança (Departamento de Ordem Pública e Social - DOPS) contra a propaganda antinacional dos nazi-fascistas e criando a Superintendência Geral do Ensino para fiscalizar as escolas particulares que ensinavam a língua estrangeira.[27]

Essa rejeição ao estrangeiro criou um clima de medo e de angústia nas colônias, como nos afirma o Pe. Huberto Waterkemper, da paróquia de São Pedro de Alcântara: "Até mesmo os jazigos escritos em alemão foram riscados e pintados."[28]

Contudo, compreende-se que não somente os interventores contribuíram para difundir e estimular as idéias nacionalistas nos três Estados do Sul. Outros setores da sociedade também contribuíram e muito para este processo nacionalizador. O Comissário de Polícia, chefe de secção de ordem política e social, João Kuehne, em 1943, deixa entrever o papel assumido concomitantemente pelos diversos segmentos da sociedade diante desse ideal nacional: "Com a nacionalização do ensino escolar e religioso, do culto, da imprensa e das sociedades, tudo está sendo encaminhado para uma solução satisfatória desse magno problema."[29]

---

26. SANTA CATARINA, **Leis e Decretos estaduais**, Florianópolis: IOESC, 1938.

27. Cf. HEERDT, Moacir. **As Escolas Paroquiais em Santa Catarina**. UFSC, 1992 (Dissertação de Mestrado em História).

28. WATERKEMPER, Huberto. Entrevista realizada em São Pedro de Alcântara no dia 05 de novembro de 1993. (Arquivo do autor)

29. RATTON, A. **Op. cit.,** p. 104.

Assim, a própria Igreja assumiria um papel relevante neste processo nacional. A estrutura de poder político-religioso reclamava por uma sociedade homogênea em termos de língua, costumes, religião e território. A diferença racial não consubstanciava o maior problema. O ser brasileiro se identificava por um projeto e não por uma raça específica. A brasilidade era um conceito em construção, abalizado pelos preceitos morais e tradicionalmente cristãos. A multiplicidade racial brasileira era sinal de que o Brasil era uma pátria acolhedora, uma mãe gentil, que se orgulhava dos que combatiam ao seu lado e faziam-se filhos obedientes. Assim, a identidade nacional estava acima do aspecto étnico.

A preocupação maior estava em formar uma raça sadia, de olhos voltados para a construção da pátria brasileira, onde se podia plasmar um tipo-ideal brasileiro. Daí o interesse pela puericultura e por uma educação que garantisse a higiene, a saúde físico-espiritual e a aceitação dos princípios de brasilidade. A regeneração e o reordenamento do indivíduo na sociedade era ponto crucial no combate às vilanias heterogêneas. A Igreja, ao assumir a responsabilidade pela educação e pela assistência social, assumia também as aspirações do Estado, em conseqüência das normas e dos decretos que regulamentavam esta matéria.

> O Serviço de Menores deve receber desvalidos e transviados, provindos todos, de variados meios ambientes e formados, muitas vezes, nas mais graves situações sociais. Em linhas simples e genéricas, significa que deve amparar e assistir toda uma legião de necessitados, portadores dos mais variados desajustamentos e moléstias, cabendo-lhe a árdua tarefa de reeducá-los, ajustá-los e tratá-los. É sua finalidade, pois, velar por todos eles, ora substituindo-lhes os pais, quer por circunstâncias de ordem moral, quer materiais, no caso de desvalidos; ora cuidando-lhe do corpo e do espírito enfermos, através de métodos próprios, no caso de transviado; reeducando-os sempre e transformando em cidadãos úteis os seus assistidos recuperáveis.[30]

30. ALENCAR Neto, Menton de. **Arquivos do Serviço de Assistência a Menores.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 04, dezembro de 1944, p. 92.

O mal social, segundo esse discurso, provinha das doutrinas do individualismo e do materialismo que se espalhavam como vento pelos meandros da imprensa anticatólica, do cinema imoral, das festas pagãs como o carnaval, dos bailes com suas músicas lascivas e paixões inconfessáveis. A nova geração que se queria vinha vinculada a uma consciência moral e patriótica, engajada na proliferação dos ideais cristãos e orientada para a defesa dos valores morais em todos os meios sociais e profissionais. Esta nova geração não apontava para uma raça específica, mas para uma raça que traria consigo o vigor de espírito, a firmeza da vontade, a luz da inteligência, a boa saúde e o amor ao trabalho e que, por isso mesmo, se construiria dentro dos imperativos educacional-católicos.

A recuperação do organismo social estava centrada na educação, na unidade moral e no ideal corporativista onde todos colaborariam para o engrandecimento brasileiro. Assim, preparar a sociedade para a santidade era preparar-lhe para o trabalho. Uma alma bem formada exigia um corpo sadio (*Mens sana in corpore sano*). Daí o estímulo às práticas desportivas nas escolas, nos ambientes de formação eclesial e militar. Mas o aperfeiçoamento do corpo físico não deveria conter exageros de ordem física e moral. O Capitão Américo Ávila, Inspetor Geral de Educação Física de Santa Catarina, em suas conferências pelo Estado, ressaltava este aspecto essencialmente cristão: "o aperfeiçoamento físico não depende de extravagâncias e exageros de ordem física e moral.. Pode e deve ser almejado e alcançado sem a quebra dos princípios de moralidade."[31]

O controle da sociedade dava-se também através da impressão dos valores patrióticos e morais cristãos durante as ritualizações cívico-religiosas, as visitas pastorais, os aconselhamentos dos párocos às famílias, os ordenamentos oficiais dos Bispos, a formação catequética, as aulas de religião, as celebrações eucarísticas, etc., que serviam como instrumentos reguladores do agir prático cotidiano. Identificar-se com estes padrões ou estereótipos comportamentais sugeria a redefinição dos traços singulares das culturas antagônicas à tradição

31. **O Apóstolo.** Florianópolis, 15 de março de 1943.

que se inventava. Daí ser expressiva acentuada interferência nas colônias estrangeiras.

> Parece-nos que ainda não se observa, na Paróquia, nem mesmo na sede, que é ao mesmo tempo do município, não sabemos por que motivo, o preceito de usar, pelo menos oficialmente, isto é, nas conferências, práticas, meditações, avisos, etc., a língua vernácula que é a portuguesa.[32]

Era preciso insurgir contra essas anomalias caóticas que impossibilitavam a edificação da nova ordem. Fazia-se mister restaurar os métodos e os elementos que formaram a personalidade e a mentalidade brasileira, não numa tentativa saudosista de voltar às origens, mas de reavivar as qualidades fundamentais da identidade brasileira que se buscavam naquele momento.

> Os elementos formativos são o europeu (português) e o índio, pelo método que se chamou católico. O método católico é o que se opõe ao método violento, que foi o inglês, e generalizado nos Estados Unidos; e ao mercantil, que foi o praticado pelos holandeses, durante o tempo da sua dominação no Brasil. Preferem-se os dois últimos ao primeiro? Mas, nesse caso, teríamos a supressão cruel e injusta, de toda uma raça, - e hoje poderíamos ser tudo, menos...um Brasil brasileiro. Pelo método católico, não só se não trucidaram ou inutilizaram os índios, senão que foram aproveitados, cristianizados e civilizados, constituindo no caldeamento, como diz Júlio Prestes, "a semeadura de uma raça que viria descobrir, balizar, dilatar, povoar e fazer a grandeza do Brasil". Depois, substituir por quem? O Huguenote francês não só não aproveitou à nossa civilização, senão que, em grande parte, se tornou selvagem, e quiçá mesmo, antropófago. O holandês, que foi o novo competidor, veio estabelecer no Brasil, segundo a afirmação de Southey uma "mera especulação comercial". No ponto de vista da civilização, não há, até hoje, nenhuma colônia, francesa ou holandesa, independente.[33]

32. SACHET, Celestino. Imigração Italiana no Sul do Estado. In: BESEN, José Artulino. **D. Joaquim Domingues de Oliveira.** Florianópolis: IOESC, 1979, p. 17.

33. OLIVEIRA, D. Joaquim Domingues de. **O Bom Combate.** Florianópolis: Artes Gráficas, 1927, p. 14 e 15.

Resgatava-se a figura do português e do índio como base fundamental da identidade brasileira, impingindo a outras etnias as reconhecidas vilanias causadoras dos males terrenos: uma versão católica de um nacionalismo arraigadamente xenófobo, contrário a qualquer tipo de dominação social, política ou econômica.

Ademais, o projeto educacional católico manifestava uma nova maneira de valorizar e medir o tempo; condicionado à realização da Pátria Nacional. O tempo deveria ser colocado à disposição da Pátria e medido conforme a resistência física de cada um. Daí se imprimir uma educação voltada para o corpo, aprimorando as potencialidades físicas e estimulando as expectativas de longevidade. Ou seja, ocupar o tempo de maneira saudável. A instrução nos preceitos ditados pela higiene e pela puericultura, remodelaria, dentro dos parâmetros da medicina social e da eugenia cristã, a raça brasileira. Forjava-se um tipo-ideal capaz de suplantar as incorreções morais e as imoderações do ambiente profano; um tipo-ideal, reconhecidamente, cristão, saudável, virtuoso e trabalhador, ou seja, *o cidadão católico*. Enquadrado nesta perspectiva, o sujeito era convocado a se comprometer com um novo empreendimento civilizatório.

> (...) No Brasil Colônia, no Brasil Império, no Brasil República, o lugar da Igreja Católica está marcado em destaque, como fator preponderante na formação espiritual da raça, e as suas doutrinas e ensinamentos constituem as bases da organização da família e da sociedade. Apesar de separados os campos de atuação do poder político e do poder espiritual, nunca entre eles houve choques de maior importância; respeitam-se e auxiliam-se. O Estado, deixando à Igreja ampla liberdade de pregação, assegura-lhe ambiente propício a expandir-se e a ampliar o seu domínio sobre as almas; os sacerdotes e missionários colaboram com o Estado, timbrando em ser bons cidadãos, obedientes à lei civil, compreendendo que sem ela - sem ordem e sem disciplina, portanto - os costumes se corrompem, o sentido da dignidade humana se apaga e toda a vida espiritual se estanca. Fazemos votos para que estas relações se estreitem (entre o Governo e a Igreja) certos de que a Pátria comum será a grande beneficiária. Trabalharemos sempre para defender a unidade da nossa fé

> religiosa, a santidade das gloriosas tradições da família brasileira, e o mais alto respeito e acatamento ao princípio de autoridade.[34]

O episcopado brasileiro viu no regime autoritário de Getúlio Vargas a defesa da civilização cristã e o fim das ameaças comunistas, chegando a se solidarizar com as práticas repressivas do Estado Novo. A nova Civilização que se projetava via na harmonia dos poderes e na adesão irrestrita de todos os membros do organismo a realização do bem comum e da justiça social. Edificava-se na prática regulamentadora da moral cristã uma sociedade de contornos modernos. O desenvolvimento industrial e as descobertas tecnológicas deveriam objetivar um ideal modernizador calcado num projeto educacional católico que orientaria as relações sociais e redefiniria um saber científico.

A pátria que se construía vinha embebida de um sonho de progresso, resignificado na base de uma ética cristã. O empenho pela realização pessoal deveria estar ligado diretamente à realização do corpo social. Por isso, era imprescindível uma moral de atitudes que veiculasse a necessidade da colaboração de todos em uma mesma direção e que garantisse a harmonia das relações. A honestidade, a austeridade de caráter, o pudor, os sentimentos de dignidade formavam esta linha de atitudes. Portanto, a construção de uma nova ordem exigiria o reconhecimento de uma autoridade, o sacrifício pela edificação da pátria, a "invenção" ou apropriação de um saber modernizador e a internalização de valores ético-cristãos capazes de reordenar as condutas sociais e de perspectivar um projeto nacional católico.

Enfim, o brasileiro se via em marcha, projetando um futuro previsível que só dependeria dele. Não haveria o que imitar, só criar. Era uma raça única, em construção. Daí a importância estratégica de interferir no espaço escolar. O ser brasileiro deveria se confundir com o ser católico. O trabalho, a honestidade, a família, a educação e a fé, eram as bases do edifício social brasileiro que começava a ser construído e gestado nas visões de futuro do discurso católico. A ordem moral

34. Discurso proferido por Getúlio Vargas no salão da Biblioteca do Palácio do Itamarati no Rio de Janeiro por ocasião da abertura do I Concílio Plenário Nacional. **O Apóstolo.** Florianópolis, 01 de agosto de 1939.

cristã seria responsável pelo autodomínio das paixões humanas e de um tipo-ideal identificado com as estruturas sociais; um sujeito homogeneizado, fabricado pela prática pedagógico-cristã, que ultrapassaria as letras e que se transformaria em realidade exterior.

Esse período de aliança entre Igreja e Estado possibilitou uma fase, sem dúvida nenhuma, de projeção das Instituições. Mas a Igreja Católica, com certeza, com seu colaboracionismo e com sua influência sobre a rede escolar pública e sobre os setores da própria política dominante, foi capaz de fomentar uma política nacionalista voltada a um ideal recristianizador da sociedade e à redefinição de um novo sujeito social.

O movimento de mulheres do noroeste paulista e os cruzamentos entre os ideários feminista e religioso (1970-1988)

Thatiane Ferreira de Assis (UFSC)

Introdução

Na década de 1970 se materializa um movimento organizado de mulheres na cidade de Andradina, no noroeste do estado de São Paulo, a partir das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e do surgimento de uma entidade católica denominada Instituto Administrativo Jesus Bom Pastor (IAJES), que influenciado pela Teologia da Libertação e em outras ações políticas, visava o apoio aos movimentos sociais da comunidade, com vistas à educação popular. As mulheres, cuja movimentação pode ser observada já em fins da década de 1960, passam a realizar um trabalho assistencial nos bairros periféricos da cidade com o propósito de minorar as necessidades dos moradores.

Ao longo das três décadas de sua trajetória de luta, as mulheres estabeleceram redes de contato com diferentes organizações espalhadas pelo país, das quais se destacam os movimentos ligados a ala progressista atuante no interior da Igreja Católica e os movimentos de mulheres e feministas, cujos ideários compuseram seus saberes e práticas. Pensar que o catolicismo e o feminismo se imbricam enquanto visões de mundo estruturantes de suas vivências e, por sua vez, formam a base comum das experiências que perpassam a vida dessas mulheres, implica questionarmos como ideários tão conflitantes poderiam cruzar-se em suas práticas.

Partindo das fontes alocadas no Núcleo de Documentação Histórica do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Três Lagoas (UFMS/CPTL), no acervo do Instituto Administrativo Jesus Bom Pastor (IAJES) pretende-se analisar como

as mudanças teológicas e a emergência feminista aliadas à circulação de ideias expressas no recebimento e na troca de materiais foram absorvidas, pautadas e usadas para a formação do corpo de saberes e práticas das mulheres do noroeste paulista.

Consideramos que a compreensão das experiências práticas dos ideários feminista e religioso através das memórias de mulheres periféricas possibilita descortinar os cruzamentos de pautas, as ideias e as redes de ação e de comunicação, assim como desvelar acervos marginais e fontes ainda pouco exploradas na pesquisa histórica. Desta forma, busca-se investigar, tendo em vista a categoria de gênero, a circulação de saberes feministas e religiosos a fim de refletir sobre a constituição de redes autônomas e o exercício não-institucional da religião, que compuseram o caráter complexo e multifacetado de mulheres colocadas à margem do processo histórico e da produção de conhecimento.

As mulheres e as redes de saberes e práticas

Em 1982, sob o título de "Caderno Mulher-Povo", as mulheres residentes na cidade de Andradina, estado de São Paulo, datilografaram um caderno a fim de descortinar a atuação feminina "no processo de organização das classes populares e de auto educação do povo" (Caderno Mulher-Povo, 1982, p. 1), ocorrido na cidade desde o princípio da década de 1970. Organizadas a partir das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e do apoio da entidade católica Instituto Administrativo Jesus Bom Pastor (IAJES), reivindicavam uma série de direitos, discutidos e observados cotidianamente no interior de suas casas, nos bairros, nos salões da igreja, e na ligação com outros grupos e organizações, tais como, movimentos feministas, Sociedades Amigas de Bairro (SABs), partidos políticos, CEBs entre outras. No registro, as razões para sua articulação foram descritas:

> Por que nós, mulheres, nos reunimos? Porque queremos conquistar nosso lugar, numa sociedade dividida, onde a mulher sempre tem sido colocada em condição de inferioridade. Nos reunimos, porque sabemos que hoje, - para transformar esta sociedade de opressores e oprimidos, é necessário que a mulher também abrace esta luta. Nos reunimos, porque precisa a mulher se conscientizar da realidade injusta, do sistema explorador, e somar suas forças na luta de libertação do povo todo. Nos reunimos, porque é necessário denunciar as injustiças, sobretudo as que são praticadas contra a mulher trabalhadora: boia fria, doméstica operária... Nos reunimos, porque somos nós que mais sentimos, em nossa cidade, os efeitos da situação de desemprego, pobreza, falta de água, de saneamento básico, de habitação digna, de creches, de lazer, de melhor atendimento de saúde... Nos reunimos, porque nós, mulheres de periferia, pobres, sabemos e queremos ajudar os mais pobres. Nos reunimos, porque também temos direitos à palavra, da qual o povo todo foi castrado. Pedimos a vocês – homens, companheiros – companheiros no amor e na luta, no sorriso e no sofrimento: vamos seguir juntos, lutando para uma sociedade mais justa e humana. A libertação deve chegar para todos, e não só para alguns! (Caderno Mulher-Povo, 1982, p. 15).

Está presente nas memórias das mulheres o fato de suas lutas se imbricarem a partir de suas vivências, posto que sua emergência se deu mediante o "entrecruzamento de experiências diversas e de sujeitos diversos em espaços sociais comuns de pobreza" (DE SOUZA, 2009, p. 290). Todavia, além de demandas como saúde, moradia e saneamento básico, aquelas cujas limitações se davam "por serem mulheres" também compõem o caráter multifacetado e complexo do movimento, ao evidenciar que suas reivindicações não ocorriam somente por recursos materiais, mas também em termos de mudanças de significados culturais.

As diferentes facetas e particularidades das mulheres residentes no interior paulista sugerem uma interligação com a conjuntura nacional existente em sua emergência e trajetória, haja vista as diversas mudanças institucionais, políticas e culturais vividas no Brasil a partir

da década de 1960. Fato é que, ao mesmo tempo que sua atuação foi justificada com base nas opressões sofridas pelas mulheres, considerando o (re)florescer feminista na década de 1970 no país, o alicerce de suas ações estava assentado na Bíblia, vista como aquilo que "está por detrás de todo o movimento" (Caderno Mulher-Povo, 1982, p. 12), em diálogo com as "novas formas de ser Igreja" possibilitadas a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965).

Junto das transformações políticas, culturais e institucionais que ocorriam no país, o movimento foi ganhando "corpo" e se estendeu por toda à cidade de Andradina. Em 1985, ainda que o número de participantes não tenha sido estimado, pois era variável e dependia do momento, cada bairro da cidade, num total de dez, possuía um grupo de mulheres que o representava, cujas principais atividades giravam em torno de reuniões, palestras, encontros, visitas e cursos sempre à luz do Evangelho. Os grupos também contavam com duas comissões organizativas que se reuniam mensalmente para avaliar e discutir suas lutas.

Ainda assim, as atividades desenvolvidas não bastaram na comunidade em que residiam. Mariana Esteves de Oliveira (2016) observa que o Movimento de Mulheres constituiu uma interpenetração para além dos grupos assessorados pelo IAJES, em uma integração com outros grupos de mulheres da região, que a partir de 1982, instituíram encontros abertos que possibilitassem "o conhecimento da realidade e das diversas lutas que as mulheres vêm desenvolvendo" (MRM, 1987, p. 1). A iniciativa, que também contou com uma coordenação firmada em 1984, foi denominada Movimento Regional de Mulheres (MRM), em que os grupos eram identificados por meio de seus municípios de origem, tais como Bauru, Lins, Birigui, Araçatuba, Andradina, Santo Anastácio, Fernandópolis, São José do Rio Preto, Ribeirão Preto, todos no estado de São Paulo, e Três Lagoas, no leste de Mato Grosso do Sul.

As dinâmicas empreendidas por estas mulheres fomentaram múltiplas redes de comunicação com vários movimentos dispersos pelo país, resultando numa grande quantidade de documentos remanescentes[1]. A diversidade do acervo documental advém do trânsito

1. Após o encerramento das atividades do IAJES, em 1996, os documentos foram resguardados

de saberes provindos de diferentes movimentos sociais, que influenciaram na introdução de diversas matrizes discursivas nas ações estabelecidas pelas mulheres do Noroeste Paulista. O que se observa são cruzamentos entre as demandas ou as privações no cotidiano e o sentido subjetivo dessas privações, que ressignificam as relações em pautas políticas comuns à diversas organizações, de maneira a formular identidades coletivas capazes de garantir a articulação de movimentos específicos numa rede de movimentos sociais (SCHERER-WARREN, 2008).

E, assim, as redes mantidas pelas mulheres compreendem uma ramificação com os movimentos da comunidade em que residiam, orientados pelas matrizes discursivas da Teologia da Libertação, e outra com movimentos congêneres de mulheres e organizações feministas, ainda que os ideários de ambos sejam marcados por conflitos e tensões. Analisar como ideários tão conflitantes poderiam cruzar-se nos saberes e práticas produzidos pelas mulheres do Noroeste Paulista abrange a necessidade de ir além das práticas institucionais, em um olhar voltado para as diversas formas vividas da identidade religiosa das mulheres, que incluem a resistência de muitas a determinadas práticas (VUOLA, 2015).

Considerando que, no exercício institucional, nas encíclicas e dogmas as mulheres são relegadas a uma posição secundária, seria no mundo da religiosidade popular ou religiosidade vivida que as mulheres ressignificam tais discursos, incorporando-os ou não, com base em suas especificidades de gênero, raça, classe e religião. De acordo com

em um galpão de beneficiamento de arroz utilizado anteriormente em projetos assistencialistas. Em 2006, sob camadas de poeira e deterioração, foram resgatados para somar os acervos do Núcleo de Documentação Histórica (NDH) a partir de um projeto desenvolvido por docentes e discentes do curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Três Lagoas (UFMS/CPTL). O *corpus* documental foi catalogado de maneira a preservar a ordem original realizada pela entidade que o produzira e, atualmente, se encontra distribuído em quatro arquivos de aço e 60 metros lineares de documentos em papel (jornais, revistas, manuscritos, impressos etc.), fotografias, slides, filmes e fitas de áudio. Em 2019, os documentos remanescentes de suas lutas e memórias foram digitalizados a partir do projeto "Mulheres de Luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985)", aprovado pela CAPES através do Edital n.12/2015 e coordenado por Cristina Scheibe Wolff diante da necessidade de compreender as especificidades da emergência dos feminismos e movimentos de mulheres no período ditatorial, com vistas à construção de narrativas plurais, descentralizadas e não dicotômicas. Para mais informações sobre o acervo consultar o site www.ndh.ufms.br

Maria José Rosado-Nunes (2015) tal pressuposto é fundamental diante das ambiguidades da religião: ao mesmo tempo que funciona como forças que contribuem para a subordinação das mulheres, em certas situações, atua como força inovadora, catalizadora de mudanças. Nas palavras da autora, "como fiéis, as mulheres podem se submeter ao poder disciplinar das religiões, mas podem, igualmente, por sua ação e seu pensamento, contribuir para sua mudança" (2015, p. 10).

Esse olhar sobre a religião evidencia o fato desta última ser dominada por homens na produção teórica e discursiva – ainda que as mulheres sejam majoritárias em seu desenvolvimento prático – como também na massiva polarização da religião na crítica feminista e nos estudos de gênero. A falta de diálogo entre feminismos e religião aponta, conforme Vuola (2015), para a incapacidade de perceber que os sujeitos na vida cotidiana, se de um lado, são moldados pela religião, de outro, também as moldam e as transformam. Sendo assim, "a religião é uma realidade que não se pode ignorar quando se pretende mudar e melhorar o modo de vida das mulheres" (RAGO, 2015, p. 66). Isso não significa aceitar seus pressupostos, pelo contrário, sugere analisá-los de maneira crítica.

Além disso, pensar a realidade concreta e vivida da religiosidade popular diante dos limites da participação nas instituições formais, significa visualizar a religião como uma experiência e não como instituição compreendendo que a fé escapa ao estritamente racional e tem (ou deveria ter) lugar para se expressar livremente (RAGO, 2015). Nesse sentido, a análise da participação de mulheres católicas não-consagradas em ações coletivas a partir da compreensão da religião como uma experiência vivida tem como norte os conflitos experimentados por elas em seu cotidiano, no mundo doméstico e do trabalho, no ato de militar e se relacionar, de maneira a compreender como a religião e seus aspectos androcêntricos tencionam o gênero e a atuação das religiosas.

No decorrer do século XX, o papel transformador da religião no Brasil e na América Latina passou a ser discutido no cotidiano dos fiéis e de religiosas e religiosos católicos. A cúpula progressista da Igreja Católica começou a se posicionar mais firmemente em torno

de injustiças sociais, econômicas e políticas que atingiam o país, processo que foi sistematizado a partir de apropriações dos documentos do Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 a 1965, e que estruturou o movimento da Teologia da Libertação, cuja "opção pelos pobres" forma o pilar de suas reflexões.

"A nova forma de ser Igreja"[2] assumida pelos adeptos da Teologia da Libertação tornou necessário o desenvolvimento de comunidades cristãs de base entre os pobres e fiéis de maneira a aproximar o clero católico da realidade dos cristãos. Sob a égide da Teologia da Libertação, a relação entre a ala progressista e os fiéis produzia e mantinha o ideário teológico progressista, no qual se reconhecia o papel transformador da religião, através da ação e denúncia dos problemas vividos no Brasil, ainda mais latentes com a intensa censura e repressão instauradas pela ditadura militar em 1964.

Paralelamente, o movimento feminista desponta no país a partir da década de 1960 no seio do regime civil-militar, por meio da bandeira "o pessoal é político" cuja metodologia estrutura-se através da troca de experiências entre as mulheres, de forma a caracterizar a opressão sofrida por elas no interior de suas casas como processos políticos, que necessitam de reflexões e soluções coletivas (COSTA, 2010).

Ainda que reapareça no Brasil com algumas características do feminismo internacional, esse movimento articula-se conforme o quadro conjuntural local, de acordo com as possibilidades existentes, na medida que a repressão e a censura massacravam as manifestações públicas, e tornavam ato de prudência o "não pôr a cabeça de fora" e até nas relações pessoais o "segurar a língua" (SINGER, 1980, p. 20). Desta forma, as mulheres organizaram-se especialmente em grupos de reflexão de caráter privado, que funcionavam através de convite ou indicação. As brasileiras exiladas também criaram seus próprios grupos, com maior visibilidade política externa, cujas vivências de suas integrantes compuseram as experiências de gênero desse Feminismo da Resistência (COSTA, 2005).

2. Sobre os princípios que embasavam o ideário discursivo da Teologia da Libertação consultar Lowy (2000).

Além das mulheres intelectualizadas, as de camadas populares também se organizavam. Em razão das diversas dificuldades enfrentadas colocavam-se contra o custo de vida, da falta de creches, de saneamento básico, entre outras reivindicações. Ainda que inseridas nessas décadas de contenção, as mulheres integraram diversas organizações e movimentos como pela anistia política, contra a carestia, nos clubes de mães, na luta armada e nos sindicatos. Desta forma, como nos lembra Constância Duarte (2019), o movimento feminista brasileiro teve marcas distintas em comparação a de outros países, em decorrência de sua conjuntura histórica que estabeleceu o posicionamento das mulheres contra a ditadura militar, e por seus direitos.

Em comemoração ao Ano Internacional da Mulher, os eventos patrocinados pela ONU em 1975 e a declaração da década da mulher (1975/1985) foram importantes acontecimentos para que as mulheres pudessem se articular publicamente. Esse feminismo que surge tem como marca seu caráter amplo e plural que buscava sua hegemonia dentro dos grupos populares de mulheres com intuito de "traduzir sua motivação original em proposições que sejam relevantes para a grande massa de mulheres desprivilegiadas, de modo a mobilizá-las contra a opressão de sexo e de classe" (SINGER, 1980, p. 119). Desta forma, apesar de nascido no interior das classes médias do país, o movimento conviveu com a pluralidade, não somente de suas integrantes, como também em suas bandeiras.

Observa-se, desta forma, uma intersecção entre os diferentes grupos de mulheres do país. Quanto às mulheres de movimentos populares, suas lutas caracterizavam-se a partir de suas experiências cotidianas com a pobreza e a miséria. Ao entrar nesses movimentos contra situações socioeconômicas percebidas cotidianamente em suas casas e na comunidade em que residiam, desenvolviam importantes gestos feministas, pelo simples fato de se mobilizarem diante das necessidades vivenciadas diariamente. Desta forma, como constata Céli Pinto (2003) utilizavam da condição de mãe, esposa e dona de casa para reivindicar saúde, creches, mais empregos e salários mais justos. E ao se aproximarem de mulheres que se entendiam como feministas, passavam a problematizar sua própria condição como mulher.

Foram nos encontros elaborados pelas mulheres do Noroeste Paulista junto do MRM que as discussões em torno das limitações vividas "por serem mulheres" se materializaram. Ainda que os encontros tenham discutido a ampliação de direitos civis e políticos, a opressão e a discriminação sofridas ou até questões ligadas aos direitos sexuais e reprodutivos, as mulheres não se autodenominavam como feministas. Em um trecho publicado no intitulado "Jornal dos Bairros" em março de 1988, uma das integrantes do MRM ao destacar a finalidade das ações e projetos por este desenvolvidos, afirma que "não se trata de um movimento feminista, o que pretendemos é discutir questões específicas relacionadas às mulheres, como a violência e a discriminação" (IAJES, 1988, p. 1). Apesar de direcionar suas lutas as questões tidas como feministas, nota-se uma clara tentativa de desvinculação com o termo. A justificativa de suas ações evidencia a presença do ideário feminista sob a práxis de um movimento que não se afirmava como tal.

Nesse sentido, compete entender o feminismo em sua amplitude e pluralidade, posto que sua constituição se dá como movimento social, pensamento, gesto e prática cotidiana. Se, conforme Oliveira (2007, p. 3), as mulheres do noroeste paulista construíram, gradativamente, um "corpo de ideias geradas entre as reflexões teológicas progressistas e as experiências vividas diante das condições de pobreza e de problemas sociais, com as quais se depararam", é também inegável a sensibilização com os feminismos no corpo de conhecimento construído por elas ao longo dos anos. Tendo em vista que a emergência feminista a partir da década de 1970 se relaciona ao contexto particular brasileiro de luta por democracia e melhores condições de vida, sua diversidade se conecta as mulheres do Noroeste Paulista que lutaram por necessidades básicas e por demandas como a condenação do assédio sexual, da violência doméstica, o direito ao corpo e a sexualidade.

Não obstante, o discurso teológico foi intensamente afetado pelas práticas e teorias feministas configuradas ao longo do século XX. Há que se destacar o protagonismo das mulheres na criação e recriação das reflexões teológicas por meio de experiências religiosas *gendradas* e plurais. Sendo assim, a vida religiosa das mulheres do No-

roeste Paulista se deu nos espaços cotidianos, no mundo do trabalho e no interior de suas casas, envolvendo diferentes dimensões de suas vivências e novas dinâmicas capazes de ultrapassar a dominação patriarcal existente no âmbito religioso.

Considerando as formas pelas quais as mulheres se apropriam da religião, faz-se necessário analisar as relações estabelecidas por elas, as ações e pensamentos que as proporcionam rupturas e espaços alternativos aos dos discursos e estruturas hegemônicas, mas que, por si só, se desenham de maneira sutil e controlada, mantendo uma desobediência contida e silenciosa à tradição religiosa.

Conclusão

A instauração da ditadura militar no Brasil nos anos de 1960 ocasionou a ascensão de um feminismo de resistência, ligado às políticas de esquerda, bem como, viabilizou o uso de instituições relacionadas a Igreja Católica como espaços de organização e proteção às práticas desenvolvidas por movimentos sociais. No trânsito de suas experiências históricas, as matrizes discursivas do movimento feminista e da Teologia da Libertação foram absorvidas e compreendidas de maneiras variadas pelas mulheres do Noroeste Paulista. Tais atravessamentos distintos pressupõem consensos e limitações no interior das lutas estabelecidas pelas mulheres, já que nem todas as suas conjecturas foram pautadas minunciosamente.

Reconhecendo a produção local a partir dos registros produzidos pelo IAJES, é perceptível que as diversas atas, cartas, convites e cadernos refletem sobre a circulação de saberes que viajaram entre vários movimentos sociais, tendo em vista que parte significativa dos documentos remanescentes não são de autoria própria, mas da rede de contato estabelecida pela entidade católica em todo o país. Esse processo resultou num percurso criativo e singular no que se refere as experiências políticas angariadas pelas mulheres do Noroeste Paulista, diante de fluxos de saberes que extrapolam fronteiras geográficas.

Nesse sentido, as ações desenvolvidas por essas mulheres permitem-nos aprofundar o olhar sobre determinados processos históricos, posto que tanto os feminismos como as ramificações da Igreja não são restritos aos grandes centros, sendo as mulheres do noroeste paulista um exemplo disso. Suas histórias de luta se aditam, especialmente, à emergência dos feminismos no Brasil e às mudanças teológicas, que as influenciam e por elas são influenciadas. Logo, questionar em que medidas os discursos religiosos e o feminismo contribuíram no processo pedagógico e contínuo da luta coletiva de mulheres periféricas, permite-nos desvelar uma visão rizomática, no sentido que a clivagem nos grandes centros urbanos negligencia o fato de que seus frutos podem ramificar-se em qualquer espaço. Evidencia, portanto, a ampliação das narrativas historiográficas, haja vista a utilização de fontes ainda pouco utilizadas na pesquisa histórica.

Referências

BRANT, Vinícius Caldeira. Da resistência aos movimentos sociais: a emergência das classes populares em São Paulo. In: SINGER, P., BRANDT, V. C. et alii. **São Paulo: o povo em movimento.** Petrópolis, Vozes, 1980.

COSTA, Ana Alice Alcântara. O feminismo brasileiro em tempos de Ditadura Militar. In: PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe. **Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul.** Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010, p. 174-190.

COSTA, Ana Alice Alcantara. **O movimento feminista no Brasil**: Dinâmicas de uma intervenção Política. Revista Gênero: Programa de Pós Graduação em Política Social da Universidade Federal Fluminense. 2005, p. 01-20.

DUARTE, Constância Lima. Feminismo: uma história a ser contada. In: ARRUDA, Angela ... [et al.]; organização Heloisa Buarque de Hollanda. **Pensamento feminista brasileiro**: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 25-47.

INSTITUTO ADMINISTRATIVO JESUS BOM PASTOR (IAJES). **Caderno Mulher-Povo.** Andradina: IAJES, 1982.

INSTITUTO ADMINISTRATIVO JESUS BOM PASTOR (IAJES). **Jornal dos Bairros.** Andradina: IAJES, 1988.

MOVIMENTO REGIONAL DE MULHERES (MRM). **Movimento Regional de Mulheres**: histórico e lutas. Lins, SP: MRM, 1987.

OLIVEIRA, Mariana Esteves de. **Lutar, anotar e lembrar:** Uma reflexão sobre a produção da memória dos movimentos populares e suas possibilidades de pesquisa. Anais do XXIV Simpósio Nacional de História da ANPUH. São Leopoldo: ANPUH, v. 01, p. 1-9, 2007.

OLIVEIRA, Mariana Esteves. **O grito abençoado da periferia:** movimentos populares entre a religião e a política no noroeste paulista. Curitiba: Editora CRV, 2016.

PINTO, Céli. **Uma história do feminismo no Brasil.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

SINGER, Paul. O feminino e o feminismo. In: SINGER, P., BRANDT, V. C. et alii. **São Paulo: o povo em movimento.** Petrópolis, Vozes, 1980.

SCHERER-WARREN, Ilse. **Redes de movimentos sociais na américa latina** - caminhos para uma política emancipatória? Cadernos do CRH (UFBA), v. 21, p. 505-517, 2008.

SOUZA, Rogério Luiz de. **Militância e engajamento católico diante dos processos de mudança político-social no Brasil (1945-1970).** História: Debates e Tendências. Vol. 9, nº 2, p. 288-298, 2009.

RAGO, Margareth. Comentários ao texto **"Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião" de Elina Vuola**. In: Maria José Rosado (Org). Gênero, feminismo e religião. Sobre um campo em constituição. 1ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, v., p.59- 70.

ROSADO-NUNES, Maria José. Introdução. **As complexas relações entre religião e gênero.** In: Maria José Rosado. (Org.). Gênero, feminismo e religião. Sobre um campo em constituição. 1ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, v., p. 07-18.

VUOLA, Eliana. **Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião.** In: Maria José Rosado. (Org.). Gênero, feminismo e religião. Sobre um campo em constituição. 1ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015, v., p. 39-58.

Indicações intessecionais para a análise das igrejas inclusivas brasileiras[1]

Alisson Soledade (UFSC/CAPES)
Rogério Klaumann (UFSC/CNPq)

Introdução

Em 1971 a revista *Veja* publicou uma reportagem sobre a existência de uma polêmica comunidade cristã americana que afirmava ser equivocada a concepção de condenação de homossexuais. Intitulada de "A alegre fraternidade", na matéria era discorrida as tentativas do Reverendo, e declaradamente gay, Troy Perry de criar a *Metropolitan Community Church* - doravante Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM)[2] -, de divulgar a realização de cultos e propagar a mensagem de que não havia inconformidade entre a fé cristã e a homossexualidade[3], bem como relatava o crescimento do número de frequentadores nos salões da nova igreja. Além disso, noticiava a *Veja,* a atuação de Perry e de sua Igreja havia incentivado os homossexuais religiosos a lutarem por igualdade dentro das igrejas tradicionais norte-americanas. Ainda no mesmo ano foi publicada na revista a reportagem "Os alegres revoltosos" que discorria sobre o aumento do número de casamentos entre homossexuais realizados em igrejas cristãs e associava esse novo

1. Texto publicado originalmente nos anais da XXV Semana de História da FURB. Aqui foram acrescentadas fontes sobre as primeiras menções às igrejas inclusivas no Brasil e considerações sobre a capacidade da interseccionalidade subsidiar e aprofundar novas compreensões para o fenômeno religioso.

2. Na reportagem o nome da instituição foi traduzido e é apresentado como Igreja da Comunidade Metropolitana. Com a fundação da primeira igreja conveniada à denominação americana em 2002, a sigla ICM consolidou-se como a marca dessa vertente cristã no Brasil.

3. É importante destacar que no texto o termo utilizado é homossexualismo (sic). No entanto, reconhecendo as posições políticas e os saberes produzidos pelas dissidências sexuais e de gênero, não utilizaremos os enunciados considerados ultrajantes e que expressam a história de discriminações e violência sofridas por esses grupos.

fenômeno com as lutas do Movimento de Liberação Homossexual em um contexto pós-Stonewall[4].

Os textos publicados na revista *Veja* na década 1970[5] são os primeiros vestígios de um novo movimento religioso que viria a ganhar relevo no Brasil apenas na última década do século XX e nas duas primeiras décadas do século XXI através da constituição e consolidação de igrejas, entidades religiosas e grupos de leigos ocupados em propor espaços de acolhimento e discursos de inclusão das dissidências sexuais e de gênero.

O surgimento de igrejas inclusivas é um fênomeno que tem aumentado no continente americano desde a década de 1960 quando a *Metropolitan Comunity Church* (MCC) foi fundada nos Estados Unidos (LIMA, 2013; MARANHÃO F°, 2015, 2016b; MUSSKOPF, 2008; WEISS DE JESUS, 2012). Segundo Musskopf, propostas de instituições e comunidades com viés inclusivo têm se propagado pela América Latina desde a década de 1980, mas com "caracteristicas particulares em cada lugar e período em que surgem e se desenvolvem, eles representam uma tentativa de conciliar orientações sexuais e identidades de gênero fora do padrão heterocêntrico com a experiência de fé" (2008, p. 170). Assim, enquanto a primeira igreja inclusiva mexicana foi criada em 1980 e o primeiro culto realizado por um grupo cristão assumidamente gay na Argentina em 1987 (MUSSKOPF, 2008), no Brasil as propostas inclusivas surgiram apenas na década de 1990 no bojo dos debates sobre a relação entre a homossexualidade e as religiões no Centro Acadêmico de Estudos Homoeróticos da USP que teve como resultado a criação, em 1997, da Comunidade Cristã Gay (CCG). Esta comunidade se tornou responsável pela primeira ordenação de pastores homossexuais no país (NATIVIDADE, 2008).

4. Falar sobre Stonewall e o problema dessa análise por causa do tempo

5. Em 1970 **A Veja** publicou o texto "A nudez no altar", na qual apresentava a Igreja da Nudez criada na Inglaterra pelo Reverendo anglicano Donald Sheriff e discutia como o cenário religioso estava sendo alterado. Foi ao articular as novas comunidades religiosas cristãs voltadas para públicos específicos que a ICM foi citada como uma igreja quase exclusivamente homossexual, fazendo parte, desta maneira, desses novos movimentos religiosos. No entanto, a ICM é apenas mencionada e situada nesse processo. Assim, o artigo de 1971 possivelmente foi o primeiro texto publicado no país focado em discutir as igrejas fundadas por dissidentes sexuais. A ALEGRE Fraternidade. Veja, São Paulo, n. 136, 14 maio 1971.

De acordo com Luiz Gustavo de Oliveira (2017), o enunciado igreja inclusiva é uma categoria política de identificação em confronto com as igrejas exclusivas, tradicionais, ou seja, aquelas que não aceitam a presença de LGBT's. Por outro lado, é necessário destacar que o termo inclusivo também serviu como estratégia discursiva para não serem identificados enquanto igrejas gays. Assim, segundo Moisés Neto (2013) e Fátima Weiss de Jesus (2012), outras comunidades inclusivas como a Igreja da Comunidade Contemporânea e a Igreja da Comunidade Metropolitana têm se preocupado com esse tipo de demarcação. Deste modo, como apontou André Sidnei Musskopf, existe uma preferência em "definir-se como organizações "inclusivas", no sentido de que estão abertas a todas as pessoas, especialmente àquelas que se sentem "excluídas" de outros espaços" (2008, p. 168).

Com o acentuado crescimento do número de Igrejas Inclusivas no Brasil desde o ínicio dos anos 2000 e, na sua esteira, uma gama de pesquisas têm sido realizadas nas universidades brasileiras para analisar esse fênomeno. Comunidade inclusiva ou *igreja inclusiva "é o termo êmico, usado no campo estudado, para as igrejas que 'acolhem' pessoas LGBT's. O termo, no entanto, é amplo e comporta uma complexidade de usos e interpretações" (WEISS DE JESUS, 2012, p. 65). Diante disso, pesquisadores e pesquisadoras dos mais variados campos do conhecimento, como a sociologia, a antropologia, a história e a teologia, têm se debruçado sobre a constituição de uma teologia inclusiva e suas transições teológicas, acerca das narrativas compostas pelas lideranças religiosas, sobre as vivências religiosas nessas igrejas,* mas discutindo, sobretudo, a relação entre cristianismo, gênero e sexualidades.

A complexidade da inserção das igrejas inclusivas no campo religioso brasileiro tem causado divergências nas abordagens sobre a experiência religiosa cristã dessas igrejas e suas posturas diante da inclusão das dissidências sexuais nas suas fileiras. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é discutir como a literatura produzida no meio acadêmico acerca dessas igrejas tem se fundamentado na dualidade normatização-subversão para analisar essas experiências inclusivas e, assim, sugerir pontos de fuga desse modelo epistêmico a partir de uma perspectiva interseccional. Para analisar o dualismo normatiza-

ção-subversão, são avaliadas as abordagens de Marcelo Natividade (2010), Bárbara Silva (2018) e Luiz Gustavo de Oliveira (2017). Com efeito, a crítica interseccional dessas abordagens é realizadaa a partir das indicações de Kimberlee Creenshaw (2002).

Identificando perspectivas

"Alcançar os perdidos, acolher os excluídos e rejeitados, pregando e ensinando a Palavra de Deus, para que vivam de uma maneira ética e moral, sem perder a identidade cristã" *(COCISBAHIA, 2017)*. É desta maneira que a Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS) enuncia a sua "missão" no seu *website*, enquanto a Igreja Cristã Contemporânea (ICC) descreve sua missão como "levar o amor de Deus a todos sem preconceitos" (ICC, 2018) e a Cidade Refúgio manifesta que é "praticar e conduzir todos, sem distinção, ao evangelho testemunhado e ensinado por Deus" (CIDADE REFÚGIO, 2018).

Inclusão é um dos enunciados que vem servindo de suporte ao discurso de acolhimento em comunidades cristãs inclusivas e para a sua propagação no Brasil nas duas últimas décadas. Diversos veículos de comunicação[6] têm se ocupado de noticiar o surgimento e crescimento dessas comunidades que possuem como objetivo a inclusão e acolhimento de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e transgêneros a partir de uma perspectiva de "reconhecimento" da diversidade humana e sem, supostamente, a reiteração dos discursos condenatórios que se tornaram característicos das igrejas cristãs ditas convencionais[7]. Contudo, inclusão é um vocábulo amplo

6. Em 2014, a Folha de São Paulo noticiou que membros da Igreja Cristã Contemporânea fizeram performances artísticas na Parada da Diversidade de São Paulo. O El País publicou uma reportagem, em 2016, sobre o acolhimento de pessoas trans e uma entrevista com o antropólogo Marcelo Natividade sobre o nascimento das Igrejas Evangélicas Inclusivas. Rodrigo Bertolotto apresentou uma longa reportagem interativa, no canal semanal TAB do UOL , sobre as Igrejas Inclusivas, religião e política no Brasil em 2018, mas já havia produzido matérias sobre o acolhimento de LGBT's em igrejas inclusivas desde 2012. Já o Jornal O Globo e o portal G1 vem noticiando o surgimento e crescimento de comunidades cristãs inclusivas desde 2013.

7. Na descrição realizada pelo Pastor Luciano Santana (2019), da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador, as igrejas convencionais seriam todas as igrejas cristãs, independente da doutrina, que não possuem uma perspectiva de inclusão ao não aceitarem LGBT's nas suas fileiras ou que aceitam com a condição de negação da sua sexualidade.

e disperso, causador de instabilidades na delimitação do seu espaço de atuação, mas capaz de produzir rachaduras na estrutura justamente pela sua volatidade. A dificuldade em delimitá-lo e o jogo político engendrado no binômio inclusão-exclusão torna o discurso inclusivo, enunciado por pastores e membros das comunidades cristãs inclusivas, um complexo fenômeno costurado por teias doutrinárias e políticas em diálogo com os desafios **colocados nas últimas décadas pelas feministas e pelos movimentos LGBT's.**

Ao se debruçar sobre como o discurso inclusivo se apresenta na Comunidade Família Cristã Athos, Bárbara Silva (2018) defende que existem estratégias argumentativas no modo como esse discurso vem sendo enunciando pelas lideranças religiosas. Tendo como suporte teórico a chamada Análise Argumentativa do Discurso, ela elenca os enunciados que criam um *ethos* de credibilidade do Pastor Alexandre Feitosa[8] na contestação das falas de lideranças evangélicas tradicionais e das interpretações bíblicas convencionais. Com efeito, a categoria *ethos* na Análise Argumentativa do Discurso é compreendida como a imagem do fiador do discurso que "por meio de sua fala, confere a si próprio, uma identidade compatível com o mundo que ele deverá construir em seu enunciado" (MAINGUENEAU, 2004, p. 99), contudo esta imagem não se produz a partir da exposição de características autoelogiosas, mas mediante a exposição de enunciados que conferem credibilidade ao seu projeto argumentativo. Assim, segundo Ruth Amossy:

> Todo ato de tomar a palavra implica a construção de uma imagem de si. Para tanto, não é necessário que o locutor faça seu autorretrato, detalhe suas qualidades nem mesmo que fale explicitamente de si. Seu estilo, suas competências linguísticas e enciclopédicas, suas crenças implícitas são suficientes para construir uma representação de sua pessoa (AMOSSY, 2014, p. 9).

Silva aponta, nesse sentido, que a utilização de verbos no imperativo, a constituição de um contradiscurso com a caracterização da

8. Alexandre Feitosa é pastor da Comunidade Athos, escritor de inúmeros livros que versam sobre a relação entre cristianismo e homossexualidade. Seus textos têm servido como suporte para estudos da chamada teologia inclusiva em diversas igrejas no Brasil, sobretudo as pentecostais.

chamada interpretação tradicional que considera a homossexualidade pecado enquanto mito e a utilização do vocábulo verdade para desenvolver suas argumentações acerca da "condição natural da diversidade sexual humana" foram modos de produção da credibilidade do enunciador. Outro quesito apontado por Bárbara Silva é a maneira reiterada pela qual o método histórico crítico é exposto como um dos pilares de sustentação do discurso inclusivo, pois "a apresentação desse método pode contribuir para a credibilidade ao conferir ao discurso certo caráter de racionalidade, de método científico, tentando apagar, já de antemão, possíveis pensamentos de interlocutores que relacionassem o discurso inclusivo a uma interpretação puramente subjetiva e sem sentido" (SILVA, 2018, p. 53).

A reflexão realizada por Bárbara Silva acerca dos usos da Análise Argumentativa do Discurso para compreender o discurso de inclusão em Igrejas Inclusivas é profícua na sua possibilidade de esmiuçar o trânsito do discurso inclusivo entre formações discursivas e por apresentar os modos como os enunciados produzem a credibilidade do fiador desse discurso. Todavia, deixa escapar a pluralidade existente e as disputas internas que o compõem. Enquanto algumas igrejas se baseiam nos quesitos apontados por ela na constituição da credibilidade, como a relação entre saber/poder na ordem do conhecimento teológico em diálogo com os movimentos sociais; outras se aproximam da linguagem normativa acerca das sexualidades. Essa pluralidade pode ser percebida na produção de livros, nas entrevistas e nas próprias descrições das igrejas em seus *websites.* A conclusão preliminar de Bárbara Silva é de que a possibilidade dessas igrejas se contraporem à bancada evangélica estava na própria tradição protestante, pois "as igrejas evangélicas detêm maior liberdade para suas várias denominações, já que seu poder não está centralizado nas mãos de um único líder" (2018, p. 57). Assim, defende que essas igrejas apresentavam uma resistência aos ditames dos grupos evangélicos hegemônicos, subvertendo as suas perspectivas acerca da sexualidade a partir das estratégias discursivas.

Apesar da reiteração do "chamado de deus" para explicitar a missão dessas igrejas, nem todas apresentam as mesmas perspecti-

vas de inclusão e da relação entre homossexualidade e religião cristã. Grupos pentecostais e neopentecostais como a Igreja Cristã Contemporânea, a Cidade Refúgio e a Comunidade Cristã Nova Esperança evocam a inclusão de LGBT's nas suas fileiras e nos cargos eclesiásticos, contudo a inclusão nesses espaços é defendida como uma aproximação das normatividades acerca das sexualidades e de gênero. Essa é a concepção de Marcelo Natividade (2010) ao analisar as diferenças de abordagem entre a Igreja Cristã Contemporânea e Igreja da Comunidade Metropolitana.

A exposição de um vocabulário pentecostal com a incorporação de teologia da batalha espiritual e da noção de cura, bem como a defesa da discrição e de comportamentos adequados aos cristãos gays compõem a forma como a inclusão é percebida nesses espaços. A batalha espiritual é utilizada como maneira de explicitar as disputas existentes na vida dos fiéis, assim, existiria a necessidade de cuidado de si e de controle dos comportamentos para "fugir das tentações do mundo". A ideia de cura, por outro lado, está relacionada com as experiências de exclusão e de violências sofridas em decorrência das discriminações. A presença nas igrejas serviria, desta maneira, como cura para as feridas espirituais causadas pela homofobia.

Deste modo, de acordo com Marcelo Natividade (2010), grupos inclusivos compõem uma das formas de lutas de homossexuais contra estigmas sociais produzidos em relação à sua orientação sexual, mas que no caso da Igreja Contemporânea isso se desenvolvia de modo a apagar as diferenças e a defender uma inclusão pautada nos princípios bíblicos e no modelo hegemônico de vida cristã. Assim, segundo Natividade, na ICC a incorporação da linguagem pentecostal que preconiza a presença do Espírito Santo relegou a teologia inclusiva e a militância contra homofobia à um lugar secundário de atuação. Em contraposição a essa postura, ele considera a perspectiva de inclusão que dá sustentação a atuação da Igreja da Comunidade Metropolitana[9] (ICM) uma forma não normativa e combativa da homofobia na sociedade e no campo religioso evangélico:

9. A ICM é uma comunidade cristã inclusiva que faz parte da Fraternidade Universal das Igrejas das Comunidades Metropolitanas (FUICM). Fundada pelo Reverendo Troy Perry em 1968 nos

> Igreja Inclusiva é aquela que inclui as pessoas humanas na comunidade de fé cristã e as inclui também nas estruturas sociais de seu tempo, denunciando, através do seu chamado profético, as estruturas proféticas injustas da sociedade. A Igreja Inclusiva sempre se coloca ao lado dos excluídos/oprimidos, contra os opressores. A Igreja Inclusiva questiona a norma se ela é usada para a exclusão de pessoas humanas. No nosso caso, questionamos a heteronormatividade da nossa sociedade, pois ela exclui os que não são heterossexuais (RETAMERO apud MARANHÃO F°, 2015, p. 18).

O questionamento da heteronormatividade é uma das bases da radical inclusão da ICM. Percebida na descrição que o Reverendo Márcio Retamero realiza sobre as Igrejas Inclusivas, ela articula fé e militância de modo a não reiterar as regulações normativas encontradas nas igrejas tradicionais e nas igrejas inclusivas que apresentam um *ethos* comedido em relação aos comportamentos e às orientações sexuais não-normativas. Conforme Eduardo Meinberg Maranhão Filho, três elementos caracterizam a identidade da ICM, "a *inclusão radical* a todas as pessoas [...]; a ICM como *Igreja dos Direitos Humanos*; e, como consequências das anteriores, as confluências entre religião/política/sexualidade/gênero" (2015, p. 19, grifos do autor).

Deste modo, de acordo com Natividade (2010, p. 107): "em algumas ocasiões, líderes religiosos ligados a diferentes comunidades dessa denominação buscaram ressaltar que o que os diferenciava de outras congregações era o fato de serem teólogos e acadêmicos progressistas". Natividade segue, assim, o dualismo subversão-normatização ao identificar as posturas institucionais da ICC e da ICM em relação às sexualidades dissidentes. Nesse quesito, as indicações de Bárbara Silva são necessárias para perceber como a perspectiva de radical inclusão presente no discurso que circula a ICM se sustenta na

Estados Unidos ela é reconhecida como a primeira igreja inclusiva e hoje possui presença em 42 países. No Brasil, possui afiliadas em 6 estados. A comparação realizada por Marcelo Natividade em seu texto é feita a partir de entrevistas e etnografia nas ICM's de São Paulo e do Rio de Janeiro. Um dos pontos indicados por Natividade é que a Igreja Cristã Contemporânea nasceu do cisma na primeira ICM brasileira. O cisma teria sido causado por divergências entre a postura militante da ICM e a pentecostal de pastores que faziam parte da ICM e que posteriormente fundaram a ICC.

evocação do saber teológico que legitima suas conclusões acerca da relação entre o sagrado e a sexualidade e pela postura crítica em defesa dos grupos oprimidos a partir da comparação com as atuações de Jesus Cristo com os Direitos Humanos. A noção de progresso utilizada como produção de uma imagem de si acaba por, simultaneamente, produzir a imagem do seu oposto. Então, mediante indicação da análise argumentativa do discurso, a produção de um *ethos* progressista promove a demarcação das outras igrejas enquanto conservadoras.

A partir de uma proposta comparativa, Luiz Oliveira coteja a ICM[10] e a Cidade Refúgio em diversos aspectos para compreender as aproximações e distanciamentos entre elas a partir das supostas discordâncias de ambas acerca das "interpretações cosmológicas da vida religiosa e das experiências sexuais e de gênero" (OLIVEIRA, 2017, p. 12). Segundo ele, a Cidade Refúgio se caracteriza como "uma comunidade religiosa pentecostal (com valorização dos chamados dons espirituais, tais como as "línguas estranhas"), com forte presença de elementos do neopentecostalismo, com adesão à teologia da prosperidade "(OLIVEIRA, 2017, p. 12-13), além de apresentar "uma alta rigidez discursiva em relação à moral sexual e aos costumes de seus membros" (idem, ibidem), enquanto a ICM se posiciona como "uma igreja de traços protestantes históricos tradicionais, mesclada com elementos litúrgicos do catolicismo romano, e cujo discurso em relação à moral sexual e aos costumes de seus membros é aparentemente "liberal" e tolerante." (2017, p. 13).

De acordo com Oliveira, existem diferenças entre elas, mas também muitas aproximações. A partir do abordado por ele, a própria questão da adesão doutrinária parece ser semelhante e indica um caminho interessante a ser pensado sobre as igrejas inclusivas. Enquanto a CR navega entre as correntes pentecostais e neopentecostais, mas se afirma retoricamente como neopentecostal, a ICM nega qualquer adesão doutrinária, contudo os ritos seguem padrões dos protestantes. Em relação à sexualidade, Oliveira indica que na ICM também existe

10. Importante destacar que o autor investigou a sede da Igreja da Comunidade Metropolitana em São Paulo.

certa vigilância e controle dos membros. De maneira implícita, as lideranças da ICM-SP intervêm nas afetividades dos membros.

Deste modo, Luiz Oliveira tenta superar o dualismo subversão-normatização ao analisar duas instituições que são recorrentemente apresentadas como opostas em relação ao discurso de inclusão e das posturas de controle das sexualidades. Todavia, sua conclusão chegou ao mesmo ponto das abordagens de Silva e Natividade com uma única diferença. Enquanto Silva aponta as igrejas inclusivas como um aspecto insurgente e Natividade aponta as diferenças entre instituições, Oliveira apresenta as aproximações entre ambas a partir da ideia de que na ICM também existe controle das sexualidades. Assim, sua conclusão sinaliza para as contradições existentes nas igrejas inclusivas ditas subversivas mesmo quando elas apresentam um discurso de radical inclusão.

As três abordagens aqui discutidas seguem o modelo dual e, nesse sentido, não identificam as complexas relações cruzadas as quais as membresias das igrejas inclusivas estavam engendradas. O dualismo subversão-normatização e seus derivados não são capazes de indicar as compósitas, fluídas e diversas experiências que compõem a experiência religiosa dos cristãos inclusivos. A sexualidade não é um aspecto que pode ser analisado à parte das relações de gênero e de raça. É nesse quesito que a interseccionalidade (*CRENSHAW, 2002)* se torna uma tarefa eficaz para a compreensão das opressões cruzadas e da complexidade dos trânsitos sociais desses sujeitos.

A proposta de Kimberlé Crenshaw partiu da compreensão de que o reconhecimento dos direitos humanos para as mulheres estava fundamentado nos direitos universais e estes eram baseados nas experiências de homens. Assim, os direitos humanos universais não davam conta de aspectos particulares das discriminações e das violências de gênero. A interseccionalidade foi pensada, então, como metodologia para reconhecer discriminações e subordinações cruzadas de gênero e de raça que não poderiam ser vistas a partir da separação entre esses e outros fluxos de poder. Assim, a interseccionalidade ajudaria na compreensão das violências provocadas nesses cruzamentos como crimes contra os direitos humanos.

Kimberlé Crenshaw apontou também os problemas da superinclusão e da subinclusão das diferenças entre as mulheres nas agendas globais de combate as discriminações de gênero. Situações em que grupos específicos são maiores afetados por causa de vulnerabilidades compostas, como raça, regionalidade e classe foram incluídas como problemas das mulheres sem realizar o debate necessário sobre o cruzamento desses fluxos de poder na construção das vulnerabilidades, tornando as propostas de superação dos problemas inócuos. Por outro lado, opressões sofridas por mulheres em diversas partes do globo não são reconhecidas como violências de gênero por ser primariamente compreendido como racial, regional ou religioso, dificultando, desta maneira, o reconhecimento do gênero como estruturante e operacionalizador desigual dessas opressões.

Desta forma, a perspectiva interseccional agrega tanto um reconhecimento do cruzamento de vários eixos do poder na constituição das hierarquias, das opressões e das discriminações como uma metodologia de verificação destas intersecções. Segundo Crenshaw:

> O desenvolvimento da conscientização quanto à dimensão interseccional desses problemas poderia ser encorajado pela adoção de uma política de 'fazer outras perguntas', uma metodologia proposta pela teórica feminista Mari Matsuda. Conforme Matsuda sugere, muitas vezes uma condição pode ser identificada, por exemplo, como produto óbvio do racismo, porém, mais poderia ser revelado se, como rotina, fossem colocadas as seguintes perguntas: "Onde está o sexismo nisso? Qual a sua dimensão de classe? Onde está o heterossexismo?". E a fim de ampliar ainda mais tais questionamentos, poder-se-ia perguntar: "De que forma esse problema é matizado pelo regionalismo? Pelas consequências históricas do colonialismo?" (2002, p. 183).

A política de fazer outras perguntas é capaz de mudar o eixo das questões que veem norteando os trabalhos sobre as igrejas inclusivas no Brasil. Ao invés de refletir a partir do dualismo subversão-normatização, a interseccionalidade instrumentaliza e evidencia a pluralidade de experiências que esse dualismo não é capaz de identificar. Nenhum

dos trabalhos analisados discutiu a diversidade racial dentro das fileiras das igrejas. As relações de gênero são rapidamente apontadas com a afirmação recorrente de que os homens são a maior parte dos fiéis dessas igrejas. A sexualidade não é um aspecto que pode ser analisado fora do cruzamento com esses outros marcadores sociais da diferença, ela é produzida, experienciada e significada na sua composição com a negritude, branquitude, masculinidade e feminilidade. Definir as experiências dos cristãos e das cristãs inclusivas a partir unicamente da sexualidade acaba por reafirmar a universalidade de alguns sujeitos, principalmente os brancos, tendo como consequência a reiteração dos modelos de humanidade pensados na modernidade europeia.

Nesse sentido, a noção de inclusão apontada por Ney Andrade, ex-pastor da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador (COCIS), evidencia a pluralidade dos sujeitos atravessados e produzidos por vulnerabilidades compostas, aspecto apagado pelas abordagens dualistas:

> A nossa noção de inclusão não é só em relação à questão da sexualidade. Tem a ver com a questão da mulher negra, do ser mulher, da mulher negra, gorda, surdo-mudo (sic), cego, cadeirante... as pessoas que são excluídas das igrejas, excluídas até mesmo de posição: pastora, diaconisa, liderança, a gente quer trazer pra incluir. Todos vão ter a possibilidade de ser o que quiserem ser (ANDRADE, Salvador-BA, 12 set. 2017).

A análise sobre as diferentes perspectivas de inclusão enunciadas por agentes religiosos ocupados em acolher as dissidências sexuais pode ser aprofundada pela interseccionalidade também pelo destaque dado à relação entre as desigualdades no campo religiosos a partir da consideração do fator raça nas disputas religiosas, ou seja, a ferramenta analítica tem a capacidade de indicar as contradições entre agentes religiosos que se autodenominam inclusivos por acolherem as dissidências sexuais, mas que reproduzem violências simbólicas contra praticantes de outras religiões e se posicionam contra a construção do diálogo interreligioso, apontando, desta forma, os limites da noção de inclusão para além do debate da sexualidade.

Considerações finais

O número de igrejas inclusivas vem se acentuando desde o início dos anos 2000. Esse crescimento vem sendo atravessado por tentativas de articulações entre elas na busca de maior visibilidade e de luta por reconhecimento religioso, jurídico e político. Nesse sentido, igrejas inclusivas de diversas partes do país buscaram construir um conselho de igrejas que pudesse representa-las. O resultado disso foi a criação do Conselho das Igrejas Cristãs Inclusivas do Brasil (CONIIBRASIL) para representar os desejos e direitos dessas comunidades. Esse novo momento das igrejas inclusivas está conectado com o crescimento desse fenômeno no campo religioso e, para compreendê-lo, é necessário o devido cuidado com a complexidade que o fundamenta. O CONIIBRASIL ainda é um conselho restrito a poucas igrejas. A não participação de igrejas inclusivas como a Igreja da Comunidade Contemporânea, Igreja da Comunidade Metropolitana e Cidade Refúgio no conselho é provocativa para os estudiosos do fenômeno inclusivo. As disputas no mercado religioso estão fundamentadas apenas na relação entre a norma cristã e a compreensão das sexualidades desviantes? A própria experiência das dissidências sexuais enquanto fiéis e membros pode ser compreendida unicamente a partir da dimensão da sexualidade? Até que ponto o dualismo é eficaz para a compreensão da experiência religiosa das dissidências sexuais no campo religioso cristão?

É nesse sentido que se torna necessário reavaliar os debates acerca das igrejas inclusivas de modo a superar a dualidade subversão-normatização na busca de sua melhor compreensão. As reflexões suscitadas no meio acadêmico permanecem pautadas na dicotomização dessas experiências ao destacarem os conflitos, disputas e negociações dessas instituições com as normas sexuais. No entanto, os trabalhos apresentados aqui carecem de maior acuidade no que diz respeito à complexidade que é a vivência religiosa, suas disputas internas e externas, bem como essas experiências não possuem um significado universalizado baseado unicamente na sexualidade, ainda que esta seja o pilar central do movimento inclusivo.

Portanto, a interseccionalidade pode ser esta ferramenta capaz de retirar do altar a universalidade do masculino e branco como modelo de investigação desse fenômeno ao suscitar os diferentes efeitos das desigualdades perante a diversidade dos sujeitos, por indicar novos aspectos que fundamentam as disputas, cisões e negociações entre igrejas e outras religiões, assim como as plurais experiências religiosas dos fiéis.

Referências

A ALEGRE Fraternidade. **Veja**, São Paulo, n. 136, 14 maio 1971, p. 49.

AMOSSY, R (Org.**). Imagens de si no discurso**: A construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2014.

ANDRADE, Ney. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.

BERTOLOTTO, Rodrigo. Gays e Religião. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/gays-e-religiao/>. [2018] Acesso em: 12 dez. 2018.

BESSA, Indiara. Igreja para o público LGBT+ discute religião sem preconceito no AM. Disponpivel em: <<https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/igreja-para-publico-lgbt-discute-religiao-sem-preconceito-no-am.ghtml>>. [2017] Acesso em 10 jan. 2019

Cidade Refúgio. Missão, visão e valores. Disponível em: <http://cidadederefugio.com.br/>. [2018] Acesso em 14 jan. 2018.

COCISBAHIA. Quem somos. Disponível em: <http://cocisbahia.wixsite.com/cocis/quem-somos>. Acesso em: 02 jul. 2017.

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo Negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, Manaus, n. 01, p. 01-19, Jan-Jun, 2017.

EL PAÍS. Igrejas Inclusivas nascem da intenção de repensar a tradição religiosa: Antropólogo, Marcelo Natividade fala sobre a origem histórica das congregações inclusivas. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/29/politica/1469820936_254948.html>. [2016] Acesso em: 12 dez. 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, vol. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

FOLHA UOL. Fiéis gays de igreja evangélica fazem culto no centro de SP. Disponível em: <https://guia.folha.uol.com.br/passeios/2014/05/1448814-fieis-gays-de-igreja-evangelica-fazem-culto-no-centro-de-sp.shtml>. [2016] Acesso em: 12 dez. 2018.

GABRIEL, Luiz. 'Deus combina com qualquer um', diz pastora de igreja que acolhe LGBTs. Disponível em: <<http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2016/07/sob-criticas-igrejas-inclusivas-do-df-acolhem-lgbts-excluidos.html>>. [2016] Acesso em: 05. Jan 2019.

G1. Cristãos gays de Alagoas se reúnem em igreja inclusiva em busca de Deus. Disponível em: <<http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2013/06/cristaos-gays-de-alagoas-se-reunem-em-igreja-inclusiva-em-busca-de-deus.html>>. [2013] Acesso em: 05. Jan 2019

Igreja Cristã Contemporânea. Missão, visão e valores. Disponível em: <http://igrejacontemporanea.com.br/missao-visao-e-valores/>. [2018] Acesso em 14 jan. 2018.

JORNAL DO COMÉRCIO. Igreja Inclusiva acolhe população evangélica LGBT no Recife. Disponível em: <<https://vivabem.uol.com.br/videos/?id=igreja-inclusiva-acolhe-populacao-evangelica-lgbt-no-recife-04020E9C396CD8816326>>. [2016] Acesso em: 17. Dez 2018.

LEONI, Fabiola. Superando preconceito pastor evangélico é também Drag Queen. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/superando-preconceito-pastor-evangelico-tambem-drag-queen-12522426>>. [2014] Acesso em 10 jan. 2019

LIMA, Carlos Chagas Vilela. **A verdade (des)construída: a inserção da homossexualidade na Comunidade Cristã Nova Esperança, em Natal**' 15/04/2013 113 f. Mestrado em Antropologia social. Instituição de Ensino: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de textos de comunicação**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2004.

MARANHÃO FILHO, Teologia queer e cristrans: Transições teológicas na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). **Mandrágora**, v.22. n. 2, p. 149-193, 2016b.

_____, "Uma Igreja dos Direitos Humanos" onde "promíscuo é o indivíduo que faz mais sexo que o invejoso e inveja é pecado": Notas sobre a identidade religiosa da Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM). **Mandrágora**, SBC, v.21. n. 2, p. 5-37, 2015.

MARQUES, Leonardo. Ser LGBT e cristão é possível? Pastor gay diz que é, apesar do preconceito. Disponível em: <<https://noticias.bol.uol.com.br/ultimas noticias/entretenimento/2018/07/12/ser-lgbt-e-cristao-e-possivel-pastor-gay-diz-que-e-apesar-do-preconceito.htm>>. [2018] Acesso em: 17. Dez 2018.

MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas** *: itinerários para uma teologia queer no Brasil Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2008.*

NATIVIDADE, M. T. **Deus me aceita como sou?** *A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ, 2008*

_____, Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 30 (2): 90-121, 2010.

NETO, Moises Costa. **A Cruz Fora do Armário: Caminhos Para uma (Homo)Sexualidade Santificada.'** 26/07/2013 188 f. Doutorado em SOCIOLOGIA. Instituição de Ensino: Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

OLIVEIRA, André De. A igreja é trans porque Jesus nunca disse nada contra elas. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/15/politica/1468609991_896571.html>. [2016] Acesso em: 12 dez. 2018.

OLIVEIRA, Luiz Gustavo Silva de. **"O senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay"**: etnografando duas igrejas inclusivas de São Paulo. 118 f. Mestrado em Ciências Sociais. Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

OS ALEGRES revoltosos. **Veja**, São Paulo, n. 158, set. 1971, p. 61-62.

SILVA, Bárbara. O discurso de inclusão: uma análise argumentativa do discurso religioso de uma igreja inclusiva. **Revista Tabuleiro de Letras**, Salvador, Vol: 12, n° 01, 2018.

UOL. Desafiando preconceito, cresce o número de Igrejas Inclusivas no Brasil. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/bbc/2012/04/27/desafiando-preconceito-cresce-numero-de-igrejas-inclusivas-no-brasil.htm>>. [2012] Acesso em: 17. Dez. 2018.

WEISS DE JESUS, Fátima. **Unindo a cruz e o arco-irís: Vivência Religiosa, Homossexualidade e Trânsitos de Gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo.** 01/06/2012 302 f. Doutorado em Antropologia Social. Instituição de Ensino: Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

Notas sobre uma prática de pesquisa: o Movimento Céu na Terra como objeto e alguns desafios e possibilidades para o estudo dos fenômenos religiosos no tempo presente

Ana Carolina Machado (UDESC)

O texto se constitui como um relato de experiência sobre a produção da minha dissertação de mestrado. O trabalho, cujo título é ***Movimento Céu na Terra: práticas e experiências religiosas nos espaços públicos e seus desdobramentos no tempo presente (2016-2022)***, foi desenvolvido entre os anos de 2020 e o primeiro semestre de 2022, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa (UFSC), sob a orientação do professor doutor Rogério Luiz Klaumann de Souza.[1] Discorro sobre o processo em que a pesquisa foi gestada e executada, compartilhando algumas das questões sobre as quais me debrucei, e comento alguns desafios e possibilidades que se apresentam. De igual modo, aponto algumas das limitações e lacunas que a pesquisa demonstra, situando o trabalho como um estudo de caráter exploratório, que por tratar de um movimento ainda em andamento no cenário religioso brasileiro, se dedicou sobre uma história a acontecer. Nesse sentido, comento, a partir da minha experiência de pesquisa, caminhos para abordar os fenômenos religiosos no tempo presente.

Comentários sobre uma prática de pesquisa

1. A pesquisa foi realizada junto à linha de pesquisa Histórias Entrecruzadas de Subjetividades, Gênero e Poder. Entre as preocupações dos estudos que se inserem nessa linha, "Abordam-se as múltiplas vivências da religião, a partir de um enfoque que privilegia os contextos culturais e as relações de poder a eles inerentes, relacionando-os com o debate em torno da produção e apropriação de subjetividades". Disponível em: Histórias entrecruzadas de subjetividades, gênero e poder – Programa de Pós-Graduação em História (ufsc.br). Acesso: 28 jun. 2022.

Céu na Terra é um movimento evangélico que ocorre em Águas Claras (DF) desde o início do ano de 2016 e que continua em andamento no cenário religioso brasileiro, em que centenas de jovens se reúnem, semanalmente, em uma praça, para o que chamei de "culto a céu aberto". Nesses encontros ocorrem pregações bíblicas, práticas de louvores, e outras experiências recorrentes em universos pentecostais como, por exemplo, conversões, curas e batismo no Espírito Santo. A figura do Espírito Santo, a busca por um avivamento espiritual e a pregação do evangelho são centrais nesse movimento, e caracterizam sua identidade.

Tive conhecimento da existência do movimento em 2017, quando eu realizava outra pesquisa em uma igreja evangélica, e desde então, comecei a acompanhá-lo pela internet, através do seu perfil no Instagram[2] e seu canal no YouTube.[3] Na época, o movimento tinha cerca de um ano de existência, e ao me deparar com os conteúdos que eram compartilhados nessas plataformas digitais, algo me chamou a atenção. Tratava-se de um movimento que, em um curto período de tempo, conseguiu reunir centenas de jovens no espaço urbano. As fotos, os vídeos e os discursos inscritos em seus espaços digitais, criados após alguns meses que o movimento havia começado, apontavam um percurso que o movimento havia feito entre 2016 e 2017, e como seu público foi aumentando. Ele havia iniciado a partir da iniciativa de um jovem de vinte e poucos anos, João Paulo Dias[4], que juntou um pequeno grupo de amigos e começou a, semanalmente, clamar por um avivamento espiritual e a evangelizar na estação de metrô Arniqueiras, em Águas Claras (DF). O aumento do público demandou um novo lugar, e até se instalarem definitivamente na praça da Companhia de Saneamento Ambiental do Distrito Federal (CAESB), local em que as reuniões acontecem desde meados de 2017, os ajuntamentos também ocorreram em outra praça, a Praça Tiziu, popularmente conhecida como "Praça do Elefante".

2. Disponível em: Céu Na Terra Movement (@ceunaterramovement) • Fotos e vídeos do Instagram. Acesso: 18 jul.2022.

3. Disponível em: (692) Céu na Terra Movement - YouTube. Acesso: 18 jul. 2022.

4. João Paulo é o líder sênior do Movimento Céu na Terra. Perfil do Instagram disponível em: João Paulo Dias (@joaopauloz_) • Fotos e vídeos do Instagram. Acesso: 27 ago. 2022.

Não eram reuniões esporádicas, não se tratava de uma aglomeração momentânea. Definitivamente não foi uma "febre" passageira. O que começou a acontecer no espaço urbano de Águas Claras (DF) foi um fenômeno religioso, cujo caráter é essencialmente público. Um movimento semanal, que ia ganhando forma aumentando seu público a cada semana. Falo isso porque é recorrente vermos manifestações e expressões religiosas no espaço público citadino como shows, caminhadas, jornadas, procissões, rodas de violão com louvores, práticas evangelísticas etc. Entretanto, na maioria das vezes, tratam-se de manifestações que ocorrem vez ou outra, mas que não são fixas. O Céu na Terra possui uma outra característica. Ele se consolidou e há seis anos ele existe. As imagens a seguir, disponíveis no Instagram do movimento, são registros desses encontros, e apontam a quantidade de jovens que se reúnem naquele lugar no objetivo de ter uma experiência com o sagrado. Jovens que ali construíram o seu altar. O seu lugar de adoração, de refúgio, de sociabilidade.

Fonte: Instagram do Movimento Céu na Terra.[5]

5. Disponível em: Céu Na Terra Movement (@ceunaterramovement) • Fotos e vídeos do Instagram. Acesso: 26 ago. 2022.

Fonte: Instagram do Movimento Céu na Terra.[6]

Essas imagens são de reuniões que ocorreram recentemente, mais especificamente no primeiro semestre de 2022. Decidi trazê-las aqui como ilustração mesmo, para que o leitor possa ter conhecimento do que se trata, uma vez que em palavras, às vezes se torna difícil materializar o que queremos dizer. Meu interesse em estudar o Céu na Terra foi justamente esse caráter urbano e público. Nas ciências humanas que estudam o fenômeno religioso tais como a antropologia, a sociologia e a própria história, o debate acerca das dimensões dos fenômenos religiosos nos espaços públicos tem sido um dos principais eixos de discussão nos últimos anos. De várias formas as manifestações religiosas invadem a cena pública, construindo novos formatos que extrapolam as paredes das igrejas e de outras instituições religiosas de caráter mais tradicionais, e o Céu na Terra se insere nessa seara. Por isso, ao me deparar com os conteúdos de suas redes sociais, me surgiu a ideia de que seria interessante analisar as apropriações do espaço urbano para as práticas e experiências religiosas desse movimento. Ou seja, como ele irrompe nesse espaço, como intervém, como transforma a paisagem urbana. Como temporaliza a cidade, como a vivência, como a experimenta.

Dessa forma, fotos, vídeos e discursos dispostos nas plataformas digitais do movimento que até então eram apenas isso mesmo,

6. Disponível em: Céu Na Terra Movement (@ceunaterramovement) • Fotos e vídeos do Instagram. Acesso: 26 ago. 2022.

acabaram por se tornar fontes para a minha pesquisa no momento em que olhei para esses conteúdos com esse olhar problemático. Mas, apenas uma ideia. Fui então pesquisar se já havia alguma pesquisa sobre esse movimento em algum dos campos anteriormente citados, que se debruçam sobre os fenômenos religiosos, e para a justificativa da originalidade da proposta, o Céu na Terra era algo a ser explorado ainda.[7] Aproveitando a deixa, no objetivo de construir uma análise histórica sobre o movimento, o projeto que submeti para o processo seletivo de mestrado na UFSC, no ano de 2019, tinha como problema central e inicial abordar as apropriações do espaço urbano pelo movimento, restringindo-se, portanto, na análise mais circunscrita entre religião e espaço urbano. Até então, a internet era vista apenas como a plataforma das fontes para a pesquisa, a partir da qual eu analisaria fotos, comentários, legendas, vídeos, etc, e não como um espaço de análise da atuação e construção da visualidade do movimento. Em outras palavras, o espaço midiático da internet não era contemplado naquele projeto inicial como uma das dimensões de atuação e presença do movimento no espaço público, não fazia parte dos problemas da pesquisa, nem de meus objetivos mais específicos.

Contudo, é importante ressaltar que um projeto de pesquisa deve ser encarado como isso mesmo, um projeto. Meu projeto inicial de pesquisa sofreu muitas alterações na medida em que fui me familiarizando com essas fontes e com a dinâmica do movimento através de suas redes sociais, percebendo que sua atuação e trajetória não poderiam ser analisadas levando em conta somente o espaço urbano, mas que também era necessário explorar a dimensão midiática ao analisar o movimento no espaço público. Esse foco precisava ser explorado, sobretudo, porque o movimento não possui um templo ou igreja, tampouco se caracteriza como um braço paraeclesiástico de alguma denominação religiosa específica. O ciberespaço e o espaço urbano são seus

7. O único trabalho que tomou o movimento como objeto é da área da Comunicação Social com habilitação no campo da publicidade e propaganda, que abordou a comunicação de movimentos cristãos analisando os perfis do Movimento Céu na Terra e do Movimento JesusCopy nas redes sociais. Ver: SILVA, Yago Henrique Feitosa da. Comunicação dos movimentos cristãos nas redes sociais: Análise dos perfis dos movimentos "Céu na terra movement" e "Jesuscopy" no Facebook e Instagram. (Trabalho de Conclusão de Curso). Faculdade de Tecnologia e Ciências Sociais Aplicadas – UniCEUB, Brasília, 2018.

únicos espaços institucionais. De igual modo, ao acompanhar sua movimentação nas plataformas digitais, ao longo do mestrado passei a considerar outros espaços em que o movimento se fez presente como, por exemplo, o espaço político legislativo e como foi se desdobrando para além de Águas Claras (DF).

Outra guinada que a pesquisa teve, durante o percurso, foi a desconstrução da minha hipótese inicial. Num primeiro momento, eu gostaria de analisar o Céu na Terra como um movimento no espaço público que deveria ser analisado como inserido no processo de desinstitucionalização da religião, que é bastante característico da contemporaneidade (HERVIEU-LÉGER, 2015). Eu defendia essa ideia pelo fato de o movimento não ser vinculado a nenhuma instituição religiosa/igreja e por acontecer na cena pública, de forma autônoma, e ser construído por jovens. Nesse cenário, o Céu na Terra parecia se inserir nas categorias dos desigrejados ou dos religiosos sem religião, abordadas por pesquisadores/as que têm pensado as experiências religiosas da juventude brasileira no tempo presente, experiências essas que não são vinculadas a denominações e a instituições. Nesse ínterim, destaco as reflexões da antropóloga Regina Novaes (2012, 2018). Entretanto, enquanto a pesquisa ia sendo gestada, diversos aspectos demonstraram que, na verdade, o Movimento Céu na Terra inicialmente poderia até ter começado de forma desinstitucionalizada, mas que sua trajetória apontava uma nova forma de institucionalização do fenômeno religioso na cena pública, e essa "sacada", a meu ver, foi uma das maiores contribuições da minha pesquisa.

Essa mudança de olhar devo ao meu orientador, Rogério, que sempre me deixou muito à vontade para escolher os caminhos pelos quais eu queria analisar esse objeto, me dando autonomia e confiando no meu processo de tornar-me pesquisadora. Mas, seus apontamentos certeiros, foram essenciais para o resultado final do meu trabalho. Rogério me dizia: tens certeza de que ele é desinstitucinalizado? As ferramentas digitais, os usos do Instagram e do Youtube não são parte de sua forma específica de se institucionalizar no espaço público, já que eles não possuem um templo? E os outros elementos que vão o caracterizando? e o carisma do líder? Weberiano que é, Rogério me dizia,

parece haver uma rotinização do carisma, uma burocratização nesse movimento. As contribuições da banca de qualificação, composta pela professora Karina Kosicki Bellotti (UFPR) e pelo professor Emerson José Sena da Silveira (UFJF), também foram essenciais para que eu refletisse sobre essa questão da institucionalização do movimento, e para repensar muitas outras questões que até aquele momento ainda não estavam bem claras para mim. A atenção para com relação a atuação do Céu na Terra no espaço midiático foi melhor construída depois da qualificação, a partir da leitura atenta e cuidadosa da banca, que apontou a necessidade de adensar esse debate, que naquele texto de qualificação ainda era incipiente.

Dessa forma, busquei demonstrar como o Movimento Céu na Terra alçou um ambíguo e paradoxal processo de institucionalização no espaço público, através de alguns elementos: por ter surgido em torno de um líder carismático e se consolidado, ao longo do tempo, em torno de um corpo de líderes e a formação de ministérios, configurando uma hierarquia eclesiástica. Pela incorporação das mídias digitais em sua estrutura organizacional. Pela adoção de medidas burocráticas e racionalizadas em sua dinâmica, a partir das quais o movimento se inseriu numa lógica mercadológica, cobrando serviços e utilizando-se do marketing religioso, fator que corroborou para a sua inserção no interior do campo religioso brasileiro. Por fim, por conta da apropriação, demarcação e construção de uma territorialidade própria no espaço urbano, e devido à construção de um sistema de ensino de capacitação missionária e evangelística, a Escola 2414.[8] Minha análise constatou, desse modo, que se trata de um movimento que em um curto período de tempo, evidenciou um processo de rotinização do carisma, legitimando-se e constituindo-se como dominação carismática e como instituição (WEBER, 1982, SELL, 2018).

Nesse sentido, a pesquisa teve como objetivo geral a análise da trajetória e do processo de institucionalização do Movimento Céu na Terra, buscando compreender suas práticas, experiências e atuação no

8. Disponível em: Escola 2414 – Céu na Terra Movement (ceunaterramovement.com). Acesso: 30 ago. 2022.

espaço público[9] em três dimensões, o espaço urbano, o espaço midiático e o espaço político legislativo. São espaços em que o movimento atuou e transitou, dentro do recorte temporal 2006-2022, e que foram compreendidos, no trabalho, como espaços sagrados, simbólicos e de poder, por conta de sua intervenção e presença. Preocupada também com a dimensão que o movimento tomou durante esse período, a pesquisa tratou dos seus desdobramentos no tempo presente, analisando a forma como o Céu na Terra se projetou para além de seu local de origem, realizando reuniões e encontros em outras cidades do país, ganhando uma dimensão ampla por conta da internet, e também pelo evangelismo e missionarismo transnacional que passou a realizar. Defendi, desse modo, o argumento de que de um micro movimento, o Céu na Terra se tornou um macro fenômeno.

Ao analisar a presença do movimento no espaço político, na ocasião em que ele recebeu uma homenagem na Câmara dos Deputados[10], em 2018, por parte de alguns políticos que compõem a bancada evangélica, busquei demonstrar como a análise da trajetória do Céu na Terra permite problematizar um contexto em que a interface entre religião e política, no Brasil, foi e tem sido muito forte, sobretudo em se tratando dos evangélicos. Dessa forma, busquei discorrer sobre o papel que os evangélicos desempenharam nas transformações políticas que o país atravessou na última década, na medida em que a direita religiosa evangélica ascendeu, na cena pública, com uma força talvez ainda não vista na história política brasileira. Em diálogo com a bibliografia especializada, oriunda de campos como a sociologia, a

9. O espaço público foi compreendido como um espaço ampliado que converge muitas dimensões, estratos e sujeitos. Essa interpretação compreende que o espaço público se constitui como uma ampla arena na qual evidenciam-se "velhas e novas contradições, disputas entre variados atores, surgimento de novas demandas e de múltiplos centros de negociação de interesses" (NOVAES, 2012, p.20). Trata-se de uma interpretação próxima à noção habermasiana de espaço público, que segundo Camurça, Silveira e Andrade Junior (2020, p. 982), é entendido "como o lugar além do privado onde ocorrem às relações sociais e os embates discursivos, controvérsias visando se obter legitimidade social (HABERMAS, 2003)". Desse modo, o espaço público é um espaço heterogêneo e polissêmico no qual se projetam relações de poder e construção de subjetividades múltiplas, que indicam as muitas formas com que os sujeitos experimentam o tempo e o espaço.

10. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=95KLDsQCkns&t=70s&ab_channel=C%C3%A9unaTerraMovement. Acesso: 30 ago. 2022.

ciência política e a antropologia, por exemplo, problematizei como essa força evangélica acabou por colocar em questão não somente o caráter ambíguo da laicidade brasileira, que sempre foi controversa (CAMURÇA 2020; CAMURÇA, SILVEIRA, ANDRADE JUNIOR, 2020), mas também como, nos últimos anos, projetou uma maré conservadora que acabou trazendo o fundamentalismo ao poder (BURITY, 2018; ALMEIDA, 2018).

Na medida em que o Céu na Terra foi homenageado por políticos evangélicos que argumentaram que o movimento tem desempenhado um papel complementar ao do Estado na construção de uma nação com altos valores cristãos, e uma nação em que o seu Deus deve ser o senhor, abordei a maneira como o movimento vai pegando onda nessa maré conservadora protagonizada pela direita evangélica. Dessa forma, para além da análise do movimento em si, me preocupei em problematizar o contexto recente de confessionalização dos espaços políticos constitucionalmente laicos (CAMURÇA, 2020; CAMURÇA, SILVEIRA, ANDRADE JUNIOR, 2020), marcado pelo ativismo político evangélico (CARRANZA, GUADALUPE, 2020). Nesse sentido, uma das grandes contribuições do estudo, foi demonstrar o que o objeto em questão tem a dizer sobre a sociedade e o contexto em que ele está inserido, um contexto no qual os evangélicos têm adentrado cada vez mais nos espaços políticos para levantar sua bandeira, seus princípios e suas mensagens.

Lembro que no dia em que eu estava escrevendo as considerações finais do texto, após finalizar essa discussão da relação entre religião e política e essa inflexão dos evangélicos na cena pública nos últimos anos, eu estava rolando o feed do meu Instagram e me deparei com uma publicação do perfil da revista Carta Capital. A publicação tratava de um momento em que, numa homenagem referente ao dia das mães, deste ano, Michelle Bolsonaro, esposa de Jair Messias Bolsonaro, atual presidente do Brasil, havia realizado uma espécie de culto na Câmara dos Deputados. Nessa ocasião, ajoelhada e em oração, Michelle pedia para que houvesse um "avivamento" nos três pode-

res brasileiros, para que Deus curasse a nação, enquanto os presentes acompanhavam o ato com aleluias.[11]

Esse acontecimento, assim como outros como a homenagem que o Céu na Terra recebeu no mesmo espaço de poder político, evidenciam essa confessionalização do Estado brasileiro cada vez mais latente, e como os discursos religiosos têm colocado em questão a laicidade no Brasil. Desse modo, argumentei, na dissertação, que é quase impossível analisar fenômenos da última década sem levar em consideração esses aspectos, uma vez que parece que tais elementos parecem compor um certo "espírito da época", em se tratando do Brasil.

Dos desafios e das possibilidades...

Minha pesquisa foi desafiadora pelo fato de que busquei construir uma análise histórica sobre um objeto que como apontei anteriormente, ainda não havia ganhado atenção das ciências humanas que se debruçam sobre a análise dos fenômenos religiosos. Se por um lado esse fator serviu como justificativa para a relevância e originalidade do estudo, por outro lado, o trabalho foi árduo por não haver nenhum estudo anterior sobre o objeto, que pudesse me auxiliar. Havia "tudo"para ser feito. Essa inexistência permitiu, conforme abordei na pesquisa, a execução de um trabalho que considero como de "pontapé", ou seja, um estudo inicial sobre um objeto que possui muitas vias de abordagem. O estudo pode ser considerado, por isso, de caráter ainda exploratório, que evidencia muitos aspectos do referido movimento, mas que, ao mesmo tempo, deixa em aberto diversas lacunas que somente serão preenchidas, na medida em que outras pesquisas futuras venham lançar sobre elas um olhar mais atento e denso. Ou mesmo que venham aprofundar questões que foram por mim trabalhadas, mas devido às limitações de uma dissertação, não puderam ser melhor aprofundadas ou problematizadas.

11. Disponível em: CartaCapital no Instagram: "PRIMEIRA-DAMA □□ Michelle Bolsonaro rezou, chorou e clamou pela 'cura da nação' durante culto promovido pela Frente Parlamentar Evangélica…". Acesso: 30 ago. 2022.

Pesquisar um objeto que ainda está se desenrolando não é tarefa nada fácil. O Céu na Terra, como fenômeno que ainda está acontecendo, foi analisado na perspectiva da História do Tempo Presente, que entre outras questões, se dedica em abordar processos que ainda não estão encerrados, por isso, trata-se da análise de um tempo ainda vivido (LOHN, 2019). Outra característica que faz com que esse objeto seja abordado através dos pressupostos da História do Tempo Presente, é porque trata-se de um movimento cujos protagonistas e testemunhas estão vivas, intervindo no curso do tempo com suas ações. A existência de testemunhas vivas, segundo autores como Delacroix (2018) e Ferreira (2018), é uma das principais singularidades deste campo. Trabalhei com a noção de História Imediata por conta do recorte temporal de existência do objeto (2012-2016). Uma noção que segundo Chauveau e Tétard (1999), é fluída e possibilita analisar objetos muito recentes que acabaram de acontecer, ou seja, que ocorreram a algumas horas, meses ou anos, ou que ainda não se findaram, e cujos desdobramentos ainda estão por acontecer.

Entretanto, embora o recorte temporal seja de um presente recente e imediato, dado que ele diz respeito ao vibrato de um inacabado (RIOUX, 1999), a análise buscou operacionalizar o presente na sua densidade temporal, levando em conta, portanto, as maneiras com que o movimento se relaciona com o passado e com o futuro para dotar de sentidos sua experiência no presente. Ou seja, considerando que passados e que futuros são equacionados em seus discursos e ações. O movimento busca, através de suas práticas, (re)atualizar determinados passados que compõem o universo pentecostal, e com isso, busca uma identidade temporal com outros movimentos avivalistas que ocorreram ao longo da história. De igual modo, o presente é operado visando um futuro prometido e esperado, um futuro desfrutado na eternidade. Para tanto, o Céu na Terra trabalha no sentido de promover uma salvação em massa, buscando evangelizar o máximo de pessoas, crendo que estão protagonizando os últimos tempos, antes da volta de Cristo. Por isso, trata-se de um movimento de características carismáticas, pentecostais e messiânico milenaristas.

Por se tratar de um movimento em andamento e cujos sujeitos estão vivos, além de utilizar os conteúdos digitais dispostos nas redes sociais e plataformas virtuais do movimento, inicialmente, eu havia pensado na possibilidade de me dirigir até o Distrito Federal e então participar, presencialmente, de uma ou mais reuniões do Céu na Terra, e, quem sabe até conversar com alguns dos líderes e participantes nessa oportunidade. Com isso eu poderia perceber aspectos que as fontes digitais não me permitiram. Aspectos que escapam aos registros das redes sociais, nas quais encontramos conteúdos que são produzidos pela liderança do movimento e que, portanto, carregam as intencionalidades do movimento se construir e se projetar na cena pública digital. Ao construir uma visualidade no espaço midiático, o movimento seleciona, filtra e certamente enfatiza ou exclui muitas coisas que acontecem nas reuniões presenciais. Desse modo, estar lá e ter a oportunidade de conversar com os participantes permitiria ter um olhar mais ampliado, um olhar que não fosse filtrado pela liderança. Em outras palavras, me permitiria, caso os participantes aceitassem conversar e compartilhar suas experiências, compreender como eles as significam, para além do que é postado no Instagram e no Youtube, pois os conteúdos postados pela liderança, visam a legitimidade do movimento, operando numa lógica de resultados, de crescimento e os depoimentos de participantes e frequentadores foi um elemento central nesse processo.

A possibilidade de ir até Brasília, entretanto, não passou de uma ideia, uma vez que a pesquisa foi atravessada pela pandemia do COVID–19. A situação pandêmica implicou no cancelamento das atividades presenciais do Céu na Terra, entre os anos de 2020 e 2022, com pausas e retornos, de modo que sua atuação aconteceu, nesse período, em grande medida, nas plataformas digitais. Por outro lado, a possibilidade de utilizar esses conteúdos digitais coube perfeitamente para o cenário, visto que eu poderia acessar as fontes do mesmo modo, ou seja, a pandemia não interferiu no meu acesso às fontes da pesquisa. No fim das contas, trabalhar com essa tipologia documental foi a melhor coisa que eu poderia ter feito. Falo isso porque durante a pandemia, diversos colegas que faziam suas pesquisas de mestrado

e doutorado tiveram o percurso do trabalho interrompido devido o fechamento de arquivos, ou a impossibilidade da produção e acesso às suas fontes. Aqueles que se utilizaram do método da história oral, por exemplo, nem sempre conseguiram realizar as entrevistas pela internet, e foi e ainda continua sendo, em certa medida, inviável o contato físico por conta da pandemia.[12] Esses fatores, entre outros, alteraram toda uma agenda de pesquisas, não somente na área da história, mas em muitos outros campos de saber. No meu caso, felizmente, a pesquisa não foi afetada, e a utilização das fontes digitais permitiu que o cronograma da execução da dissertação não fosse alterado.

A grande questão foi recortar esse material digital, uma vez que a todo momento estavam sendo postadas novas publicações, seja no Instagram, seja no YouTube, e esse é um dos principais desafios que os historiadores enfrentam quando se colocam a trabalhar com objetos que ainda estão acontecendo. Como selecionar? o que é mais importante? são perguntas que pairam, quando estamos diante de uma enxurrada de postagens, comentários, vídeos e fotos. Trabalhei com as noções da História Digital e com os estudos que trabalham com a relação entre religião e mídia para analisar essas fontes e para tratar delas metodologicamente. A captura de telas foi um recurso bastante utilizado para salvar e arquivar esses conteúdos, um recurso comentado e sugerido por Almeida (2011), haja vista que na internet os conteúdos são bastante voláteis, e podem ser apagados a qualquer momento pelos grupos que gerenciam suas contas.

Mas como não pude ir até as reuniões, eu considerei também os comentários de participantes e seguidores nas publicações do Instagram e do Youtube, de modo a interpretar como o carisma do movimento ia sendo legitimado através desses testemunhos, e também para compreender como eram compartilhadas essas experiências. Então, essa possibilidade de trabalhar com a internet, que é uma das princi-

12. Foi e continua sendo porque ainda não se pode afirmar que a pandemia "acabou", mesmo que a maioria da população brasileira e mundial tenha sido vacinada com pelo menos mais de duas doses. Artigos científicos, dissertações e teses certamente abordarão ou já tem o feito, sobre os impactos da pandemia na produção das pesquisas, no que diz respeito às metodologias e o acesso às fontes. Se não compartilhando as maneiras com que esses pesquisadores/as lidaram com a situação, ao menos relatando de que forma suas pesquisas foram atravessadas, interrompidas, atrasadas e modificadas por conta desse cenário pandêmico e suas implicações.

pais tipologias documentais para quem tem o século XXI como recorte temporal, foi o que viabilizou a minha pesquisa, sobretudo porque essa pesquisa foi realizada de forma remota do começo ao fim. Ela faz parte da remessa de teses e dissertações que nasceram em um momento que o mundo se virtualizou e se digitalizou como nunca. A internet e suas ferramentas foram, nesses últimos dois anos, nosso grande "*modus operandi*". Por isso, trabalhar com fontes digitais foi uma das grandes possibilidades de ser da historiografia nesse contexto.

Das considerações...

Considero que apesar de suas limitações, a pesquisa deu conta de, minimamente, compreender a dinâmica de institucionalização do Céu na Terra e da experiência vivida em Águas Claras (DF) desde 2016, evidenciando como essa parcela da juventude tem interferido junto à sociedade, como têm ocupado e ressignificados os espaços em que transita, e como têm experimentado o tempo. Contudo, como meu orientador mencionou na banca de defesa, trata-se de um objeto ainda em andamento, e na medida em que apresentei a pesquisa, ela já se tornou datada. O Céu na Terra continua a acontecer, ele pode se modificar, pode mudar suas perspectivas, seus posicionamentos, seu formato. Lembro que quando eu estava concluindo a pesquisa, já havia tanta coisa nas redes sociais do movimento acontecendo que eu nem sequer mencionei. Enfim, não dá pra fazer tudo, não é necessário, tampouco produtivo. Recortes e escolhas. Eis os desafios de nosso *métier*. Diante desses recortes, das muitas lacunas que essas escolhas levantam e principalmente por analisar um objeto que ainda está se desenrolando diante de nós, minha dissertação trata de uma História do Tempo Presente, e por isso, é constituída de moradas provisórias (BÉDARIDA, 2002), já que o presente é um objeto de renovação sem fim. E eu que "joguei esse objeto na roda", posso dizer: o Movimento Céu na Terra é um objeto aberto à interpretações.

Para não concluir, apenas considerar, talvez seja interessante notar como o Movimento Céu na Terra vai se posicionar diante do contexto que estamos vivendo no momento em que escrevo esse texto. Ou

seja, um momento que se aproxima das eleições presidenciais. Como sinalizei anteriormente, o movimento possui muitas vias de abordagem, e, a meu ver, as questões de gênero (as quais não contemplei no meu trabalho), e a relação com o aspecto político, são, entre essas, muito profícuas. Embora o Céu na Terra tenha sido homenageado na Câmara dos Deputados por algumas figuras que compõem a Bancada Evangélica, que foi fundamental no processo de *impeachment* de Dilma e na eleição Bolsonaro (ALMEIDA, 2018, 2019), não há um posicionamento tão claro do movimento em termos de apoio político naquela conjuntura (2016-2018). É importante lembrar que o movimento nasceu em meio a esse caos político e social, mas seu foco naquele momento era de ordem social, religiosa, espiritual. Mas os discursos daqueles que pregam, como abordei na pesquisa, são de características conservadoras e moralizantes, o que me fez considerar que o movimento pode ser considerado como uma parcela da direita religiosa evangélica.

Mas e agora?[13] Será que o Céu na Terra vai declarar apoio ou repúdio a algum candidato à presidência ou a outros cargos políticos? Será que vai ficar isento desse tipo de debate? De que maneira o aspecto político vai ou não ser abordado em seus discursos e publicações? de forma declarada, nas entrelinhas ou de forma isenta? Haverá campanha contra ou a favor de algum projeto? Enfim, são coisas interessantes e importantes de serem pensadas para pesquisas futuras, e isso exige um olhar atento dos pesquisadores para acompanhar de que forma esses possíveis discursos são ou serão mobilizados por movimentos, grupos e expressões religiosas nessa conjuntura.

O que não podemos deixar de fazer é compreender como as juventudes religiosas têm se tornado uma força social, sobretudo quando se utilizam, como o Céu na Terra, das redes e plataformas digitais. Esses grupos protagonizam o tempo, interferem sobre ele. Nesses espaços midiáticos, esses jovens desempenham um papel que não pode deixar de ser analisado pelas ciências humanas que se debruçam sobre o fenômeno religioso, que é a função de influência na formação de

13. Falar do presente quando ele está acontecendo é sempre escrever de forma datada. Por isso, pontuo que esse texto foi escrito entre julho e agosto de 2022.

opiniões, de leituras de mundo, de maneiras de agir e intervir religiosa, social e politicamente. As juventudes religiosas do tempo presente como o Céu na Terra, com seus 387 mil seguidores no Instagram[14] e seus 389 mil inscritos no canal do Youtube[15] são, sem dúvidas, "influencers digitais". Que geração esses jovens têm construído? que futuro almejam? Como se relacionam com o passado? No caso do Céu na Terra, o seu discurso opera no sentido de influenciar uma geração de jovens que se pauta nos princípios bíblicos, que viva em santidade, que não "se conforme com as mudanças do mundo", que adentre nas universidades, nas escolas, nas praças, na internet, e em todas as esferas para pregar sobre seu Deus, sua verdade. E isso, claro, implica num modo de se comportar que exclui e que critica uma ampla arena de outras possibilidades de crer, de viver.

As juventudes religiosas são muitas, constituem um vasto leque de objetos possíveis e precisam ser abordadas em suas singularidades. Elas impõem desafios analíticos para aqueles que buscam compreender os fenômenos religiosos do século XXI, mas também muitas possibilidades interessantes, uma vez que objetos como o Céu na Terra permitem uma compreensão que vai além do estudo da trajetória do movimento em si, mas a construção de uma inteligibilidade acerca do tempo e da conjuntura em que essas expressões religiosas se projetam, se consolidam e protagonizam. Um caminho interessantíssimo seria analisar de que forma diferentes juventudes evangélicas - e aqui já temos um grande recorte, as juventudes evangélicas - operam com posicionamentos e bandeiras distintas, como experimentam um mesmo espaço-tempo. Não circunscrevendo necessariamente na dicotomia esquerda-direita, mas contemplando as peculiaridades e diferenças de movimentos distintos, de modo a compreender como o presente tem sido religiosa, social e politicamente habitado.

Mas as possibilidades e os desafios não se restringem à análise das juventudes, mas abarcam as expressões e movimentos religiosos

14. Disponível em: Céu Na Terra Movement (@ceunaterramovement) • Fotos e vídeos do Instagram. Acesso: 30 ago. 2021.

15. Disponível em: https://www.youtube.com/c/C%C3%A9unaTerraMovementOficial. Acesso: 30 ago. 2022.

como um todo. A história, diferente de campos como a antropologia, a ciência política e a sociologia, por exemplo, ainda não têm olhado com tanta atenção para os fenômenos religiosos que compõem esse passado recente, esse presente imediato. Falo dos últimos anos, da última década, do que ainda permanece vivo e pululando diante de nós. E falo mais especificamente da História do Tempo Presente como campo de operacionalização da história, pois a História das Religiões tem feito esse movimento, embora ainda seja pouco se comparado a esses outros campos.[16] No caso da minha pesquisa, o diálogo com essas outras áreas foi fundamental, de modo que a dissertação se constitui como um estudo essencialmente interdisciplinar.

Por fim, defendo, mais uma vez, que a última década não pode ser analisada historicamente, no Brasil, sem que sejam abordadas as relações entre religião, política e sociedade, de modo que há um caminho a ser trilhado, pelos historiadores e historiadoras, para a compreensão dos meandros religiosos desse nosso "tempo vivido". Se a interdisciplinaridade é uma das riquezas da História do Tempo Presente, ainda assim se faz importante um *modus faciendi* historiográfico a esse respeito, que esteja preocupado em refletir, problematizar e compreender a religião e as religiosidades do presente, no tempo. Na historicidade e nas relações que se estabelecem entre passado, presente e futuro, pois é desse diálogo e dessa tensão entre os tempos históricos que segundo Koselleck (2006, 2014), o presente é feito.

16. Entre as iniciativas da História do Tempo Presente nesse debate, uma ricadiscussão foi realizada no IX Seminário Internacional de História do Tempo Presente, que ocorreu em formato remoto, no ano de 2021. O evento, considerado um dos mais importantes da área de História do Tempo Presente no Brasil, pela primeira vez em suas edições, contou com uma mesa que contemplou as interfaces entre religião e política nos últimos anos,, como uma resposta à demanda do momento, já que a história do tempo presente é, em grande medida, construída, repensada e configurada por meio do fenômeno da demanda social. A mesa contou com a presença de Caroline Jaques Cubas (UDESC), Cláudia Touris (Universidade de Buenos Aires/ Universidade Lujan) e Ricardo Mariano (Universidade de São Paulo). Disponível em: (27) Mesa Redonda: Política e religião(ões): interfaces para o estudo da História do Tempo Presente - YouTube. Acesso: 30 ago. 2022. Dessa mesa, vale destacar o texto da professora Caroline, publicada em edição especial da Revista Tempo e Argumento, referente ao evento, que discute possibilidades de abordagem do fenômeno religioso a partir os caminhos operacionais da História do Tempo Presente. Trata-se de um texto de caráter teórico e metodológico. Disponível em: Religião, tempo e memória: interfaces para o estudo da História do Tempo Presente | Revista Tempo e Argumento (udesc.br). Acesso: 30 ago. 2022.

Referências

ALMEIDA, Fábio Chang. de O historiador e as fontes digitais: uma visão acerca da internet como fonte primária para pesquisas históricas. **Revista AEDOS**, v. 3, n. 8, 2011.

ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos. Análises conjunturais. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. _____. Deuses do parlamento: os impedimentos de Dilma. In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos. Análises conjunturais**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018. pp.163-195.

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185-213, jan./abr. 2019.

BÉDARIDA, François. Tempo presente e presença da história. In: FERREIRA, Marieta de Moraes.; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. 5.ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. pp.212-132.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: ALMEIDA, Ronaldo; TONIOL, Rodrigo (Orgs.). **Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos. Análises conjunturais**. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.pp. 15-67.

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.

CAMURÇA, Marcelo Ayres.; SILVEIRA, Emerson José Sena; ANDRADE JÚNIOR, Péricles Moraes de. Estado laico e dinâmicas religiosas no Brasil: tensões e dissonâncias. HORIZONTE - **Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 57, p. 975, 31 dez. 2020.

CARRANZA, Brenda; GUADALUPE, José Luiz Pérez (Orgs). **Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI**. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

CHAUVEAU, Agnes; TÉTARD, Phillippe. Questões para a história do presente. In: CHAUVEAU, Agnes; TÉTARD, Phillippe (Org). **Questões para a história do presente**. Tradução: Ilka Stern Cohen, Bauru, SP: EDUSC, 1999, p.39-50.

CUBAS, Caroline Jaques. Religião, tempo e memória: interfaces para o estudo da História do Tempo Presente. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, e0107, 2021. Número especial.

DELACROIX, Christian. A história do tempo presente, uma história (realmente) como as outras? **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 39 □ 79, jan./mar. 2018.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 80 - 108, 2018.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido:** a religiosidade em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado.** Contribuição à Semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2006.

_____. **Estratos do tempo.** Estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LOHN, Reinaldo Lindolfo. Reflexões sobre a história do tempo presente: uma história do vivido. In: **Coleção história do tempo presente: volume 1** / Tiago Siqueira Reis et al. organizadores. – Boa Vista: Editora da UFRR, 2019.

NOVAES, Regina. Juventude, Religião e espaço público: Exemplos "bons" para pensar tempos e sinais. **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro, 32(1): 184- 208, 2012.

_____. Juventude e religião. Sinais do tempo experimentado. **INTERSEÇÕES** [Rio de Janeiro] v. 20 n. 2, p. 351-368, dez. 2018.

RIOUX, Jean-Pierre. Pode-se fazer uma história do presente? In: AGNES, Chauveau; TÉTARD, Phillippe (Org). **Questões para a história do presente**. Tradução: Ilka Stern Cohen, Bauru, SP : EDUSC, 1999, p.39-50.

SELL, Carlos Eduardo. Poder instituído e potência subversiva. Max Weber e a dupla face da dominação carismática. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. VOL. 33 N° 98. p. 1-16. 2018.

WEBER, Max. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

Laicidade e o ensino religioso nas escolas públicas

Rusiane da Silva Torres (UERN)
Paulo Augusto Tamanini (UFERSA)

Introdução

A História da educação brasileira é marcada pela presença intensiva do cristianismo, em especial, da Igreja Católica Romana. De acordo com Passos (2007, p. 84), no Brasil, "o Ensino Religioso é anterior à própria escola", antes da concretização de uma educação escolar, aspectos da religiosidade já se manifestavam nas novas terras.

Hoje, as atividades religiosas nas escolas são associadas à disciplina do Ensino Religioso. A disciplina, institucionalizada no início da década de 1930, constantemente é alvo de críticas e debates. O caso mais recente foi durante a elaboração da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), onde na terceira versão, apresentada pelo Ministério da Educação (MEC) em abril de 2017, o Ensino Religioso não se fazia presente entre os componentes curriculares, área que até então era contemplada nas duas primeiras versões.

Diante de fortes críticas, sobretudo dos setores conservadores e tradicionais da sociedade, a disciplina foi recolocada na última versão do documento, que foi levada à votação e posteriormente, à aprovação. É importante mencionar que o documento não alterou o previsto na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) - Lei nº 9.394 de 1996. A LDB (1996) estabelece que a disciplina deve se pautar na laicidade do Estado, e suas discussões devem se voltar para a diversidade religiosa, sendo vetada quaisquer formas de proselitismo religioso.

> O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino funda-

> mental e assegura o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.
>
> § 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.
>
> § 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso (BRASIL, 1996, não paginado).

Embora o estudo da diversidade religiosa seja estabelecido na LDB (1996), são crescentes casos de violência e/ou injúrias motivadas por divergências nas crenças religiosas, em especial, com os praticantes das religiões afro-brasileiras. Essa intolerância de cunho religioso ocorre inclusive nas instituições escolares. Nesse sentido, esta pesquisa apresenta como objetivo discorrer em torno do Ensino Religioso nas escolas, refletindo sua atuação perante a laicidade prevista na Constituição Cidadã de 1988 e a diversidade religiosa.

A primeira parte desse texto traz ponderações acerca da laicidade brasileira, o atual modelo foi inspirado nos princípios de laicidade francesa. A segunda parte revela os caminhos traçados pela disciplina Ensino Religioso nos currículos das escolas do país, enfatizando a forte atuação do cristianismo, maiormente da Igreja Católica Romana. Em seguida, discorre acerca da diversidade religiosa no Brasil, destacando o silenciamento em torno das religiosas afro-brasileiras. Na quarta parte, questiona-se o papel da disciplina perante os conflitos de intolerância religiosa na sociedade, frisando a formação docente do professor responsável pela disciplina nas escolas.

Ponderações acerca da laicidade brasileira

A constituição de 1988 estabelece a laicidade do Estado brasileiro quando afirma que "ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as

invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei" (BRASIL, 1988). No entanto, durante anos foi estreita a relação entre Igreja e Estado. Até a promulgação da Constituição Republicana de 1891, o catolicismo era considerado a religião oficial do país.

A Constituição de 1891, inspirada por alguns princípios da Independência Americana (1776) e da Revolução Francesa (1789), validou a separação da Igreja Católica com o Estado, apresentando nos seus textos o conceito de laicidade. Pode-se entender o Estado laico como aquele que não apoia nem se contrapõe a nenhuma crença religiosa. A Constituição de 1891, determinava no seu artigo 72 que:

> A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:
>
> § 6º - Será leigo (laico) o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.
>
> § 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados (BRASIL, 1891, não paginado).

A ideia de laicidade da recém república brasileira foi inspirada nos princípios de laicidade francesa. Vale salientar que a França comumente é tomada como referência quando se trata de igualdade e respeito às diversas crenças religiosas. Para Valente (2018), existe uma estreita relação entre República e laicidade.

O modelo republicano implica na difusão de elementos culturais adequados a todos os cidadãos, e a laicidade aparece como um desses elementos, uma vez que possibilita a liberdade religiosa. Desse modo, República e laicidade buscam o bem comum, bem como a legitimação de valores éticos, como a tolerância, o respeito ao próximo, a liberdade e o reconhecimento da dignidade do outro. Nesse sentido, "a laicidade permitiria a reflexão autônoma, sem necessidade de recorrer a elementos dogmáticos na justificativa racional. Em outras palavras, esse

princípio seria um caldo cultural e intelectual que sustentaria uma República" (VALENTE, 2018, p. 110).

Apesar de buscar inspiração no modelo francês, o Brasil é considerado um país extremamente cristão, com o cristianismo interferindo diretamente em decisões públicas. Assim, "o Brasil ficaria na posição de um aprendiz pouco aplicado, uma vez que tendo abraçado o mesmo modelo jamais deixara de ser um país religioso" (GIUMBELLI, 2002, p.54).

Sepulveda e Sepulveda (2020) discorrem em torno da laicidade na prática docente, promovendo um "debate sobre a defesa e a importância da laicidade da escola pública para o fortalecimento da democracia brasileira" (p. 101), entretanto, os autores destacam o tradicionalismo e o conservadorismo presentes na prática docente, oriundos sobretudo por princípios e dogmas religiosos, onde temas relacionados a sexualidade, gênero, diversidade cultural e religiosa estão sendo silenciados da sala de aula devido esse conservadorismo.

A disciplina Ensino Religioso assume um importante papel no debate de temas relacionados a diversidade religiosa, no entanto, ainda é possível identificar vestígios cristão, oriundos da educação colonial do Brasil. Torres e Carvalho (2019) discorrem acerca da religiosidade na sala de aula, questionando onde fica a laicidade constitucional. Os autores defendem que "a escola precisa adotar mecanismo e estratégias para a efetividade de um Ensino Religioso abrangente, capaz de realizar debates em torno da diversidade cultural existente no país" (TORRES; CARVALHO, 2019, p. 182). No entanto, o modo como a disciplina é ministrada hoje nas escolas é fruto da educação colonial, onde Igreja e Estado eram inseparáveis.

Caminhos para a efetivação do ensino religioso no brasil

Com a chegada dos padres da Ordem dos Jesuítas no Brasil catequização e educação se tornaram uma estratégia constante na busca de pacificar os indígenas vistos como "selvagens" e "bárbaros". De acor-

do com Passos (2007), a Igreja Católica, logo no início da colonização brasileira, procurou manter boas relações com o Governo português, com o objetivo de realizar uma catequização atrelada à educação.

Dessa forma, durante um longo período, não era possível distinguir os conceitos Ensino, religião e catequese. A educação/catequização dos povos indígenas, e posteriormente dos povos africanos, enquanto escravizados, agradava a coroa portuguesa, uma vez que cristianizados eram mais pacíficos às práticas da escravização, que foi abolida somente em 1888.

Mais tarde, no governo do presidente Getúlio Vargas, com o intuito de manter laços harmoniosos com a Igreja, no ano de 1931, a disciplina foi efetivada no currículo escolar. Saviani (2013, p. 196) ressalta que "o decreto nº 19.941, que introduziu, pela primeira vez na história da República, o ensino religioso nas escolas oficiais. Por meio desse decreto o novo ministro atendeu a uma insistente reivindicação da Igreja Católica". Agora a disciplina seria igual aos demais componentes curriculares, com objetivos, conteúdos, mas com um diferencial: sua matrícula seria facultativa para o estudante, conforme colocado na LDB nº 4.024, do ano de 1961:

> Art. 97 – O ensino religioso constitui disciplina dos horários das escolas oficiais, é de matrícula facultativa, e será ministrado sem ônus para os poderes públicos, de acordo com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se for capaz, ou pelo seu representante legal ou responsável.
>
> § 1º A formação de classe para o ensino religioso independe do número de alunos.
>
> § 2º O registro dos professores de ensino religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva (BRASIL, 1961, não paginado).

Hoje, a disciplina continua sendo de matrícula facultativa para o aluno, onde seus pais ou responsáveis optam pelo seu acesso as aulas de Ensino Religioso. Para Torres e Carvalho (2019) essa facultatividade em torno da disciplina promove debates acerca da sua relevância na formação do aluno. Os autores defendem a permanência

do componente curricular nas escolas, "a disciplina, foco de debates envolvendo sua legitimidade dentro das escolas públicas, deve voltar suas discussões para a heterogeneidade cultural e religiosa brasileira" (TORRES, CARVALHO, 2019, p. 187). Nessa perspectiva, a disciplina deve buscar estratégias para promoção de um ensino diverso, capaz de inserir conteúdos ligados as múltiplas religiões, não limitando sua discussão para as crenças cristãs.

A BNCC (2017) referente ao ensino fundamental traz as habilidades e competências referentes ao Ensino Religioso que devem ser trabalhadas desde do 1º ano. O documento destaca que é importante pensar na presença da religiosidade na construção da nossa identidade. Para isso, o conteúdo curricular foi dividido em três unidades temáticas: *Identidades e alteridades; Manifestações religiosas e Crenças religiosas e filosofias de vida.* Unidades temáticas refere-se aos conteúdos e discussões que cada disciplina deve abranger, em cada ano de ensino.

A primeira unidade temática - *Identidades e alteridades,* deve ser abordada ao longo de todo o ensino fundamental, em especial nos anos iniciais (1º ao 5º ano). Aqui os estudantes devem reconhecer, valorizar e acolher as diferenças e as semelhanças entre os múltiplos sujeitos (BRASIL, 2017).

A segunda unidade temática *Manifestações religiosas* tem como foco realizar discussões acerca das diversas experiências religiosas, trabalhando conceitos como símbolos, ritos, espaços, territórios e lideranças. Por fim, na unidade *Crenças religiosas e filosofias de vida* são tratadas as diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, sobretudo os mitos, as tradições orais e escritas, ideias de imortalidade, doutrinas religiosas, princípios e valores éticos (BRASIL, 2017).

Da forma como o Ensino Religioso aparece em documentos como a LDB (1996) e a BNCC (2017), pode-se perceber que a disciplina busca formar cidadãos capazes de respeitar religiões com crenças diferentes da sua. Logo, a diversidade religiosa deve ser um dos principais objetos de discussão.

Diversidade religiosa no brasil: qual o lugar

das religiões afro-brasileiras?

O Brasil é um país multicultural. E a escola deve promover um debate pautado no multiculturalismo. Para Candau (2008, p. 16), "as questões culturais não podem ser ignoradas pelos educadores e educadoras, sob o risco de que a escola cada vez se distancie mais dos universos simbólicos, das mentalidades e das inquietudes das crianças e jovens de hoje" (CANDAU, 2008, p.16). No entanto, ainda é comum a escola adotar um modelo homogêneo, voltado apenas para um único povo, uma única cultura, sobretudo a europeia.

Acerca da cultura africana e afro-brasileira, apenas em 1997 a temática se fez presente nos documentos educacionais, através dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), quando inseriu a pluralidade cultural como um dos temas transversais.

> O trabalho com Pluralidade Cultural se dá a cada instante, exige que a escola alimente uma 'Cultura da Paz', baseada na tolerância, no respeito aos direitos humanos e na noção de cidadania compartilhada por todos os brasileiros. O aprendizado não ocorrerá por discursos, e sim num cotidiano em que uns não sejam 'mais diferentes' do que os outros (BRASIL, 1997, p. 117).

Nesse sentido, a temática deve ser discutida em todos os componentes curriculares, uma das estratégias é a realização de projetos interdisciplinares. Mais tarde, no ano de 2003, através da Lei nº 10.639, o ensino da História e cultura africana e afro-brasileira se torna obrigatório na educação básica nos estabelecimentos de ensino públicos e particulares.

> Art. 26-A. Nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.
>
> § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a

> contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.
>
> § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira.
>
> Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra (BRASIL, 2003, não paginado).

A Lei sofreu alteração em 2008 com a inclusão da obrigatoriedade da história e cultura dos povos indígenas – Lei 11.654. Apesar dos regimentos normativos, a cultura africana e afro-brasileira são comumente silenciadas na sala de aula. Quando a pauta são as religiões afro-brasileiras, além do silenciamento, ocorre uma inferiorização bem como uma negação dos seus valores.

A intolerância religiosa no brasil: qual o papel do ensino religioso?

No Brasil, a data 21 de janeiro é considerada o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. A data é a do falecimento da Iyalorixá Mãe Gilda, do terreiro Axé Abassá de Ogum, localizado na cidade de Salvador, Bahia. Ela foi vítima de intolerância por ser praticante de uma religião afro-brasileira. Mãe Gilda teve sua casa atacada e pessoas de sua comunidade foram agredidas. Acabou não resistindo aos ataques, falecendo em 21 de janeiro de 2000, vítima de um infarto.

O caso da Mãe Gilda não é um fato isolado. De acordo com um relatório apresentado a Câmara dos Deputados em julho de 2020, entre janeiro de 2015 e o primeiro semestre do ano de 2017, "o Brasil registrou uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas, consoante levantamento da imprensa a partir de dados do Disque Direitos Humanos – Disque 100" (BRASIL, 2020, p. 1). A maioria das vítimas eram seguidoras de religiões afro-brasileiras – sendo umbanda (26 casos), candomblé (22).

A intolerância religiosa acontece por meio de injúrias, violência psicológica, física, depredação e/ou incêndios criminosos nos terreiros. Um dos exemplos apresentados no relatório diz respeito a um terreiro de candomblé no entorno de Brasília que foi saqueado e incendiado. Outro caso se refere a casa de um Pai de santo conhecido como "Babá Milton", no Distrito Federal, que sofreu um ataque após uma bomba ser jogada no telhado da residência. É importante mencionar que os dois casos ocorreram no mesmo final de semana, em novembro do ano de 2018 (BRASIL, 2020).

Para Caputo (2008), atos de intolerância religiosa direcionadas aos seguidores das religiões afro-brasileiras ocorrem inclusive nas instituições escolares, e muitas vezes são propagadas pelos próprios professores, que usam a sua religião como modelo a ser seguido. Nesse sentido, a disciplina de Ensino Religioso deve propor o respeitos as diversas religiões.

O relatório com dados acerca da intolerância religiosa no Brasil evidenciou ainda casos de doutrinação cristã em escolas do município de Barra Mansa, Rio de Janeiro, onde um "decreto estabeleceu que o Pai Nosso é oração oficial nas escolas públicas. De acordo com a regra (doutrina) imposta, o aluno que não rezasse na cartilha deveria entrar em fila apartada" (BRASIL, 2020, p. 44). O caso ganhou forte repercussão e a Justiça suspendeu a ordem de serviço editada pela Secretaria Municipal de Educação.

Para efetivação de um Ensino Religioso abrangente de cunho heterogêneo, o docente assume um importante papel conforme colocado por Sepulveda e Sepulveda (2020). Por outro lado, os autores apresentam dados do conservadorismo social e político dentro da sala de aula, onde professores preferem o silêncio de questões envolvendo religião. Em outros casos, pregam o cristianismo como corrente a ser seguida, não seguindo dessa forma o princípio da laicidade constitucional.

> A laicização do Estado foi proclamada para retirar o monopólio da verdade das religiões no processo de construção moderna da sociedade democrática. A laicidade é um princípio da construção da democracia. Cabe a nós, que defendemos a democracia, exigir ou exercer uma ação mais efetiva na

> defesa da laicidade. É muito claro no mundo de hoje, principalmente no Brasil, a força que as religiões estão ganhando no campo político. A retórica conservadora alinhada com o fundamentalismo religioso está causando um estrago no debate democrático (SEPULVEDA; SEPULVEDA, 2020, p. 202).

Os autores frisam que laicidade não é sinônimo de ateísmo. Trata-se de reconhecer as diferentes religiões presentes no ambiente escolar e que nenhuma desempenha um papel mais importante que as outras, mas "é o reconhecimento de que o espaço público da escola pública não é lugar para se defender nenhuma religião, assim como não é o local para que se faça nenhuma doutrinação política" (SEPULVEDA; SEPULVEDA, 2020, p. 102). Desse modo, o debate em trono da laicidade deve ser constante na formação do professor responsável pelo Ensino Religioso.

Um dos principais desafios a ser superado pela disciplina diz respeito a formação docente. Miranda et al. (2020) discorrem sobre a formação dos professores do Ensino Religioso. Os autores apresentam as formações necessárias de acordo com alguns dos documentos normativos, dentre elas estão a licenciatura ou bacharelado em Teologia, licenciatura em Ensino Religioso, licenciatura em Ciências da Religião, licenciatura em Educação Religiosa ou ainda Licenciatura em Pedagogia com habilitação em Ensino Religioso. A ausência de uma obrigatoriedade em um único curso de licenciatura faz com que a disciplina seja entregue a professores de outras áreas.

> Observa-se que a discrepância incidia numa oscilação que ora dá a responsabilidade desta habilitação como formação aos teólogos – bacharelado – e ora aos licenciados. E por falta de uma formação específica, quanto da licenciatura, em alguns certames, esta função caberia às disciplinas de outras áreas, com uma suposta habilitação em Ensino Religioso (MIRANDA et al. 2020, p. 20).

Sem uma formação adequada, o professor não estará apto para dialogar com as diversas crenças religiosas vigentes no país, bem

como promover estratégias para abolir a intolerância religiosa dos alunos. Passos (2007, p. 27) coloca que sem uma formação adequada "os conteúdos podem vir do senso comum, de tradições religiosas ou do acúmulo das pesquisas científicas, no caso das ciências". Para o autor, a formação adequada seria licenciatura em Ciências da Religião.

Considerações finais

O multiculturalismo brasileiro notadamente comporta uma diversidade religiosa. O multiculturalismo pressupõe a valorização e o respeito das diferentes crenças religiosas que permeiam nossa sociedade, bem como seu debate nas escolas. O Ensino Religioso, disciplina de matrícula facultativa ofertada durante todo o ensino fundamental, deve propor discussões acerca da diversidade religiosa, sendo proibida toda e qualquer forma de doutrinação.

Essa pesquisa apresentou como objetivo apresentar discussões em torno do componente curricular 'Ensino Religioso' nas escolas, refletindo sua atuação perante à laicidade estabelecida na Constituição Federal de 1988 e à diversidade religiosa. Nesse sentido, buscou-se responder a inquietações como: qual o papel do Ensino Religioso nas escolas? A disciplina fere o laicidade constitucional? Como a disciplina pode atuar no combate a intolerância religiosa, sobretudo em torno das religiões afro-brasileiras? Qual o papel do professor do Ensino Religioso?

Os seguidores das religiões afro-brasileiras são as principais vítimas dos casos de intolerância religiosa no Brasil. Além da violência psicológica, física e da destruição de seus terreiros, ainda são estereotipados como bruxos, macumbeiros, ou ainda como seguidores de religiões do diabo.

A escola, graças à mudança de percepções de professores, gestores e funcionários, tem atuado no combate à inferiorização das diversas religiões. Uma das estratégias observadas está na realização de seminários temáticos, debates, discussões no âmbito da disciplina do Ensino Religioso, Filosofia, Sociologia etc. Nesses casos, os alunos

têm conhecido maneiras de crer diferentes das suas, e a partir daí têm desenvolvido práticas de respeito e tolerância ao diferente, sem mensuração de valor, sem julgamentos. Porque abriram-se ao novo, estiveram propensos às redescobertas das manifestações do humano em relação ao divino, o que contribuiu para o exercício do respeito frente às diferenças e especificidades.

O maior exemplo de respeito à diversidade religiosa seria demonstrado, no âmbito das escolas públicas, preservar a imparcialidade e a laicidade como componente identitário das instituições de ensino não privadas e não confessionais. Escola pública não pode privilegiar um pertencimento religioso em detrimento dos outros, sob o risco de ferir a assegurada liberdade constitucional de garantir a todo e qualquer aluno o direito de expressão ou manifestação de sua fé.

Não são raras as denúncias de demonstração aberta de práticas religiosas de instituições públicas de ensino. Independente do pertencimento religioso, os discentes não podem se sentir constrangidos, desestabilizados ou desprivilegiados por conta do aviltamento escancarado de núcleos de ensino que teimam e ignorar a diversidade de manifestações do sagrado de seus alunos.

O que era antes tolerável e suportável em nome de uma aparentemente civilidade, atualmente é considerado uma irrupção, legalmente reprovável e passível de pena. Toda manifestação religiosa deve ser respeitada e torna-se inadmissível que Escolas públicas privilegiem pertencimentos religiosos, ainda que quantitativamente maiores, relativizando outros grupos menores. A quantidade de alunos que expressam determinada fé não pode ser usada como retórica para justificar prerrogativas, escolhas, regalias, vantagens, o que por si só são uma expressão direta de violência patente.

Referências

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 24 de fevereiro de 1891)**. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1891. Disponível em: http://www.planalto. gov.br/ccivil03/constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 10 dez. 2021.

BRASIL. **Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961**. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF: Câmara dos Deputados, 1961. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4024-20-dezembro-1961-353722-publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 16 dez. de 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 dez. 2021.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais.** Brasília, DF: MEC:SEF, 1997.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 1 dez. de 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular**: educação é a base. Brasília, DF: MEC, 2017. Disponível: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/download-da-bncc. Acesso em: 2 nov. de 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão de Direitos Humanos e Minorias. **Ofício nº386/2020-P**. Aborda formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância relacionada. Brasília, DF. 31 jul. 2020. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/onu-matriz-africana. Acesso em: 27 dez. de 2021.

CANDAU, Vera Maria. **Multiculturalismo e educação:** desafios para a prática pedagógica. IN: MOREIRA, Antônio Flávio, CANDAU, Vera Maria (orgs.). Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas / 2. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião:** dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002.

MIRANDA, Antonio Michel de Jesus de Oliveira; CUNHA, Renata Cristina da; SOUSA FILHO, Vicente Gregorio de; FERREIRA, Anderson Clayton Nunes. Formação docente em ensino religioso: um diálogo com a política nacional. **Caminhos**, Goiânia, especial, v. 18, p. 10-27, 2020.

PASSOS, João Décio. **Ensino religioso:** construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.

SEPULVEDA, Denise; SEPULVEDA, José Antonio. Laicidade do Estado e da educação: valorizando as discussões sobre gêneros e sexualidades nas escolas públicas. **Revista Retratos da Escola**, Brasília, v. 14, n. 28, p. 91-105, jan./abr. 2020. Disponível em: http://retratosdaescola.emnuvens.com.br/rde. Acesso em: 24 dez. 2021.

TORRES, Rusiane da Silva; CARVALHO, Guilherme Paiva de. Ensino Religioso e as religiões afro-brasileiras: visões de um professor. **EDUCA - Revista Multidisciplinar em Educação**, Porto Velho, v. 6, n. 16, p. 173-189, out./dez., 2019. e-ISSN: 2359-2087. Disponível em: http://www.periodicos.unir.br/index.php/EDUCA/issue/archive. Acesso em: 13 nov. 2021.

VALENTE, Gabriela Abuhab. Laicidade, ensino religioso e religiosidade na escola pública brasileira: questionamentos e reflexões. **Pro.posições**, Campinas, v. 29, n. 1, (86), p. 107-127, jan./abr. 2018.

Apontamentos sobre a história da comissão Pastoral da Terra (1975-1990)

João Carlos Corso - UNICENTRO

Objetivamos através desse texto analisarmos os elementos da história da Comissão Pastoral da Terra, órgão ligado a CNBB e que possui relações ecumênicas entre Igreja Católica e outras Igrejas Cristãs.

A problemática agrária já estava presente na Igreja Católica no Brasil antes da fundação da CPT, ocorrida em 1975. já haviam vozes, que se colocavam contra o latifúndio e acreditavam que a reforma agrária poderia desmontar os conflitos no campo. É o caso de D. Pedro Casaldáliga que, em 1971, escreveu uma carta pastoral em que mostrava como a Igreja (no caso a Prelazia de São Felix do Araguaia, MT), ao se deparar com a realidade camponesa passou a assumir uma atitude contrária ao latifúndio. Ele afirmava que: "A injustiça tem um nome nesta terra: o latifúndio. E o único nome certo do desenvolvimento aqui é a reforma agrária (1971, p. 29). Esse exemplo ajuda a entender como o contexto da década de 1970 levou alguns membros da Igreja a se posicionar diante da questão agrária, inclusive criando a CPT. No dizer de D. Tomas Balduíno:

> Aquele documento expressava simplesmente, com meridiana clareza e com singular audácia, as conseqüências da desastrosa política do 'milagre brasileiro' levada à Amazônia pela ditadura militar em cumplicidade com o empresariado, atropelando índios e posseiros. Nem se tratava apenas da Amazônia. De todas as partes chegavam notícias de repressão contra grupos de trabalhadores rurais e contra agentes de pastoral que os acompanhassem e os apoiassem. Daí a proposta unanimemente aceita da criação de um serviço que articulasse os diversos grupos de agentes solidários com os camponeses e prestasse a eles um serviço eficaz. Foi o primeiro esboço do que veio a acontecer em Goiânia em junho

> de 1975, o nascimento da Comissão Pastoral da Terra. (2001, p 14)

Para D. Tomas, a CPT foi criada no momento em que o grande capital avançava para a Amazônia atropelando indígenas e camponeses, por meio de genocídios e massacres e diante da impunidade dos militares e dos pistoleiros.

Os Bispos da região centro-oeste publicaram, em 1973, o documento: "Marginalização de um povo: grito das igrejas". E os bispos do nordeste publicaram "Eu ouvi os clamores do meu povo". Ambos são estruturados em torno da temática agrária. Isso mostra como a igreja estava envolvida com a problemática no período que antecede a criação da CPT. Neste sentido, é possível afirmar que essa comissão pastoral foi instituída em decorrência do envolvimento da instituição com a realidade do camponês.

O marco da criação da CPT foi o ano de 1975, num encontro de pastoral da região amazônica. Este encontro foi organizado pela CNBB, tendo sido realizado em Goiânia – GO. É uma Pastoral fundada dentro da Igreja Católica e tem vinculo com a CNBB. E passou a incorporar agentes de outras Igrejas, principalmente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB – e da Igreja Metodista.

Segundo Adriance (1996), a CPT foi instituída após a criação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), e seus fundadores, praticamente, são as mesmas pessoas. O CIMI tinha por objetivo tratar as questões indígenas, mas percebeu-se que havia a realidade dos camponeses, e esta não seria idêntica à questão indígena. Por isso, tornou-se necessária uma Pastoral da Terra para tratar exclusivamente da realidade do camponês. Num primeiro momento, ela foi instaurada na região amazônica e, posteriormente, em todos os regionais da CNBB.

A CPT está organizada em todo o território nacional e possui a seguinte estruturação: Assembléia Nacional, Congresso, Coordenação Nacional, Coordenações regionais, equipes, Secretaria Nacional. "O organismo que define as prioridades da CPT é a Assembléia anual. Atualmente, tais prioridades são: Terra, Água e Direitos (Balduíno, 2001, p. 17)."

Adriance (1996) defende que a opção da Igreja do Brasil pelos pobres e a defesa da reforma agrária, para beneficiar a população mais empobrecida, resultam de quatro eventos: fundação da CNBB em 1952, a estruturação do planejamento pastoral de conjunto, em 1963, a participação dos bispos na conferência do CELAM, em Medellín em 1968 e a fundação da CPT em 1975.

Segundo a autora, a criação da CPT gerou meios da instituição Igreja Católica assumir uma posição clara em favor dos direitos dos camponeses e da realização de uma reforma agrária. Já para Dom Tomas Balduíno, foi importante para a criação da CPT a opção pelos pobres, assumida pela Igreja:

> Há um ponto fundamental nesta abertura para o nosso continente de maioria pobre, de índios, de camponeses. Aconteceu a famosa 'opção preferencial pelos pobres'. Ora, a Igreja sempre se relacionou com os mais pobres mediante as obras de misericórdia. Aqui, porém, ocorreu uma profunda virada. Pobre não é mais entendido como objetivo de nossa ação caritativa. Pobre é sujeito, autor e destinatário de sua própria história (2001, p. 11).

É importante destacar que a criação da CPT ocorreu num processo conturbado, num período complicado em termos de liberdade. Momento em que ainda vigorava a repressão política pelo Regime Militar. Durante o encontro de bispos, em Goiânia, no qual foi instituída a CPT, o local do evento foi vigiado pela polícia, numa postura típica da Ditadura Militar de intimidar qualquer tipo de organização (ADRIANCE, p. 169). Portanto, foi criada no período de autoritarismo, em que a Igreja havia se tornado um espaço para a organização dos camponeses. O trabalho da CPT possibilitou o desenvolvimento de várias formas de organização.

> A CPT nasceu no contexto da ditadura militar, que reprimiu e até destroçou com violência os movimentos camponeses. (...) Hoje, depois de muita luta e de trabalho nas comunidades camponesas, com os quais colaboraram de forma direta e atuante as nossas Igrejas e a própria CPT, podemos festejar

> o protagonismo atuante de dezenas de movimentos e organizações que representam as mais diferentes categorias dos camponeses e camponesas e de trabalhadores e trabalhadoras do campo. (Pronunciamento dos bispos e pastores sobre a terra. 2006, p. 14).

A partir da segunda metade da década de 1970, quando a CPT iniciou o trabalho de denúncia das situações que ocorriam no campo, os militares passaram a afirmar que ela estava gerando conflito com o governo.

> Nas décadas de 1970 e 1980, era tão rica e diversificada a experiência de organização e tão forte a capacidade de luta por terra e pelos direitos dos trabalhadores, que a ditadura militar decidiu implantar estruturas claramente repressivas militarizando a administração da política agrária. E como, em sua visão, as organizações dos camponeses e trabalhadores rurais assalariados poderiam resultar em movimentos revolucionários, o governo passou a acusar as Igrejas de serem insufladoras de ideias comunistas e de estarem por trás das ações ligadas aos conflitos fundiários. Chegou-se ao ponto de dizer que 'a CPT criava os conflitos pela terra'. De fato, foi a partir da atuação das Igrejas que os conflitos, as violências, os assassinatos de trabalhadores passaram a ser conhecidos, tornados públicos, denunciados. Neste sentido, pode-se dizer que a CPT colaborou para a visibilidade 'política' dos conflitos e violências. Por ser uma pastoral, seus agentes tiveram uma cobertura institucional maior. Sem isso teriam sido vítimas fáceis da truculência da ditadura, como ocorreu com muitos camponeses, trabalhadores assalariados e militantes sociais. (Pronunciamento dos bispos e pastores sobre a terra. 2006, p. 14).

Segundo Iokoi (1996) enquanto os militares viam a reforma agrária como uma questão de segurança nacional, a Igreja entendia como uma questão de promoção humana. Para Adriance, a CPT foi reconhecida pela sociedade em decorrência do seu trabalho:

> A CPT começou com objetivo principal, que era a documentação, e essa tarefa continua sendo o núcleo de suas atividades. Seus escritórios regionais coletam informações sobre todas as formas de conflito relacionados à terra (...) Em vista desses relatórios, a CPT tornou-se reconhecida, mesmo por pessoas sem nenhuma ligação com a Igreja Católica, como a fonte mais confiável de informações sobre problemas agrários no Brasil (ADRIANCE, 1996, p. 170).

O trabalho da CPT visava assessorar os camponeses na criação e reestruturação dos sindicatos. Priorizou, ainda, um trabalho de assessoria jurídica, fornecendo advogados para auxiliarem em questões legais. Além disso, desenvolveu trabalhos na assessoria técnica, com agrônomos e outros profissionais para ajudar o camponês a melhorar a produção. No sentido religioso, a pastoral criou as Romarias da Terra e a Celebração dos mártires, visando unir os elementos da cultura popular com um discurso teológico enraizado na luta pela terra. Como destaca Adriance:

> Também há um componente religioso no trabalho da CPT, que são as romarias da terra, realizadas anualmente. Esses eventos, organizados pelos escritórios regionais, usam os símbolos da religião popular tradicional a fim de fortalecer nas pessoas o senso de legitimidade de sua luta pela terra (1996, p. 171).

Além das romarias, afirma-se que a CPT ajudou a criar as CEBS (Comunidades Eclesiais de Base) no meio rural. Pois quando os agentes visitavam uma comunidade rural, em decorrência de alguma situação de conflito, aproveitavam para formar pequenos grupos de pessoas que se reuniam para ler a bíblia e interpretá-la, conforme as suas realidades. Estes grupos constituíam a base da Igreja progressista, que estava alicerçada na Teologia da Libertação.

As práticas religiosas desenvolvidas pela CPT davam um caráter sagrado à luta pela terra e, assim, geravam maior legitimidade. Procurou interligar as lutas do presente com as lutas do passado como, por

exemplo, a Guerra de Canudos que foi compreendida como uma luta pela terra motivada por uma religiosidade popular:

> A sacralização da luta pela terra, que, aliás, integra a mística de todas as romarias da terra, hoje também chamadas das águas, está em perfeita continuidade com aquela religiosidade dos sertanejos de Canudos, que mantinham uma profunda harmonia entre as expressões de fé e a ação guerreira de defesa do povo (BAUDUÍNO, 2001, p. 16).

Ainda, segundo Adriance (1996), o trabalho da CPT teve uma orientação política, com princípios que eram considerados importantes na prática, como a não violência, a atitude de evitar organizar ocupações de terra, preferindo apoiar as ocupações organizadas pelos camponeses, não pretendendo ser um movimento social: "A CPT cumpre também uma função pública em relação, por exemplo, aos tribunais e aos meios de comunicação" (p. 173).

Para D. Tomas Balduíno, a CPT é considerada uma pastoral de fronteira: "CPT e CIMI são pastorais chamadas de fronteira, por atuarem não apenas no seio da Instituição Eclesiástica, mas no universo profano, social, político e econômico." (2001, p. 16). Em muitas situações, principalmente, na década de 1970 e no início da década de 1980, fez um trabalho que caberia muito mais aos sindicatos, aos partidos, aos movimentos sociais e as entidades de direitos humanos. Porém, naquele momento, a Igreja havia se tornado uma das poucas instituições, que agia junto ao "povo", na busca por justiça social e por direitos humanos.

Um elemento importante da história da CPT foi a atuação no caso da Itaipu. A CPT desempenhou um papel importante na organização dos barrageiros. Segundo Mazzarollo: "Era o ano de 1978. A Comissão Pastoral da Terra (CPT) aparecia já como uma tábua de salvação ou muro de lamentações dos agricultores" 24. Eram os primeiros anos de atuação e se depararam com a realidade dos agricultores, que estavam sendo desapropriados devido à construção da Hidroelétrica de Itaipu. Neste caso, colaborou muito para que os chamados "barrageiros" pu-

dessem se organizar e cobrar melhores indenizações do Estado. Ainda, conforme Mazzarollo:

> Havia um espaço a ser ocupado, e quem poderia ocupá-lo eram as igrejas, ninguém mais. Elas conviviam diariamente com o povo e em geral desfrutavam, como nenhuma outra instituição, de credibilidade no que dissessem sobre qualquer assunto (MASSAROLO, 2003, p. 42).

A atuação da CPT foi tão significativa no caso da Itaipu, pois os agricultores estavam sendo indenizados indevidamente e diante do Regime Militar não havia muitos meios para que eles pudessem se organizar. Assim, quando a CPT começou a atuar, foi algo muito significativo para a organização dos camponeses. Em alguns casos, a pastoral assumiu posições políticas claras diante de uma situação dada. Cita-se a tentativa do governo de levar os colonos sem terra do Sul para colonizar o Norte do Brasil. Conforme Mazzarollo, em 1983, a CPT do Rio Grande do Sul se colocou contra a colonização do Norte do Brasil, pois entendia que deveria haver terra no próprio Estado, sem precisar deslocar a população do Sul para colonizar a região Norte.

Ficou evidente que a CPT assumiu um papel eminentemente político, nos primeiros anos, principalmente pela dificuldade que havia de os camponeses se organizarem com auxílio de meios sindicais, partidários e inclusive dos movimentos sociais. Mesmo fazendo parte da Igreja (Instituição religiosa) ela colaborou muito no processo político da luta pela terra. No documento "Terra e mística frente ao projeto de exclusão", afirmava-se que: "Para a CPT, o testemunho solidário e o empenho ativo pela justiça no campo já são sua missão evangelizadora (CPT, 2003, p. 15)".

Como um dos resultados da CPT, destaca-se a articulação dos Movimentos de Sem Terra que foram formados, no Sul do Brasil, no início dos anos 1980, e que levou a criação do MST. Na opinião de Stédile (liderança do MST), a CPT desempenhou um papel importante de conscientização dos camponeses e abriu caminho para a construção dos movimentos sociais como o MST. Como destaca J.P. Stédile:

> Sempre tivemos vinculação com a Comissão Pastoral da Terra (CPT) e com outros setores progressistas das chamadas igrejas cristãs históricas. A CPT teve um papel importante na fundação do movimento e foi ela que fez o primeiro trabalho de conscientização dos camponeses. De certa forma, o MST é filhote da CPT (Stédile, 1997).

A representação do MST como fruto da CPT é visualizada na fala de seu dirigente (acima). Isso demonstra como a CPT foi fundamental no processo de organização dos camponeses, no início, envolveu-se mais, com a organização dos trabalhadores rurais: sem- terra, bóias--frias, pequenos agricultores. Na década 1980, passou a se envolver na luta pela água e, também, pelos direitos humanos. E, a partir do ano 2000, incorporou temáticas ecológicas, envolvendo- se na luta dos quilombolas, dos indígenas, dos povos tradicionais. Segundo Silva:

> É inegável que a Pastoral da Terra teve uma enorme contribuição da conscientização do país. A partir da comissão, enfrentaram- se os preconceitos das esquerdas no país, desenvolveram-se algumas disposições para a melhoria dos trabalhadores rurais e para a solução agrária, bem como de um notável crescimento da conscientização no campo e transformação do camponês em sujeito político (SILVA, 2010, p. 90).

Para Ferreira, a CPT, nos primeiros anos de atuação (1975- 1989), constituiu-se em oposição ao: "Estado expropriador e às classes sociais por ele favorecidas: os latifundiários e empresários do campo" (2004, p 145). Nesse período, a CPT aderiu ao sonho socialista. No final dos anos 1990, a CPT teria se aproximado da ideia de agroecologia, fundamentando seu discurso na Doutrina Social da Igreja, principalmente na idealização das pequenas propriedades. Na concepção de Ferreira: "A CPT ao admitir princípios da agricultura familiar, com famílias proprietárias, trabalhando individualmente" (2004, p. 146), aproximou-se das orientações da Igreja. Mitidiero defende que: "nos anos que sucederam à formação da Pastoral da Terra, a preocupação essencial era denunciar as atrocidades que vinham ocorrendo contra

os trabalhadores rurais e produzir estratégias para se aproximar do homem do campo e apoiá-lo (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p. 32)."

O autor entende que a criação do MST foi o resultado dessa ação da CPT. Nos primeiros anos da década de 1980, a CPT priorizou apoio aos sindicatos de trabalhadores ruais, apoio a CUT (Central Única dos Trabalhadores), apoio ao Partido dos Trabalhadores, assim como aos movimentos sociais. O objetivo era fortalecer instituições civis que assumissem a luta pela terra e demais interesses dos camponeses. Neste sentido, pode-se afirmar que a CPT foi importante na formação do MST.

Entre 1985 e 1990, o MST, após a sua fundação em 1984, buscou criar espaços de autonomia e fez com que a CPT passasse a discutir qual seria a sua função na nova conjuntura. O MST passou a atuar onde antes a CPT agia, e isso fez com que os papéis (funções) fossem discutidos. O movimento assumiu a organização da luta pela terra e a CPT passou a elaborar os levantamentos sobre a violência no campo e os sindicatos passaram a se preocupar com os direitos dos trabalhadores.

Diante da redemocratização do país, quando os Movimentos Sociais, Sindicatos, Partidos Políticos passaram a ter mais liberdade para atuar, a CPT precisou encontrar novos objetivos. Ao mesmo tempo em que se cogitava que a CPT não teria mais sentido, diante da estruturação da sociedade civil, mas a realidade no campo atingia índices elevados de assassinatos, em decorrência de conflitos agrários. Para Mitidiero, diante das dificuldades de efetivar a reforma agrária, em decorrência da Constituição de 1988, não ter avançado o suficiente, ao mesmo tempo o 1º Plano de Reforma Agrária não chegou a ser aplicado e, ainda, ocorreu a eleição do presidente Collor: "a CPT elegeu como seu norte a 'ação direta' na luta cotidiana dos trabalhadores rurais e camponeses e criou como lema político a noção de que 'a luta faz a lei' " (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p. 234. A partir da década de 1990, a CPT passou a valorizar a volta às bases e, também, no processo de formação de novas lideranças.

Fica evidente que a redemocratização do Brasil fez com que a Igreja Católica alterasse sua atuação mais profética e que tinha emi-

nente caráter político, como no caso das ações do CIMI e da CPT. Na medida que a sociedade civil foi se organizando a Igreja passou a focar mais nos elementos religiosos, principalmente através da valorização de uma mística que unia as lutas sociais e os elementos bíblicos.

Conforme Brenneisen, a CPT foi fundamental no processo de formação do MST, inclusive dando a este movimento social elementos religiosos típicos da sua ação. Para a autora, após a criação do MST, houve mudanças no papel de cada instituição envolvida com a luta pela terra, a pastoral passou a priorizar a violência no campo e a questão dos direitos humanos: "Coube então à Igreja, por meio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), novo papel na mediação da luta pela terra, que é o de atuar contra a violência no campo e na defesa dos direitos humanos" (BRENNEISEN, 2002, p. 49).

O trabalho desenvolvido pela pastoral gerou frutos positivos para a organização dos camponeses, os sindicatos foram reestruturados, o MST foi fundado e alguns direitos trabalhistas passaram a valer aos trabalhadores rurais. Coelho ao analisar o papel desempenhado pela CPT, na organização da luta pela terra, afirma que:

> Na leitura de diversos textos referentes à atuação da CPT, em meio aos conflitos no campo, é incontestável que a comissão teve uma participação capital na assessoria e na organização de diversas lutas. Não há como falar de luta pela terra nas décadas de 1970/80 sem mencionar a contribuição dos agentes pastorais ligados à CPT. A comissão se inseria como um instrumento relevante para o crescimento político e organizacional dos trabalhadores. (COELHO, 2010, p. 76).

Conforme definição do I Congresso da CPT, realizado em 2001, a CPT se identificou como uma pastoral e continua valorizando o trabalho junto às bases. Priorizou o trabalho de assessoria junto camponeses na conquista dos direitos, na luta pela terra e nas alternativas de produção agroecológica, incluindo a temática da água:

> A CPT quer ser uma presença solidária, profética, ecumênica, fraterna e afetiva, que presta um serviço educativo e transformador junto aos povos da terra e das águas, para

> estimular e reforçar seu protagonismo. A CPT reafirma seu caráter pastoral e retoma, com novo vigor, o trabalho de base junto aos povos da terra e das águas, como convivência, promoção, apoio, acompanhamento e assessoria: 1- nos seus processos coletivos: de conquista dos direitos e da terra, de resistência na terra, de produção sustentável (familiar, ecológica, apropriada às diversidades regionais); 2- nos seus processos de formação integral e permanente: a partir das experiências e no esforço de sistematizá- las; com forte acento nas motivações e valores, na mística e espiritualidade; 3- na divulgação de suas vitórias e no combate das injustiças; sempre contribuindo para articular as iniciativas dos povos da terra e das águas e buscando envolver toda a comunidade cristã e a sociedade, na luta pela terra e na terra, no rumo da 'terra sem males'. (I CONGRESSO CPT, 2001).

Nos primeiros anos do século XXI, a CPT continuou tendo como princípios básicos de sua ação: a terra, a água e os direitos. Afirma-se que a relação dos camponeses com a terra é diferente da produção voltada puramente para o mercado globalizado, defende que o camponês consegue uma harmonia com a natureza (defende práticas ecológicas e sem uso de agrotóxico) e reafirma que a terra é necessária para o trabalho. Passou a defender o fim do latifúndio como meio de realizar uma reforma agrária consistente:

> O homem e a mulher do campo estabelecem com a terra uma relação diferente da lógica dos grandes mercados. Dela se tira o sustento e se estabelece a convivência com o meio ambiente. A terra é para o trabalho. Já sob a ótica capitalista, ela é vista como reserva de valor e geradora de lucros, é para a exploração. Esta reflexão, atribuindo à terra significados distintos - de trabalho e de exploração -, foi feita pela CPT no final da década de 70 e incorporada pelo documento "Igreja e Problemas da Terra", produzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1980 (I CONGRESSO CPT, 2001).

A CPT, desde sua criação, esteve envolvida com a democratização da terra, cobrando do Estado a realização de uma reforma agrária:

> A ação da CPT junto aos trabalhadores rurais se dá em diversos âmbitos. A que ganhou maior destaque foi a defesa do direito dos trabalhadores a terra, sobretudo posseiros e sem-terra. Só que a democratização do acesso à terra passa pela quebra do latifúndio, por isso, a CPT sempre defendeu e se envolveu diretamente com as diversas lutas e manifestações em favor da Reforma Agrária (I CONGRESSO CPT, 2001).

Outro ponto de destaque, nas ações da CPT, foi a luta pela permanência do camponês no campo, isso mostra que há uma idealização da agricultura familiar. Além disso, a CPT defendia que na pequena propriedade há maior possibilidade de praticar uma agricultura ecológica, sem agrotóxicos:

> A CPT também se preocupa com a permanência do agricultor na terra, por isso, desenvolve ações na busca de alternativas de sobrevivência para o homem e a mulher do campo, apoiando iniciativas e políticas agrícolas neste sentido. O uso da terra, contudo, deve sempre vir acompanhado com a defesa do meio ambiente. A CPT ainda tem centrado sua atenção na produção orgânica e ecológica, na convivência respeitosa com os diversos ecossistemas e no combate ao desmatamento indiscriminado, às queimadas e ao uso de agrotóxicos. Nestas atividades, a CPT caminha com os diversos movimentos sociais do campo, apoiando suas ações e se somando a eles em suas lutas e reivindicações (I CONGRESSO CPT, 2001).

A luta pela terra continua sendo importante, mas houve alterações na forma de pensar. A CPT, mesmo com a formação de diversos movimentos sociais, percebeu que tem um espaço próprio de atuação sem necessitar se constituir como mais um movimento social. A sua assessoria no campo jurídico e a legitimidade religiosa à luta pela terra continuam sendo importantes.

Essa assessoria no campo jurídico continua sendo uma prioridade no eixo: Direitos. Sendo que envolve lutas não só pela terra, mas pelo direito à água, direitos trabalhistas, direitos dos povos tradicionais. E fica evidente a prioridade da denúncia da violência no campo

por meio do Caderno Conflitos no Campo. Além disso, incorporou a luta contra o trabalho escravo e ampliou sua ação na defesa dos direitos humanos. A CPT afirma que:

> O trabalho desenvolvido pela CPT junto aos trabalhadores da terra e da água, quilombolas e indígenas visa, sobretudo, a defesa de seus direitos. Direito à terra e de permanecer nela, de trabalhar, de acesso à água, direitos trabalhistas e à dignidade humana. E, para que estes direitos sejam conquistados e garantidos, uma das ações desenvolvidas pela CPT é a de apoiar a organização destes trabalhadores. A CPT também promove cursos e encontros, procurando divulgar em linguagem popular os direitos das diferentes categorias de trabalhadores da terra, para que eles possam reivindicá-los. A CPT ainda denuncia a violação dos direitos primordiais da pessoa humana. Esta atuação foi assumindo um caráter científico com a publicação, todos os anos, do caderno Conflitos no Campo Brasil, que tem conquistado o respeito dos movimentos sociais, autoridades governamentais, acadêmicos e de pesquisadores (I CONGRESSO CPT, 2001).

A CPT também passou a atuar no combate ao trabalho análogo à escravidão:

> Outro campo de defesa dos direitos humanos tem sido a denúncia e o combate sistemático ao trabalho escravo. Para acompanhar esta realidade de perto, a CPT criou, em 1997, a campanha nacional de combate ao trabalho escravo: Olho Aberto para não Virar Escravo. A denúncia das violações dos direitos dos trabalhadores da terra, bem como a defesa das vítimas destas violações, acarretaram para muitos agentes da CPT, ameaças, perseguições e até a morte (I CONGRESSO CPT, 2001).

A CPT não só defende os direitos humanos, mas incluiu outros que formaram a sigla DHESCA, que significa: direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais:

> Hoje a CPT incorporou na sua luta pelos direitos humanos, os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais, os

> chamados Dhesca. Desta forma, ela mantém relações estreitas com diversas entidades de direitos humanos, Como a Rede Social, Terra de Direitos, Justiça Global, Comissão de Justiça e Paz da Ordem Dominicana e outras. A CPT se insere ainda dentro da Plataforma dos Descha e faz parte do Fórum Brasileiro de Segurança Alimentar. (I CONGRESSO CPT, 2001).

Outro ponto significativo é a defesa da água, inclusive muitas Romarias da Terra passaram, no final da década de 1990, a serem nominadas Romarias da Terra e da Água. Mas, no discurso da CPT, a questão da água é apontada com algo presente desde sua fundação, principalmente nas suas ações junto aos barrageiros de Itaipu e outros. Apesar de que o enfoque estava muito mais na luta pela terra, nos primeiros anos. A preocupação gira em torno da preservação no sentido ecológico, mas também no direito ao acesso a todos. Além de se colocar contra a privatização da água. Fica evidente que a temática da água passou a ter significado nas práticas da CPT, sendo este um dos elementos que explicam como há um processo de atualização dessa comissão pastoral, incorporando novos elementos diante das novas conjunturas sociais. Ela afirma que:

> Desde os seus primeiros anos de atuação, a Comissão Pastoral da Terra se preocupa com a questão da água. Os esforços iniciais foram dirigidos a famílias expulsas de suas terras devido à construção de grandes barragens, como a Itaparica, no Rio São Francisco, e Itaipu, no Rio Paraná. Na região amazônica, a CPT ajudou os ribeirinhos a enfrentarem a difícil situação da pesca predatória, praticada por grandes empresas. Um importante trabalho de preservação dos rios e lagos foi desenvolvido. O projeto ganhou o reconhecimento público, inclusive do IBAMA. Mas foi a partir da Assembléia Nacional, realizada em 1999, que a água começa a ser definida como um dos grandes eixos de ação da CPT. Ela passa a ser vista sob muitos ângulos: - A seca do nordeste com as diversas alternativas de convivência com o semi-árido e com ações de captação de água de chuva (I CONGRESSO CPT, 2001).

A CPT, ao incorporar a temática ecológica, passou a defender políticas de combate a poluição, voltadas para a preservação da água enquanto recurso vital para os camponeses e para os ribeirinhos:

> A água foi assumida enquanto linha de trabalho definitivamente pela CPT em seu 1º Congresso, realizado em Bom Jesus da Lapa, BA, em 2001. Uma das decisões foi "propor à CNBB que a água seja tema de uma futura Campanha da Fraternidade". O desejo se concretizou na Campanha de 2004. A CPT acabou sendo uma das principais responsáveis pela elaboração dos textos desta Campanha (I CONGRESSO CPT, 2001).

É possível perceber que por meio da defesa da água, também encontraram-se elementos para continuar a combater o latifúndio e o agronegócio:

> Mas, há ainda muito desconhecimento da política sobre a água, sobre os impactos do agronegócio, do drama da água destruída, privatizada no cerrado, da destruição de nascentes, da poluição e desertificação geradas. O desafio para a CPT é o de popularizar todas estas questões, de colocar na agenda do Brasil que a água é um bem público, para todos, não apropriável por interesses econômicos. (I CONGRESSO CPT, 2001).

Fica evidente que o trabalho da CPT continuou tendo um caráter político e emancipatório. Apesar de que: "A contribuição da CPT é diferente de um partido político, uma ONG ou uma organização de classe." (CPT, 1995, p. 12). A diferença é que a CPT é uma comissão da Igreja Católica e tem um caráter religioso. A CPT se afirma na identidade de "pastoral", de serviço pastoral. Define-se, ainda, como sendo uma Pastoral de Fronteira.

E, mesmo após o processo de redemocratização da sociedade brasileira, a CPT buscou formas de dar continuidade ao seu trabalho. De 1975 até o início do terceiro milênio, ela atuou junto aos camponeses, mantendo-se na defesa de uma reforma agrária, mas incorporan-

do outros temas que julgou importantes em outros momentos: como a questão da água e os direitos dos camponeses.

O I Congresso da CPT ocorreu em Bom Jesus da Lapa, Bahia, de 28 de maio a 1º de junho de 2001, celebrou os 25 anos da CPT. A temática desse congresso foi estruturada em torno de três eixos: terra, água, direitos.

A história da CPT é rica em detalhes, em experiências, em práticas sociais, em discursos. Esse texto não esgota a discussão sobre a história dessa instituição. Esperamos apenas que sirva para abrir o debate e provocar novas pesquisas.

Referências

ADRIANCE, Madeleine Cousineau. Terra prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais. São Paulo: Paulinas, 1996.

BRENNEISEN, Eliane Cardoso. Relações de poder, dominação e resistência: o MST e os assentamentos rurais. Cascavel: Edunioeste, 2002.

COELHO, Fabiano. A prática da mística e a luta pela terra no MST. Dissertação de Mestrado em História, UFGD, 2010.

FERREIRA, Silvana Maria. Peregrinos da terra prometida: Comissão Pastoral da Terra e a trajetória política-religiosa. Sacrilegens, Juiz de Fora, V1, p. 137-152, 2004. http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/08/1-10.pdf. Acesso em 01/03/2011.

IOKOI, Zilda Gricoli. Igreja e camponeses: teologia da libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986. São Paulo: Hucitec, 1996.

MAZZAROLLO, Juvêncio. A taipa da injustiça: esbanjamento econômico, drama social e holocausto ecológico em Itaípu. São Paulo: 2 ed. Edições Loyola, CPT do PR. 2003.

MITIDIERO JUNIOR, Marco Antonio. A geografia dos documentos eclesiais: o envolvimento da Igreja Católica com a questão agrária brasileira. Revista Crítica Histórica. Ano 1, n 1, junho/2010. http://www.revista.ufal.br/criticahistorica/attachments/article/60/A%20Geografia%20Documentos%20Eclesiais.pdf Acesso em 20/04/2011.

SILVA, Célia Nonata da. Os pobres herdarão a terra: conflitos rurais e Igreja Católica no Brasil na segunda metade do século XX. Revista Critica Histórica. Ano I, n 2, Dezembro de 2010.

Fontes

BALDUÍNO, D. Tomas. A ação da Igreja Católica e o desenvolvimento rural. Depoimento. Estudos Avançados, 15 (43), 2001.

CPT, Terra e Mística frente ao projeto de exclusão. Debate e Formação 4. CPT, 1995.

CPT. I Congresso Nacional da CPT, 2001, http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=-com_conten&view=article&id=3&Itemid=5 Acesso em 01/03/2011.

Os pobres possuirão a terra (SL 37,11): pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra. São Paulo: Paulinas: São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, CEBI – Centros de Estudos Bíblicos, 2006.

O MST e a questão agrária. Entrevista com J.P. Stédile. Estudos Avançados vol. 11, n 31, São Paulo, Set/Dez. 1997. http:// www.scielo.br/pdf/ea/v11n31/v11n31a05.pdf Acesso em 01/02/2011.

Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social. Carta Pastoral de D. Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Felix do Araguaia. 1971. http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/1971 Carta Pastoral.pdf. Acesso em 03/03/2011.

Sobre os autores

Alisson Cruz Soledade - Doutor em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES-DS).

Ana Carolina Machado - licenciada pela Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro), mestre em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e doutoranda em História do Tempo Presente pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC). Foi bolsista Capes durante o mestrado, é vinculada ao Laboratório de História Pública da Universidade Federal de Santa Catarina (LAPIS/UFSC), e atualmente recebe bolsa PROMOP, no doutorado. Lattes:http://lattes.cnpq.br/8008031923938963.
E-mail: anacarolina.mph@hotmail.com.

Caroline Santos Silva - Licenciada em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana, Mestra em História Social pela Universidade Federal da Bahia, Doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente é professora substituta da Universidade Federal do Recôncavo Baiano. Tem experiência de pesquisa na área de História, com ênfase em Estudos relacionados à História da Medicina, Mulher e Literatura infantil.

Edison Lucas Fabrício - Graduado em História pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (2007). Mestre (2011) e doutor (2019) em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor colaborador de História na Universidade Regional de Blumenau e na Rede Estadual de Santa Catarina. Desenvolve pesquisas sobre história política, catolicismo, história da educação, história intelectual, intelectuais católicos, comunismo e anticomunismo.

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

Paulo Augusto Tamanini - Doutor em História pela UFSC com Estágio Pós-Doutoral pelo PNPD/CAPES/UFPR. Licenciado em Filosofia e História. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino (UERN/UFERSA/IFRN). Coordenador do Grupo de Pesquisa Imagens e Ensino: percepções, métodos e fontes (CNPq/UFERSA)
E-mail: professsor@tamanini.com.br
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6963-2952

Pedro Paulo Amorim - Bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (2008). Mestre (2011) e Doutor (2017) em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. Possui experiência na área de História, com ênfase em História das Religiões Mediúnicas - Espiritismo e Roustainguismo.

Rogério Luiz Klaumann de Souza - Professor Titular do Departamento e do Programa Pós-Graduação em História da UFSC e integra o Programa de Doutoramento em Estudos Globais da Universidade Aberta de Lisboa. Atua como pesquisador internacional no Centro de Culturas Européias da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e é pesquisador produtividade do CNPq. Realizou pós-doutoramento na EHESS, Paris.

Rusiane da Silva Torres - Mestra em Ensino pelo Programa de Pós-graduação em Ensino (POSENSINO) pela UERN; graduada em Licenciatura em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) com Especialização em Atendimento Educacional. Especializado pela Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA).
E-mail: rusianehistoria@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0000-0002- 9898-6976

Thatiane Ferreira de Assis - licenciada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e mestranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Texto e Contexto
EDITORA