

VOLUME

7

HISTÓRIA DAS CRENÇAS E DAS IDEIAS RELIGIOSAS

ORGANIZADORES

DANIEL LULA COSTA

VANDA FORTUNA SERAFIM



VOLUME

7 COLEÇÃO
ENSAIOS

HISTÓRIA DAS CRENÇAS E DAS IDEIAS RELIGIOSAS



Maringá: Edições Diálogos, 2025



Universidade Estadual de Maringá
Av. Colombo, 5790
Bloco H-12, sala 16
Maringá/PR
CEP: 87020-900
E-mail: editoradialogos@uem.br

CONSELHO EDITORIAL

Angelo Priori (UEM – Coordenador Editorial)
Alexandre Fortes (UFFRJ)
Cláudia Viscardi (UFJF)
Carlos Alberto Sampaio Barbosa (UNESP)
Carlos Gregório Lopes Bernal (Universidad de El Salvador)
Francisco Carlos Palomanes Martinho (USP)
Gilmar Arruda (UEL)
Luiz Felipe Viel Moreira (UEM)
João Fábio Bertonha (UEM)
José Luiz Ruiz-Peinado Alonso (Universitat Barcelona, Espanha)
Peter Johann Mainka (Universität Würzburg, Alemanha)
Ronny Viales Hurtado (Universidad de Costa Rica)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Coordenadora geral:

Neilaine Ramos Rocha (UEM)

Equipe:

Ailton Jose Morelli (UEM)
Alex Aparecido da Costa (UEM)
Davi A. S. Talizin (UEM)
Hudson Siqueira Amaro (UEM)
Jean Carlos Moreno (UEM)
Karla Maria da Silva (UEM)
Marcia R. de Oliveira Lupion (UEM)
Sezinando Luiz Menezes (UEM)

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, mesmo parcial, por qualquer processo mecânico, eletrônico, reprográfico etc., sem a autorização, por escrito, da editora ou dos organizadores/autores.

EQUIPE TÉCNICA

Revisão textual e gramatical: Os autores.

Normalização textual e de referências: Davi A. S. Talizin

Projeto gráfico/diagramação: Davi A. S. Talizin

Capa: Davi A. S. Talizin e Gustavo Henrique Sales

Tamanho da obra: 21x29,7 cm

Fonte: Bell MT

Publicação online: <https://dhi.uem.br/>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

	Costa, Daniel Lula; Serafim, Vanda Fortuna [organizadores].
C837	História das crenças e das ideias religiosas. -- Maringá, PR : Edições Diálogos, 2025.
	113 p. Il. PDF.
	Vários autores.
	Bibliografia.
	ISBN: 978-65-01-74420-9
	1. História das religiões. 2. Ideias religiosas. 3. Crenças. I. Costa, Daniel Lula. II. Serafim, Vanda Fortuna. III. Título.
	CDD 909.81
	909.82

SUMÁRIO

Apresentação.....	5
Capítulo 01: Religiosidade brasileira ancestral: há contornos místicos nas pinturas rupestres do PNSC – PI?	15
Capítulo 02: Os entrelaçamentos temporais e culturais de Gérião na Commedia.....	29
Capítulo 03: O ideário liberal no espiritismo e protestantismo frente à religião oficial do Brasil (catolicismo) no final do século XIX.....	38
Capítulo 04: no banco dos réus: espíritas, umbandistas e curandeiros de Maringá através de processos criminais (1950 - 1970)	50
Capítulo 05: Casamentos religiosos homossexuais nos EUA década de 1970.....	63
Capítulo 06: A juventude para Dom Jaime (1968-1997): considerações sobre o interdiscurso na produção do discurso....	73
Capítulo 07: A presença e trajetória da comunidade judaica em Maringá.....	87
Capítulo 08: O cemitério dos caboclos: apontamentos iniciais. ..	97
Capítulo 09: A participação feminina na revista <i>América Indígena</i> nas décadas de 1940 a 1970	106

APRESENTAÇÃO

Os textos aqui reunidos tiveram origem no evento ***História Regional: sujeitos, espaços e práticas***, promovido pelo Departamento de História e pelo ProffHistória da Universidade Estadual de Maringá, entre 27 e 29 de novembro de 2024. O foco do evento era possibilitar discussões que tivessem como eixo central problemáticas envolvendo a história regional e questões como identidade, suas relações com a história global, a diversidade social, a valorização do patrimônio, e a sua vinculação ao ensino de história.

A História Regional é uma abordagem existente no grande campo da historiografia, em que se concentra a análise histórica em um determinado espaço geográfico. O material existente nessa série de livros é fruto da experiência das análises historiográficas elaboradas no contexto regional, não apenas sobre a História Regional, mas feita a partir dela, uma produção regional de diferentes discussões temáticas do universo historiográfico.

Paralelamente, outros temas, com recortes temporais variados, também foram trazidos à tona no evento, ampliando o diálogo entre professores/pesquisadores e estudantes. Discussões relativas à Antiguidade, à Idade Média e à Modernidade ocuparam lugar importante no evento; assim como questões relacionadas à história cultural e à história das crenças e das religiões, os debates envolvendo imagem e p no século XIX, a relação entre impressos e movimentos sociais, e as reflexões relacionadas ao ensino de História.

Essa diversificação ordem temporal, temática e teórica, e a troca de ideias entre os pesquisadores, é extremamente importante no processo de construção do conhecimento histórico e pode produzir resultados reveladores, lançando novas luzes sobre diferentes aspectos, episódios, personagens ou processos.

As discussões ocorridas promoveram interessantes reflexões, as quais foram materializadas nos capítulos que compõem esta coletânea.

O primeiro livro da Coleção Ensaios **“Da Antiguidade aos Tempos Modernos”** oferece ao leitor uma rica e multifacetada jornada pela História, tecendo um panorama que se estende das fundações da civilização ocidental na Antiguidade até as complexas dinâmicas da era moderna. Este livro reúne um mosaico de estudos que, em conjunto, iluminam as contínuas transformações e as surpreendentes permanências nas esferas do poder, da cultura, da fé e da identidade ao longo dos séculos.

A obra mergulha inicialmente nas raízes do Ocidente, explorando a complexa sociedade do Império Romano. Examina-se tanto a dinâmica da economia imperial, a partir da perspectiva de grandes proprietários de terras, quanto o papel e a educação de mulheres da elite que desafiaram as convenções de seu tempo. Em paralelo, o livro investiga o alvorecer do cristianismo, desvendando a formação de novas identidades e as fluidas fronteiras sociais e culturais entre judeus, gregos e os primeiros seguidores de Jesus.

O coração desta coletânea pulsa na Idade Média, um período que aqui se revela em toda a sua diversidade. Um núcleo significativo de estudos volta-se para a Península Ibérica, em especial o Reino de Castela no século XIII. As análises desvendam as relações de poder através do simbolismo de rituais, a importância da fidelidade nos laços de vassalagem e as tensões que culminaram na revolta da nobreza e no uso do exílio como ferramenta política. A obra também explora a moralidade que regia o mundo dos negócios, guiada pela virtude da prudência, e a construção do ideal de cavaleiro, dividido entre a lógica política e os preceitos religiosos.

Para além da política e da lei, os capítulos medievais exploram a riqueza da cultura e da mentalidade da época. Investiga-se a expressão de subversão e crítica social nas canções de clérigos e estudantes itinerantes, a função pedagógica e simbólica da arte nas catedrais góticas e a vigilância sobre os prazeres e a honra da juventude. A visão sobre o "outro" é um tema central, abordado tanto na perspectiva do mundo islâmico diante da ameaça das Cruzadas quanto na percepção europeia do "maravilhoso" Oriente, a partir de relatos de viagem da época. A trajetória de um influente bispo na Britânia do século VII ilustra os embates entre poderes régios e eclesiásticos na formação da cristandade. A própria imagem do mal é analisada em uma fascinante comparação histórica, contrastando sua representação entre o fim da Idade Média e o início da Era Moderna.

Por fim, o livro avança no tempo, conectando o legado do passado às novas realidades do mundo atlântico. Examina-se a formação de uma identidade singular na São Paulo colonial, forjada no contato contínuo e transformador com o sertão e seus povos originários. A obra se encerra com um olhar sobre o século XIX, analisando a chegada de uma importante missão artística europeia ao Brasil, um projeto que visava modernizar e transformar as artes na nova capital do império.

Dessa forma, "Da Antiguidade aos Tempos Modernos" se constitui como um diálogo vibrante entre diferentes épocas, espaços e problemáticas. Através da análise

minuciosa de fontes variadas, os autores constroem um panorama coeso e instigante, revelando como poder, identidade, cultura e fé se entrelaçaram para moldar a História.

Na sequência, a obra **"Imagem e Poder no Período Contemporâneo - Séculos XIX ao XXI"** mergulha nas complexas e indissociáveis relações entre imagem e poder ao longo dos últimos três séculos. Os estudos aqui reunidos oferecem um panorama abrangente de como representações visuais, discursos políticos e a construção de figuras públicas foram utilizados como ferramentas estratégicas para legitimar, contestar e exercer poder. A obra percorre um arco histórico que vai dos debates institucionais do século XIX às dinâmicas das redes sociais no século XXI, revelando as múltiplas faces do poder em sua dimensão simbólica.

A jornada se inicia no século XIX, um período de formação de Estados nacionais e intensos debates ideológicos. A obra adentra as discussões sobre a arquitetura do poder no Império do Brasil, analisando as controvérsias em torno de seus principais mecanismos de autoridade e o embate entre diferentes correntes de pensamento, como o liberalismo e o conservadorismo. Em seguida, explora como os conflitos entre Igreja e Estado foram travados não apenas na arena política, mas também no campo da imagem, por meio da imprensa satírica e da caricatura, que se tornaram poderosas ferramentas de crítica social e formação de opinião pública.

Avançando para o século XX, os capítulos revelam como o poder se manifestou através da propaganda e da construção de identidades coletivas. Investiga-se como a cultura cafeeira foi representada visualmente para forjar a identidade de uma próspera região brasileira, associando um produto agrícola à ideia de "ouro verde" e progresso. Em um registro mais sombrio, a coletânea desvenda o uso da propaganda e da linguagem visual, como as histórias em quadrinhos, para disseminar ideologias autoritárias no Brasil pós-guerra, adaptando velhos discursos a novas realidades. O livro também transcende as fronteiras nacionais para examinar as facetas mais secretas do poder durante a Guerra Fria, revelando os projetos de controle mental desenvolvidos por agências de inteligência em sua busca pela hegemonia global.

Finalmente, a obra chega ao nosso tempo, analisando as reconfigurações da relação entre imagem e poder na era digital. Um estudo de caso da política brasileira recente demonstra como a figura de uma primeira-dama foi estrategicamente construída e projetada, utilizando as redes sociais e o discurso religioso para fortalecer um movimento político, evidenciando o papel central da imagem na mobilização de bases conservadoras e na personificação de valores e estereótipos de gênero.

Deste modo, "Imagem e Poder no Período Contemporâneo" oferece um panorama perspicaz e abrangente. Ao transitar do Império à República, da Guerra Fria à era digital, a coletânea demonstra que, embora as ferramentas e os contextos mudem, a luta pela construção de narrativas e a manipulação de imagens permanecem no cerne do exercício do poder. É uma leitura essencial para compreender como as disputas políticas são, fundamentalmente, disputas por representação.

O livro três da coleção Ensaio é um convite à reflexão crítica sobre os desafios, as tensões e as transformações que definem o nosso tempo. **"Debates sobre Tempo Presente e História"** reúne um conjunto vigoroso de ensaios, a obra confronta o leitor com as complexas dinâmicas do presente, demonstrando a relevância e a necessidade do ofício do historiador para a compreensão do agora. Os capítulos aqui presentes atravessam diferentes geografias e temas, mas compartilham um compromisso em comum: analisar como o passado recente reverbera em nosso cotidiano, moldando a política, os movimentos sociais e a cultura.

Uma parte central da obra se dedica a examinar a longa sombra do autoritarismo no tempo presente. Os estudos investigam desde as raízes e a persistência de ideologias fascistas em contextos inesperados, como em uma pequena cidade do interior do Brasil ou em torcidas de futebol europeias, até as profundas cicatrizes deixadas pela ditadura militar brasileira. A coletânea dá voz à resistência, analisando a coragem de grupos que denunciaram a violência em publicações clandestinas, a mobilização de mães em busca de direitos e justiça, e como o cinema contemporâneo se torna um veículo poderoso para revisitar o trauma do desaparecimento político.

O livro volta-se também para as dinâmicas da política e da mobilização social que moldam nosso mundo. Análises aprofundadas sobre o Brasil recente exploram a escalada da polarização política, os desafios às instituições democráticas e as surpreendentes formas de organização que emergem em nível local, muitas vezes unindo religiosidade e engajamento cívico. Em uma perspectiva global, os ensaios investigam as complexas interações entre fé, tradição e modernidade nos movimentos de renovação do pensamento islâmico e examinam os fluxos migratórios contemporâneos através das histórias de vida de mulheres migrantes, revelando a importância das redes de apoio e das identidades transnacionais.

Por fim, a obra explora como a cultura, especialmente o cinema, se torna um espelho para as crises e angústias do tempo presente. Através da análise de produções cinematográficas, os autores discutem como temas como as mudanças climáticas, a perda

da fé e a ausência de perspectivas de futuro são representados e debatidos na esfera pública, refletindo um sentimento de mal-estar que caracteriza a contemporaneidade.

Em suma, "Debates sobre Tempo Presente e História" é uma obra provocadora e essencial. Ao reunir investigações sobre fenômenos políticos, movimentos sociais e representações culturais que nos afetam diretamente, o livro reafirma a importância da História do Tempo Presente. É uma leitura fundamental para todos que buscam compreender os desafios do nosso tempo e refletir sobre como o passado continua a ressoar e a moldar o nosso presente e futuro.

Este livro oferece ao leitor uma imersão no universo da História Cultural, campo que investiga não apenas os acontecimentos do passado, mas as múltiplas formas como eles são construídos, percebidos e representados. A obra reúne um conjunto de ensaios que exploram como imagens, narrativas e memórias se entrelaçam para dar forma à nossa compreensão do mundo, atuando como forças ativas na definição de identidades, na articulação do poder e na produção de saberes.

A obra **"História Cultural: entre as imagens, narrativas e memórias"**, quarto livro da coleção, inicia sua exploração pelo vasto campo das imagens, demonstrando como as representações visuais são arenas de poder e construção de sentido. Os ensaios analisam desde a pintura histórica do século XIX, que forjou a memória de guerras e a identidade nacional, até as páginas de revistas populares que moldaram o papel social da mulher em meados do século XX. A investigação se aprofunda na crítica das artes visuais, desvendando o olhar masculino na representação do corpo feminino ao longo da história da arte, e explora a potência das histórias em quadrinhos como complexas narrativas sobre períodos de efervescência cultural e política, como a Berlim dos anos 1920.

Em seguida, o livro se volta para a força das narrativas. Os capítulos revelam como diferentes discursos — sejam eles científicos, musicais ou econômicos — organizam e dão forma à nossa percepção do passado. A análise viaja desde os relatos de naturalistas europeus do século XIX, que construíram uma narrativa específica sobre a natureza e as doenças no Brasil, até as canções de protesto dos anos 1960, que articularam um projeto político e cultural para a nação. A obra também demonstra como o pensamento econômico pode ser lido como uma grande narrativa sobre o desenvolvimento de um país e, em um plano mais teórico, reflete sobre como as narrativas geracionais são fundamentais para a construção da consciência histórica e para o próprio ensino de História.

Por fim, a coletânea mergulha no campo da memória, investigando como as identidades coletivas são formadas, mantidas e transformadas. Um dos estudos de caso explora a trajetória de comunidades de imigrantes no sul do Brasil, mostrando como a memória e as tradições culturais são preservadas e recriadas em um novo território. Essa reflexão sobre a memória permeia toda a obra, que, em sua essência, questiona como certas imagens e narrativas são selecionadas para compor a lembrança oficial de uma nação, de uma guerra ou de um grupo social, enquanto outras são relegadas ao esquecimento.

Desta forma, "História Cultural: entre as imagens, narrativas e memórias" é uma obra para quem busca compreender as camadas mais profundas do fazer histórico. Os ensaios aqui reunidos nos lembram que a história não é apenas o que aconteceu, mas, fundamentalmente, como o que aconteceu é visto, contado e lembrado. É um convite para um olhar mais crítico sobre as fontes do passado e as histórias que elas nos contam.

Já a obra **"História Local e Regional: as múltiplas narrativas do passado"** representa o coração da presente coleção, materializando em seus capítulos o tema central do evento que o originou toda a coleção foi voltado a temática "História Regional: sujeitos, espaços e práticas". A obra é uma celebração da riqueza e da complexidade da História vista de perto e, ao voltar o olhar para municípios, comunidades e espaços específicos, revela as múltiplas camadas que compõem o passado, desafiando as narrativas unificadoras e dando voz a uma diversidade de experiências que, muitas vezes, permanecem à margem da grande História nacional.

O livro mergulha na formação do território, investigando os processos de ocupação que definiram a paisagem humana e social, especialmente no sul do Brasil. Os estudos abordam desde a chegada de imigrantes europeus, que trouxeram suas culturas e aspirações para uma nova terra, até a perspectiva dos grandes empreendedores que planejaram a colonização de vastas áreas. Em contraponto a uma visão de "terra vazia", a obra revela as políticas de aldeamento impostas aos povos indígenas, mostrando como a reconfiguração do espaço foi um processo complexo e, frequentemente, violento. A análise se aprofunda na vida cotidiana dessas novas comunidades, explorando a criação de instituições fundamentais, como as primeiras escolas, que nasceram junto com as cidades.

Avançando para além da fundação, a obra explora a arena da memória, questionando quem tem o poder de contar a história de um lugar. Investiga-se como a escolha dos nomes de cidades reflete relações de poder e projetos de identidade, muitas vezes homenageando elites e apagando outras trajetórias. Em uma perspectiva crítica e

decolonial, os ensaios analisam como patrimônios culturais marginalizados podem ser ressignificados para desafiar narrativas hegemônicas. Discute-se também a importância da criação de espaços de memória, como museus e memoriais, como atos de resistência e afirmação da identidade coletiva no presente.

Ao final, "História Local e Regional" reafirma o poder do olhar macrohistórico. Os ensaios aqui reunidos demonstram que é no estudo minucioso dos lugares e de suas gentes que as grandes narrativas históricas são testadas, enriquecidas e, muitas vezes, transformadas. Esta é uma obra fundamental para entender que a história é feita de múltiplas vozes e que o passado é um campo vivo, constantemente disputado e ressignificado.

"Impressos e Movimentos Sociais: construção historiográfica através dos veículos de informação", sexto livro da coleção "Ensaio", mergulha no universo da imprensa para explorar como jornais e revistas atuaram como poderosos agentes históricos. Longe de serem meros transmissores de informação, os periódicos aqui analisados são revelados como espaços de disputa, ferramentas de mobilização social e instrumentos para a construção de projetos de nação, ideologias e identidades.

Os ensaios demonstram a centralidade da imprensa na articulação de grandes projetos políticos e ideológicos. A análise viaja desde a Europa em guerra, onde a imprensa anarquista se tornou a voz de um movimento revolucionário, até o Brasil do século XIX, em que periódicos técnicos foram cruciais para disseminar um projeto de modernização agrícola e nacional. A obra também explora como revistas acadêmicas especializadas foram fundamentais para construir e unificar um campo de saber continental, como o indigenismo, definindo o modo como o passado dos povos originários seria interpretado.

Um eixo fundamental do livro é a relação entre a imprensa e a construção das identidades de gênero. Os estudos investigam como revistas e jornais, no Brasil e no México, foram utilizados para moldar o comportamento feminino, prescrevendo papéis sociais para as mulheres em contextos de guerra e de consolidação de projetos nacionais. Indo além da representação, a obra também lança luz sobre a participação ativa das mulheres como intelectuais e autoras nesses mesmos periódicos, revelando sua presença e contribuição em espaços muitas vezes dominados por homens.

Ao focar nos "impressos", este livro oferece uma contribuição valiosa para a compreensão de como as ideias circulam e ganham força. Fica evidente que jornais e revistas são mais do que fontes para o historiador: são o próprio palco onde a história é debatida, as identidades são forjadas e os movimentos sociais encontram sua voz. É uma

obra essencial para entender a força da palavra impressa na construção do mundo contemporâneo.

Chegando ao penúltimo livro desta coleção, a obra **"História das Crenças e das Religiões"** nos conduz por uma jornada fascinante e complexa através das múltiplas formas como a humanidade experiencia, constrói e disputa o sagrado. Os capítulos aqui reunidos exploram um vasto panorama de crenças, desde as mais ancestrais, inscritas em rochas, até os debates contemporâneos que desafiam instituições milenares, revelando como a fé é um campo dinâmico de poder, identidade e resistência.

O livro mergulha nas raízes da religiosidade no território brasileiro, investigando os possíveis contornos místicos e cerimoniais nas pinturas rupestres, que apontam para uma profunda conexão espiritual dos povos originários com o seu mundo. Avançando no tempo, a obra ilumina a diversidade religiosa e os conflitos que marcaram a formação do Brasil. Análises de processos criminais das décadas de 1950 a 1970, por exemplo, revelam a perseguição sistemática a espíritas, umbandistas e curandeiros. Em paralelo, a obra reconstitui a trajetória e a formação de uma discreta, mas resiliente, comunidade judaica em uma cidade do interior, e analisa as tensões entre o catolicismo oficial e as novas correntes religiosas que emergiam no século XIX, embaladas por um ideário liberal.

A coletânea se aprofunda na análise de discursos e representações no seio do cristianismo. Um dos estudos investiga as falas de um influente arcebispo brasileiro para compreender a construção de uma noção específica de juventude, guiada por preceitos de fé e vocação familiar. Em um ousado contraponto, outro capítulo nos transporta para os Estados Unidos da década de 1970 para analisar a inédita realização de casamentos religiosos homossexuais, mostrando como comunidades de fé podem se tornar espaços de reivindicação de direitos e de ressignificação de rituais. A obra também viaja à Idade Média para desvendar, em um grande poema épico, os entrelaçamentos culturais e temporais na construção de figuras mitológicas que personificam complexas alegorias sobre o pecado.

Por fim, o livro se volta para o tempo presente, explorando as crises da fé e as novas formas de manifestação do sagrado. Um capítulo analisa como o carnaval pode se tornar um potente espaço de debate sobre intolerância religiosa, através da representação de divindades de matriz africana na avenida. Fechando a obra, uma análise de uma produção cinematográfica contemporânea discute a angústia da fé diante de um futuro incerto, marcado por crises ambientais e pela dificuldade de mobilização coletiva, refletindo o mal-estar que caracteriza nossa época.

Assim, "História das Crenças e das Religiões" nos oferece um mosaico rico e provocador, demonstrando que o estudo do sagrado é fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas e culturais que moldam o mundo.

Chegamos ao último livro desta coleção com uma obra que se volta para o coração do fazer histórico em sua dimensão mais fundamental: a sala de aula. **"Ensino de História: horizontes de práticas e pesquisas"** reúne um conjunto de reflexões e estudos que mergulham nos desafios e nas imensas possibilidades que cercam a educação histórica na contemporaneidade. Este livro é um convite para que educadores, pesquisadores e estudantes repensem as práticas pedagógicas, os materiais didáticos e o próprio sentido de se ensinar e aprender História em um mundo cada vez mais complexo e digital.

Uma parte essencial da obra dedica-se a analisar criticamente as ferramentas e os conteúdos que moldam o ensino de História no Brasil. Os capítulos investigam como os livros didáticos representam ou silenciam a presença e o protagonismo dos povos indígenas e afro-brasileiros, e propõem novas metodologias para superar as lacunas deixadas por uma abordagem tradicional. A análise se aprofunda na crítica aos currículos que, sob a bandeira da modernização, promovem uma lógica produtivista e de controle sobre o trabalho docente, esvaziando o potencial crítico da disciplina e transformando a educação em uma mercadoria.

Outro eixo fundamental do livro aborda a relação entre o ensino de História e o universo digital. Em um tempo em que os alunos consomem informações em plataformas como TikTok e YouTube, os autores discutem os desafios e as oportunidades que essas novas mídias trazem. A obra explora como temas sensíveis podem ser apresentados nesses espaços e reflete sobre como os professores podem utilizar criticamente esses conteúdos, transformando-os em ferramentas pedagógicas para engajar os estudantes e promover discussões aprofundadas. A discussão se estende para a metodologia da própria História Digital, propondo novas formas de analisar fontes e de gerenciar dados de pesquisa em ambientes virtuais.

Por fim, a obra reforça a relevância de se ensinar todos os períodos históricos, combatendo a visão utilitarista que por vezes ameaça a presença da História Antiga e Medieval nos currículos. Os autores defendem que o estudo de temporalidades distantes, como as democracias da antiguidade, oferece ricas oportunidades para a reflexão sobre alteridade e para o desenvolvimento da consciência histórica. Além disso, a coletânea propõe que o ensino de História pode ser uma poderosa ferramenta para a educação em

Direitos Humanos, ao permitir que os alunos compreendam a historicidade desses direitos e se percebam como agentes de transformação social.

Deste modo, "Ensino de História: horizontes de práticas e pesquisas" encerra a coleção com um chamado à ação e à reflexão. É uma obra indispensável para todos que acreditam no poder da educação histórica como instrumento para a formação de cidadãos críticos, conscientes de seu tempo e comprometidos com a construção de uma sociedade mais justa e plural.

Em suma, essa coletânea é o resultado de um esforço múltiplo e coletivo de pesquisadores de diferentes áreas do campo da História, revelando a contribuição que nosso contexto elabora para os estudos historiográficos no Brasil. A realização desta coleção não seria possível sem o apoio e a dedicação de inúmeras pessoas. Em especial, expressamos nossa sincera gratidão ao Professor Doutor Ângelo Priori, Coordenador da Editora Diálogos, cuja orientação e empenho foram fundamentais para a concretização deste projeto editorial.

Davi A. S. Talizin



Karla Maria da Silva



Neilaine Ramos Rocha



RELIGIOSIDADE BRASILEIRA ANCESTRAL: Há contornos místicos nas pinturas rupestres do PNSC – PI?

Michel Justamand



Pedro Paulo Funari



Ana Cristina Alves Balbino



Vitor José Rampaneli de Almeida



Cristiane Andrade Buco



Mauro Alexandre Farias Fontes



Marcial Cotes



Gabriel F. de Oliveira

Nas cenas rupestres plasmadas nas rochas, dentro e no entorno do Parque Nacional Serra da Capivara – PNSC, são notadas diversas atividades da vida social cotidiana, como as suas diversas reuniões comunitárias (Noletto, 2015, p. 26). Esses conjuntos foram temas de investigações de inúmeros pesquisadores, estudiosos, autodidatas. Os mais diferentes assuntos tiveram espaço de debates, escrita e publicações, em forma de artigos, capítulos de livros e ou livros, teses, dissertações e monografias.

Nestes cúmulos se encontram diversas experiências acometidas desde as relações sexuais entre figuras humanas e dessas com outros animais (Justamand, Funari e Alarcón-Jiménez, 2016);. Ainda foram abordados temas como lutas (Paiva, 2019; Paiva *et al.* 2022); afazeres domésticos/economia (Justamand *et al.*, 2022b); caça (Belarmino, 2019); coleta (Justamand, 2017), amor (Martin, 1984); cerimoniais (Justamand *et al.*, 2022c); andanças (Justamand, 2010); movimentos corporais e práticas esportivas (Buco, 2012); práticas musicais (Buco, 1999); danças (Abreu *et al.*, 2020) e, por fim, o meio ambiente (Justamand *et al.*, 2022d).

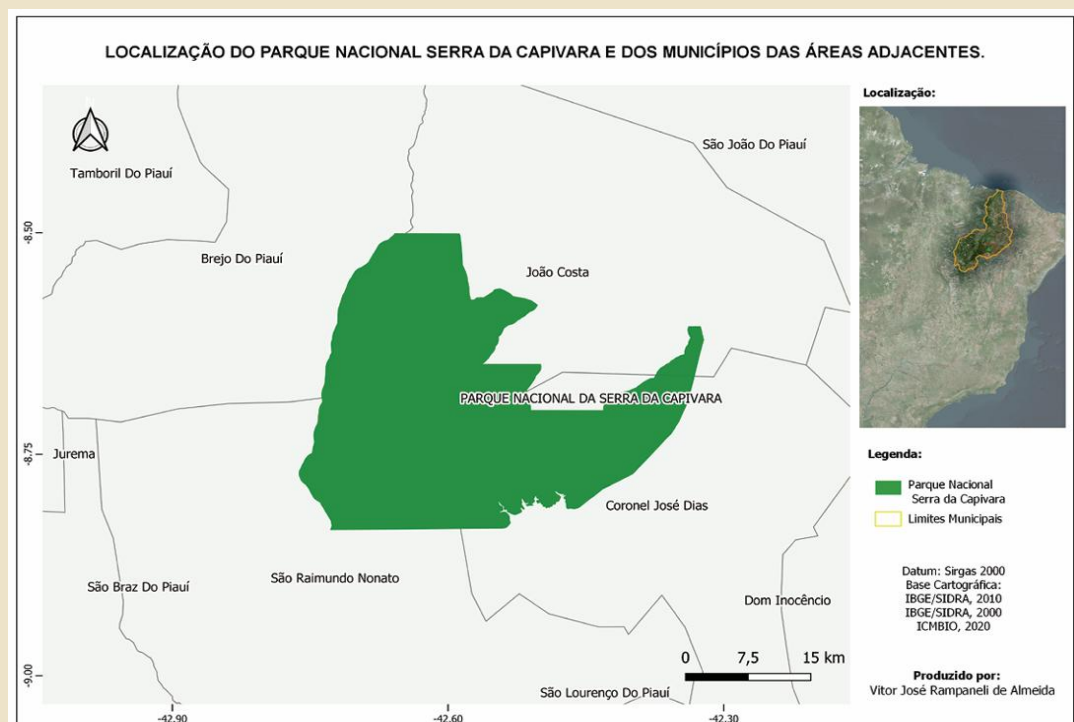
Além dos padrões observados nas pinturas rupestres, é sabido que existem numerosos vestígios de atividades que podem ser objeto de especulação ou que já foram explorados por outros pesquisadores das representações rupestres no PNSC. Nas próximas linhas, abordaremos uma temática investigada nos décors de pinturas rupestres, com foco especial nas representações da Tradição Nordeste, especificamente as formas religiosas presumidas e plasmadas nas rochas.

Nesse texto, propomos uma visão de que todas as sociedades ancestrais, compostas pelos povos originários do território brasileiro, dispunham de algum tipo de relação com o sagrado, divino, religioso ou outros nomes, em suas diversas relações sociais, culturais e intergrupais. Para esse debate de ideias e inferências, por meio das artes rupestres, em especial as pinturas, tomaremos como base o que foi produzido e reconhecido pelas ciências humanas, nos últimos séculos, em particular, do século XIX até o XXI. Ali se consolidaram algumas reflexões e interpretações sobre o fenômeno do religar, religioso, sagrado, e, além disso, a sua importância social para os povos ancestrais. Essa consolidação se deve a trabalhos de alguns autores como: Karl Marx, Max Weber e Émile Durkheim. Desses sacaremos uns poucos trechos para o diálogo.

O PNSC está situado no sudeste do estado do Piauí, compreendido entre as coordenadas de 8° 26' 50" a 8° 54' 23" de latitude sul e 42° 19' 47" a 42° 45' 51" de

longitude oeste. Este parque abrange os municípios de São Raimundo Nonato, João Costa, Brejo do Piauí e Coronel José Dias. Conforme indicado por Santos (2007), a área total de 129.953 hectares, conforme figura 1, e perímetro de 214 km, aproximadamente (ver Figura 1).

Figura 1 – Localização do PNSC e dos municípios integrantes da área de estudo.



Fonte: produzido por Vitor J R Almeida, 2022.

As principais justificativas para a elaboração deste trabalho, consiste em evidenciar a importância da religiosidade para os grupos humanos pretéritos, demonstrando pela arte rupestre, no mundo e no Brasil, em especial no Parque Nacional Serra da Capivara, no estado.

Apresentaremos, por óbvio, as imagens rupestres encontradas no parque e entorno, relacionadas com indícios de alguma expressividade e ou formas de religiosidades ancestral. Partimos do pressuposto de que as artes (pinturas, esculturas, desenhos, molduras, vidraçarias, vasos) são componentes úteis para demonstrar, inserir e ressaltar a importância das crenças aos partícipes das sociedades, em qualquer tempo e lugar.

Neste contexto, é relevante consultar a teoria de Cassirer (1972), que sugere que tanto o mito quanto a religião são fenômenos complexos de se analisar em termos

racionais com coerência que expresse uma relação de causa e consequência, pois os dois buscam elucidar o inconcebível. O autor desafia as categorias fundamentais do pensamento humano e seus nexos, se é que existem, o que é incompatível com as visões de fato empírico ou científico.

Reconhecemos a variedade de interpretações sobre o tema da religião ao longo da história da humanidade. No entanto, limitaremos a análise a algumas dessas interpretações devido às restrições de espaço e à humildade de não pretendermos abarcar todos os conhecimentos disponíveis.

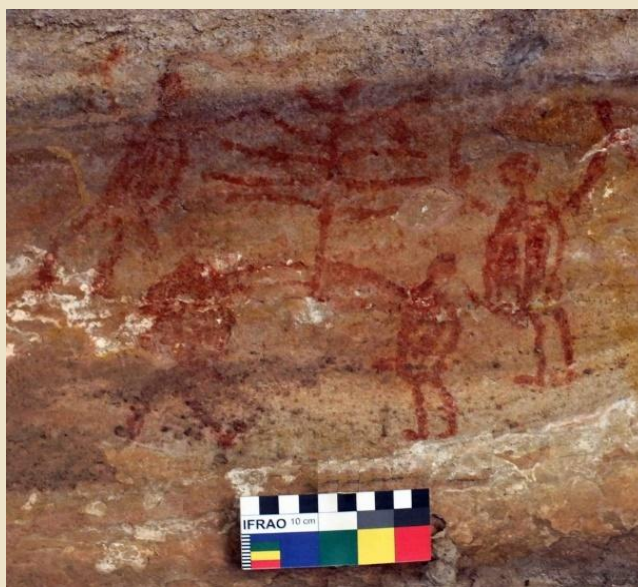
O principal objetivo deste trabalho abordar a ancestralidade religiosa no território brasileiro, a partir do estudo da arte rupestres e suas temáticas, demonstrando a necessidade dos grupos humanos pretéritos se relacionarem com o mundo espiritual, no sentido de satisfazer seus anseios, desejos e buscar conforto.

Não podemos deixar de contar com as contribuições das autoras/pesquisadoras que estudam as pinturas rupestres do PNSC-PI, e de outras partes do Nordeste brasileiro, duas delas desde os anos 70, do século passado, e a terceira ingressando no grupo um pouco depois. Niède Guidon, Gabriela Martin e Anne-Marie Pessis, são responsáveis por incontáveis produções acadêmicas, dividindo os trabalhos e ou de forma individual, sobre as pinturas rupestres durante décadas. Entretanto, para além delas exporemos os subsídios acadêmicos e de pesquisas de outras/os autoras/es.

No texto intitulado *“As ocupações pré-históricas do Brasil”* (excetuando a Amazônia) de autoria de Guidon, em linhas gerais é apresentado, a história dos primeiros habitantes do Nordeste, por meio dos vestígios encontrados nos sítios arqueológicos da região. Entre esses vestígios, saltam aos olhos, as pinturas rupestres entre as artes rupestres, sua variedade e quantidade, além de suas temáticas. A elas cabe a responsabilidade, e é por meio delas que Guidon proporciona uma contribuição ao desenvolvimento de nossas análises.

Para a autora, “os registros gráficos rupestres confirmam a evolução demonstrada pelo estudo da indústria lítica e permite que se conheçam detalhes da vida material e cerimonial dos grupos pré-históricos em questão” (Guidon, 1992, p. 48). Dessa forma, a pesquisadora, renomada no Brasil e no estrangeiro, com contribuições para a ciência nacional e internacional, autoriza-nos a analisar as imagens registradas nas rochas como se fossem os cerimoniais (ver Figura 2).

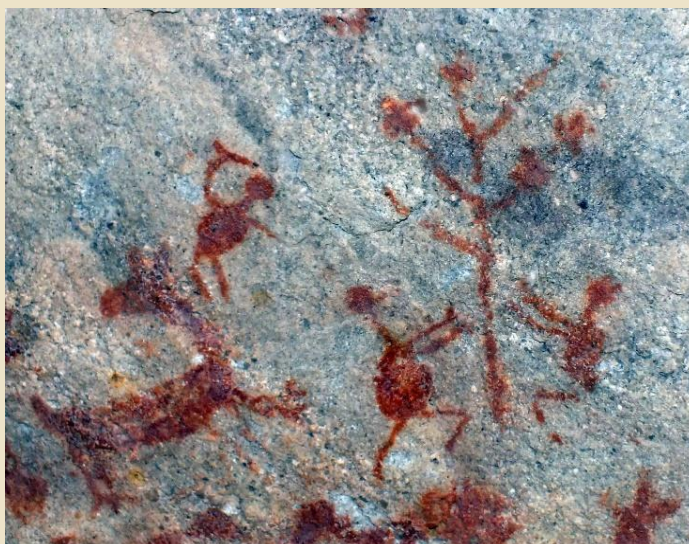
Figura 2 – Toca do Baixão das Mulheres I. Cena do ritual da árvore.



Fonte: Dos autores.

Pessis em seus escritos, costuma nos alertar que as representações rupestres são uma fonte de pesquisas, um sistema de comunicação, permitindo realizar verdadeiros levantamentos da história visual da época viabilizando a construção desses momentos. Graças à presença desses testemunhos de aspectos da vida cotidiana e cerimonial das populações que por lá passaram (Pessis, 1999, p. 68) (ver Figura 3). A autora reforça o posicionamento de Guidon sobre a existência de imagens com conteúdo cerimonial, ampliando ainda com os termos, ritualístico e ou místico.

Figura 3 – Toca da Entrada do Pajaú. Cena do ritual da árvore: dupla de humanos.



Fonte: Dos autores.

Por essa razão, o fato de serem testemunhos que viabilizam investigações visuais acerca da história ancestral proporciona uma base substancial para nossos argumentos quanto à presença de formas religiosas, ou ao menos cerimoniais, refletidas, recorrentemente, nas rochas.

À vista disso, podemos tratar, em nossos escritos, desses ritos, reuniões sociais ou momentos místicos, quando a autora descreve quais são os temas mais representados: “caça de animais de pequeno porte, representações sexuais, ritos cerimoniais, danças lúdicas, séries de animais como veados e emas, cenas de caça ritual de animais de grande porte e cenas místicas” (Pessis, 1999, p. 69). Há essas presenças em cenas de ritos cerimoniais, místicos e ou de reuniões, como definimos e já indicamos antes nesse texto.

As relações entre a temática religiosa e ancestral, recorreremos às contribuições de Martin e Asón. Nesse contexto, as autoras destacam que "os rituais fúnebres que as escavações arqueológicas nos permitem desvendar e a arte pré-histórica através de ídolos, amuletos ou representação de mitos e cerimônias nas pinturas rupestres" (2001, p. 21), são elementos centrais para nossas inferências.

Esta abordagem visa analisar as imagens rupestres como representações de cerimônias por meio de diversas reflexões. Além disso, observam que em alguns sítios arqueológicos com arte rupestre foram encontradas urnas funerárias, sugerindo uma conexão entre a arte e as "preocupações com o sagrado" (Martin e Asón, 2001, p. 23). No PNSC também foram encontradas urnas funerárias em abrigos próximos a sítios arqueológicos com arte rupestre, caso da Toca do Gongo I (Maranca, 1976 e 1991).

Notamos uma definição do que são “os mitos uma história verdadeira, uma explicação sobre o mundo, sobre o que é viver, sobre a origem da humanidade, sobre o aparecimento da agricultura, da caça, das plantas, das estrelas, do homem e da mulher, do fogo, do sol, da lua, de tudo o que se puder imaginar.” (Mindlin, 2001, p. 07). É notável que, nos mitos, reside um repositório das narrativas fundamentais de cada cultura dos povos originários, onde se desvendam os elementos essenciais das suas expressões culturais e dos seus propósitos, incluindo não apenas os aspectos religiosos, mas ainda outros domínios da vida social e cosmológica.

Da mesma forma, as autoras sugerem a possibilidade de uma continuidade cultural mesmo com a transição do suporte rochoso para outros meios, a fim de representar o universo espiritual dos povos da época. Com base na pesquisa de Martin e Asón (2001, p. 32), as artes rupestres mantêm uma relação estreita com a religião dessas civilizações passadas (cf. Martin e Asón, 2001, p. 32), uma perspectiva com a qual concordamos integralmente.

Sugere-se adicionalmente que as representações de animais podem estar intrinsecamente associadas ao sagrado. Estes animais, distintos dos seres humanos, frequentemente exibem em seus corpos padrões geométricos ou dimensões desproporcionais em relação a nossa espécie, o que sugere sua importância simbólica para os grupos humanos não apenas como entidades animais, mas como figuras sagradas, totêmicas ou até mesmo seres míticos (cf. Martin e Asón, 2001, p. 34), ver Figura 4.

Este conceito é corroborado pelas crenças dos Krenak, que atribuem afinidades a uma variedade de seres, incluindo animais, pedras, rios e plantas (Krenak, 2020). Portanto, as múltiplas representações de animais não humanos não se limitam meramente à sua utilidade como fonte de alimentação, mas também desempenham papéis significativos como símbolos sagrados, marcadores de clãs, e em outras funções dentro do contexto cultural (ver Figura 5).

Figura 4 – Toca do Boqueirão do Paraguaio II. Desenho painel pictórico.



Fonte: MORALES JR, 2002;307 apud BUCO, 2012, fig. VI.7, p. 499.

Figura 5 – Toca do Baixão das Mulheres I. Família de animais, com tamanhos diferentes.



Fonte: Dos autores.

O conhecimento das formas de religiosidade em nossa ancestralidade remonta a tempos imemoriais, porém, a identificação precisa das religiões que se desenvolveram permanece elusiva. Não obstante, Cassirer (1972) nos auxilia ao argumentar que o mito e a religião apresentam uma complexidade de difícil análise. Portanto, entre as diversas abordagens interpretativas, destaca-se aquela que estabelece uma conexão intrínseca entre a arte rupestre e um sistema xamânico de crenças (Viana *et al.*, 2016). Clottes e

Lewis-Williams (2001), proeminentes defensores dessa teoria, partem do pressuposto da existência de formas de xamanismo presentes em todas as culturas ao redor do globo, desde o Paleolítico.

Essa concepção é fundamentada na estrutura neurológica humana, que é capaz de induzir estados de consciência modificada, elementos essenciais no repertório neuropsicológico. Para esses autores, as cavernas paleolíticas representavam locais sagrados onde o ser humano estabelecia contato com o plano espiritual. Esta premissa encontra suporte em relatos etnográficos de comunidades praticantes de xamanismo (Viana *et al.*, 2016). O início por relatos etnográficos de comunidades que praticavam o xamanismo (Viana *et al.*, 2016). No extremo sul do continente africano, desde o Transvaal até o Cabo, do Drakensberg oriental às falésias da costa da Namíbia, as representações de caça e animais são predominantemente naturalistas, muitas vezes motivadas por razões mágicas, pois as imagens devem reproduzir fielmente o objeto do rito. Por outro lado, as representações humanas são frequentemente e deliberadamente esquemáticas, possivelmente como uma forma de proteção contra influências mágicas.

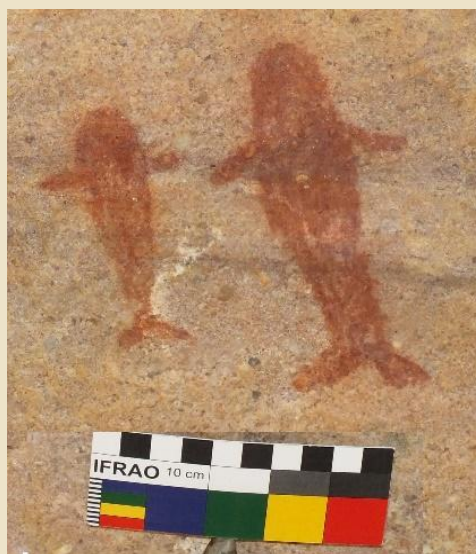
A arte pré-histórica africana foi incontestavelmente um veículo de mensagens de natureza pedagógicas e sociais. Os San, que constituem hoje o povo mais próximo da realidade das representações rupestres, afirmam que seus antepassados transmitiam sua cosmovisão do mundo a partir dessas galerias de imagens. A educação dos povos que desconhecem a escrita está baseada sobretudo na imagem e no som, no audiovisual, fato comprovado até hoje pela iniciação dos jovens na África subsaariana. Nesse aspecto, para nós, as artes rupestres representam um análogo dessa abordagem.

A função espiritual da arte rupestre pode existir de modo autônomo, servindo não apenas como meio, mas como um fim em si. O mito representa ao homem um modo de compreender o Universo, organizando-o, ou seja, racionalizando-o de uma determinada maneira, visto que há uma certa lógica imanente no discurso mitológico. Mesmo quando carregados de significados infra estruturais, os elementos simbólicos da arte rupestre desempenham um papel fundamental na representação e dominação de temores e anseios humanos.

Certos ritos de fecundidade aparecem claramente no comportamento das figuras que parecem entregues a cópulas ritualísticas, como o coito entre uma mulher e um homem mascarado ou nas figuras com falos protuberantes que executam danças litúrgicas.

As grandes religiões monoteístas do mundo mantêm seus símbolos, rituais e modos de vida ao longo de milhares de anos. Para os Dessana, todos os seres são considerados parte de um cosmo vivo, sendo revitalizado durante os rituais de yurupari” (Diakara, 2019, p. 87). Essa interconexão é central para sua visão de mundo. Assim, é possível inferir, deduzir, que, as formas religiosas ancestrais ofereceram contributos simbólicos representativos aos povos originários atualmente ocupantes da terra brasilis (ver Figura 6).

Figura 6 – Toca da Entrada do Baixão da Vaca. Animais: peixes.



Fonte: Dos autores.

A identidade indígena, seja Krenak ou outra, é recebida dos ancestrais. Essa relação com a terra é como se ela fosse humana, “não se consegue conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra” (Krenak, 2017, p. 48). Ou seja, há pertencimento, acolhimento e interação social e religada com a terra como outro ser igual a cada um de nós em sua inteireza. Daniel Munduruku sugere que não há registros da presença humana nas terras brasilis antes da colonização europeia. Todavia, “as inscrições das cavernas que nos obrigam a um exercício de imaginação e pesquisa se desejarmos remontar um pouco do que de fato aconteceu” (Munduruku, 2010, p. 95). Da mesma forma, a arte rupestre tem o potencial de fornecer insights sobre eventos e práticas ancestrais, incluindo a religiosidade. A interpretação desses vestígios oferece um vislumbre dos detalhes, símbolos e características das sociedades que usufruíram destes espaços, que podemos sugerir como litúrgicos.

CONCLUSÃO

Ao retomar a epígrafe nas primícias deste capítulo podemos considerar que, a Caverna Shanidar, no Curdistão iraquiano, ganhou destaque no estudo do Paleolítico, após a descoberta de restos de Neandertais por Ralph Solecki no século XX (1975). Alguns desses indivíduos foram possivelmente sepultados com rituais funerários, incluindo o controverso "enterro de flores". Recentemente, escavações revelaram os restos articulados de um Neandertal adulto próximo ao local do "enterro de flores", sendo este o primeiro Neandertal articulado descoberto em mais de 25 anos (Pomeroy *et al.*, 2020).

Como apontado por Pomeroy e colaboradores (2020), as descobertas em Shanidar continuam a influenciar nosso entendimento da biologia e comportamento dos Neandertais, sendo central nos debates sobre práticas mortuárias e origens do sepultamento intencional, mais objetivamente, os primórdios da religião. Estas Evidências encontradas sugerem fortemente a possibilidade de sepultamentos deliberados, o que reforça a importância desses achados à arqueologia e antropologia.

Não obstante, os autores deste texto ora em tela sugerem que as descobertas oferecem uma oportunidade para reavaliar as relações das atividades funerárias, litúrgicas, religiosas, míticas dos grupos sociais foram repetidas ao longo do tempo. Declaramos que sim, existiram formas de religiosidade/espiritualidade ancestral, não só no território brasileiro, mas em todo o mundo. Como constatamos em nossos diálogos com diversas autorias e teorias. Os indícios são marcantes nas pinturas rupestres desse passado imemorial e místico da espécie humana. Nem todos/as pessoas, necessariamente, teriam participado das formas religiosas. Mas que existiram essas formas não temos dúvidas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Mila Simões de Abreu, JAFFE, Tamyris Rocha Santana, JAFFE, Maxim, & BUCO, Cristiane Andrade. Imagens sonoras. Danças na arte rupestre da Serra da Capivara, Piauí, Brasil – uma introdução. *European Review of Artistic Studies*. vol. 11, n. 2, p. 22-39. 2020.

BELARMINO, Vanessa da Silva. Caçadores da Pré-história: Recorrências temáticas nas pinturas rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara – PI. São Paulo: Alexa Cultural e Manaus: EDUA, 2019.

BUCO, Cristiane Andrade. Indicadores da prática musical na Pré-História do Nordeste brasileiro: Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil. (Dissertação de Mestrado). UFPE, Pós-Graduação em História. Recife, Brasil, 1999.

BUCO, Cristiane Andrade. Arqueologia do movimento: Relações entre arte rupestre, arqueologia e meio ambiente, da pré-história aos dias atuais, no Vale da Serra Branca. Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil. Vila Real. 587 f. Tese (Doutorado em Portugal) – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro – UTAD/Portugal, Vila Real, 2012.

BUCO, Cristiane Andrade. Arqueologia do movimento: Relações entre arte rupestre, arqueologia e meio ambiente, da pré-história aos dias atuais, no Vale da Serra Branca. Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil. Vila Real. 587 f. Tese (Doutorado em Portugal) – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro – UTAD/Portugal, Vila Real, 2012.

CASSIRER, Ernst. Filosofia de las formas simbólicas: El pensamiento mítico. II. Fondo de Cultura Económica, 1972.

CLOTTE, Jean; LEWIS-WILLIAMS, David. Les Chamanes de la Préhistoire. Texte intégral, polémiques et réponses. Paris: La Maison des Roches, 2001.

DIAKARA, Jaime. WUHUSIBURU, peneira de arumã. In: NEGRO, Maurício. Uma antologia de literatura indígena. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

GUIDON, Niède. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

JUSTAMAND, M.; RAMPANELI DE ALMEIDA, V. J.; DE OLIVEIRA, G. F.; DE QUEIROZ, A. N.; DE CARVALHO, O. A.; DE ANDRADE BUCO, C.; ALVES BALBINO, A. C.; DE OLIVEIRA, M. F.; PAIVA, L.; MATON, C. M.; DE SOUSA SOARES, F.; LUZ, G. N.; ALMEIDA NOLÊTO, J. R.; CALDEIRAS, A.; RABELLO DE OLIVEIRA, G. P.; SINHOSEWAVE XAVANTE, M. B. Environmental Representations in Rocky Records in National Parks in Southeastern Piauí - Brazil. *Qeios*, v. 1, p. 1-24, 2022d.

JUSTAMAND, Michel. O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – Piauí. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010.

JUSTAMAND, Michel; FUNARI, Pedro Paulo e ALARCÓN-JIMÉNEZ, Andrés. Arqueologia da Sexualidade: representações das genitálias femininas e masculinas nas pinturas rupestres no Parque Nacional Serra da Capivara. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2016.

JUSTAMAND, Michel. As “mulheres” de São Raimundo Nonato – PI: cenas rupestres do feminino. In: GRISOLIO, Lilian Marta e JUSTAMAND, Michel (org.). História e Representação: cultura, política e gênero. Embu das Artes: Alexa Cultural, 2017.

JUSTAMAND, Michel; BALBINO, Ana Cristina; BUCO, Cristiane; OLIVEIRA, Gabriel; ALMEIDA, Vitor; PAIVA, Leandro. A economia ancestral e os registros rupestres. *Revista Anuário Arqueologia*, v. 14, p. 65-77, 2022b.

JUSTAMAND, Michel; OLIVEIRA, Gabriel; ALMEIDA, Vitor; PAIVA, Lenadro. Tree Ritual: The Magic of Nature-Phytomorphs in PNSC-PI. *Anthropology and Ethnology Open Access Journal*, v. 5, p. 000184-000187, 2022c.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Cia. das Letras, 2017.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. São Paulo: Cia. das Letras, 2020.

MARANCA, S. A toca do Gongo I - Abrigo com sepultamentos no Estado do Piauí. *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, 23: 155-173, 1976.

MARTIN, Gabriela. Amor, violência e solidariedade no testemunho da arte rupestre brasileira. *Clio – Revista do Curso de Mestrado em História*. v. 1, 1984.

MARANCA, S. Agricultores e ceramistas da área de São Raimundo Nonato. *CLIO* [Anais do I Simpósio de Pré-História do Nordeste Brasileiro, Recife, 1987] (Série Arqueológica), 4: 95-97, 1991.

MARTIN, G.; ASÓN, I. Manifestações religiosas na Pré-História Brasileira. In: BRANDÃO (org). História das Religiões no Brasil., S. Recife: EDUFPE, v. 1, p.19-38, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. O Karaíba. Uma história do Pré-Brasil. Barueri: Manole, 2010.

NOLÊTO, Rafael. Caminhos piagas. Magia e ancestralidade do nordeste brasileiro. Clube dos autores, 2015.

PAIVA, Leandro. Luta corporal na pré-história. Ensaio antropológico e histórico. São Paulo: Alexa Cultural e Manaus: EDUA, 2019.

PAIVA, Leandro; MONTARDO, Deise; JUSTAMAND, Michel; OLIVEIRA, Gabriel; ALMEIDA, Vitor; RABELLO, Gabriela. Cenas rupestres de lutas corporais no Parque Nacional Serra da Capivara: possíveis interpretações. Urdimento-Revista De Estudos Em Artes Cênicas, v. 1, p. 1-26, 2022.

PESSIS, Anne-Marie. Pré-História da Região do Parque Nacional Serra da Capivara. In: TENÓRIO, Maria Cristina. Pré-História da Terra Brasilis. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

POMEROY E, Bennett P, Hunt CO, et al. New Neanderthal remains associated with the ‘flower burial’ at Shanidar Cave. Antiquity.94(373):11-26. doi:10.15184/aqy.2019.207, 2020.

VIANA, Verônica; BUCO, Cristiane; SANTOS, Thalison dos; SOUSA, Luci Danielli. Arte rupestre. In: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. 2. ed. Revisão Ampliada. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. (verbete). ISBN 978-85-7334-299-4.

OS ENTRELAÇAMENTOS TEMPORAIS E CULTURAIS DE GÉRIÃO NA COMMEDIA

Daniel Lula Costa



Entre 1304 e 1321, Dante Alighieri escreveu o poema que ele denominou *Commedia*, o qual ficaria mais conhecido, tardiamente, como *Divina Comédia*. Escrito em toscano, este poema narra a jornada de Dante pelo pós-morte da mitologia cristã, constituído por três espaços: inferno, purgatório e paraíso. Esses foram os respectivos temas que o poeta adotou para cada uma das três partes que escreveu do poema *Commedia*. Sua descrição da geografia de cada um desses locais circulou por diversos lugares do Mediterrâneo após a morte de Dante, em 1321. Foram diversas as cópias do poema a partir do século XIV, não superando em quantidade apenas a Bíblia (Quírico, 2009). A primeira parte do poema, *Inferno*, inspirou obras artísticas em catedrais, Basílicas e Igrejas ao longo da Península Itálica.¹ Alguns dos personagens infernais descritos por Dante também ocuparam espaços na arte italiana, seja em manuscritos seja em afrescos e esculturas. Os que se destacam são frutos da presença de passado (Gumbrecht, 2010) romano que inspirava Dante a compreender os mistérios da criação divina, presentes na mitologia greco-romana, como Caronte, Minós, Cérbero, dentre outros. Nosso objetivo, neste breve capítulo de livro, é compreender os entrelaçamentos temporais e culturais verificados em um desses seres, os quais são compreendidos aqui como dotados de hibridez de temporalidades. O ser híbrido estudado e analisado neste capítulo é antropobestial² e foi denominado por Dante como Gérião. Sua descrição ocorre em dois Cantos do Inferno, no Canto XVI e XVII, sendo também mencionado no *Purgatório*, no Canto XXVIII. Analisamos apenas os Cantos do *Inferno*.

Para realizar tal pesquisa delimitamos uma metodologia para verificar os entrelaçamentos culturais de Gérião por meio da operação do conceito de revelação figural (Costa, 2019) com base na teoria dos seguintes autores: Auerbach (1997) e o seu conceito de figuração, Gumbrecht (2010) e o conceito de presença do passado e o conceito de alegoria de Benjamin (1984).

A revelação figural possibilitou que encontrássemos fontes antigas e medievais que confluíssem na escrita da *Commedia* dantesca, desde as obras romanas aos bestiários medievais (Ledda, 2013). Analisamos a fonte da *Commedia* buscando indícios que confluíssem memórias e acontecimentos descritos em outras fontes usadas por Dante

¹ Para conhecer mais sobre essas inspirações, recomendo a leitura da obra: QUÍRICO, Tamara. *Inferno e Paradiso*. Dante, Giotto e as representações do Juízo Final na pintura toscana do século XIV. 2009. 299f. Tese de Doutorado (Doutor em História). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.

² Uma das categorias definidas por Costa (2019) como um ser híbrido que detém temporalidades diversas manifestadas em sua criação como também aspectos alegóricos presentes na união de espécies diferentes em um único corpo, sendo bestiais e humanoides.

com o objetivo de compreender como o poeta os imaginou por meio de uma perspectiva de crença que delimitasse o papel de Gérião como detentor de inúmeras temporalidades que se manifestam em seu corpo e em suas atitudes. Diante disso, buscamos elementos que foram descritos por Dante que estavam diretamente relacionados ao lugar-comum de Gérião na poética romana, notando os versos da Eneida de Virgílio (2016) do século I AEC³, da *Metamorfoses* de Ovídio⁴ (2017) do século I AEC, dentre outras obras que citaremos ao longo desta narrativa. Este lugar-comum passa por uma confluência de temporalidades em que o passado, o presente e o futuro são presentificados nas alegorias criadas e reveladas pelo poeta em sua obra, como é o caso de Gérião, o qual é detentor da confluência de tempos em seus aspectos fenotípicos, funcionais e alegóricos. Encontrar esses elementos proporciona indícios sobre a diversidade cultural, mitológica e religiosa existente no contexto histórico em que Dante escreveu a sua obra.

Dessa forma, Gérião, ser híbrido antropobestial descrito como aquele que transporta Dante e Virgílio do sétimo ao oitavo círculo do inferno, carrega alegorias sobre a fraude e a compreensão de mundo dantesca sobre a alteridade.

DE GÉRIÃO AO MALEBOLGE

Eu o seguia, e pouco éramos ido,
Tornou-se o estrondo da água tão vizinho,
Que se eu falasse não seria ouvido.
(Inf., XVI, 91-93)

Gérião aparece para Dante e Virgílio na passagem do terceiro giro do sétimo círculo para o oitavo círculo do inferno. Dante estava sendo guiado pelo poeta romano Virgílio, alma destinada ao limbo (primeiro círculo do inferno) que deve cumprir a promessa que fez a Beatriz de guiar Dante pelos espaços do pós-morte (inferno e purgatório) para que pudesse conhecer os mistérios da criação divina e de sua justiça, quando Gérião surgiu a partir de uma grandiosa cascata proveniente do curso do rio Flegetonte (rio de sangue fervente). Este é mais um dos seres híbridos encontrados por Dante. Também chamados de *guardiani* (Forte, 2013), ou seja, guardiães dos círculos infernais, esses seres híbridos cumprem a função de praticar e manter a justiça divina, mas também funcionam como seres de ligação ou acesso entre Dante e as demais partes do inferno.

No caso do oitavo círculo, Gérião é um ser antropobestial que alegoriza a justiça divina por meio de seus aspectos físicos, funcionais, ou seja, de sua alegoria,

³ Antes da Era Comum.

⁴ As obras latinas foram analisadas em relação com a *Commedia* de Dante.

demonstrando diversos elementos imagéticos da poética que estão diretamente relacionados ao pecado punido no oitavo círculo do inferno, a fraude. Para que ele surja, é necessário que Dante realize um processo ritualístico, ou seja, que invoque o híbrido para que ele e o poeta romano possam passar pela cascata. Nesse momento, Dante não sabia que Gérião apareceria, por isso, Virgílio pede a ele que remova a corda que carrega em sua cintura e que a entregue para que a jogue na cascata. É a partir desse movimento que Gérião aparece. Dante descreve Gérião da seguinte forma:

“Eis a fera de **cauda viperina**,
Que montes, muros e armas desafia,
E de **peçonha** o mundo contamina!”

- Começou a falar-me, ali, meu guia,
Acenando-lhe a vir postar-se adiante,
Onde acabava nossa estreita via.

E, pois, da **fraude** a imagem **degradante**
Achegou-se, exibindo a fronte e o busto,
Voltada a cauda para poço hiante.

Era o seu **rosto como o do homem justo**,
Qual, benigno, por fora se apresenta,
Mas da **víbora** tendo o corpo angusto.

Peludas asas desde a axila ostenta,
E pintados mostrava o peito e as costas,
Em que de manchas um mosaico assenta.

Cores tais não se viram superpostas
De Tártaros e Turcos nos brocados,
Nem nas telas de Aracne compostas.

Como os barcos que às praias arrastados
Repousam parte na água e parte em terra,
E entre os Tedescos lá à gula dados

Fica à espreita o castor em sua guerra
- assim a **fera híbrida** quedava
À pétrea borda que as areias cerra.

Rápida, a **cauda sua sibilava**,
Volteando **no ar a ponta bifurcada**
Que, à guisa do **escorpião**, o golpe armava.

“Mudemos”, disse o guia, “a nossa estrada
agora um pouco, e vamos, pois, chegar
Perto da **fera** que se agita irada”.
(Inf., XVII, 01-30 – grifo nosso)

Gérião é descrito por Dante com base em simbologias espaciais e elementais, no caso, a água, o ar e a terra. O poeta florentino observa o ser que denomina como “maravilha”, primeiramente com surpresa e, depois, com aflição, pois teme a cauda de Gérião, que tem um ferrão de escorpião. Esse ser híbrido guardião do oitavo círculo do inferno é descrito como detentor de uma cauda de serpente com um ferrão de um

escorpião, de peito e pernas peludas como uma besta e de rosto de homem justo. Essa é a descrição toscana presente na obra, no entanto, na tradução de Cristiano Martins (1991), há liberdade criativa, quando associa ao ser híbrido “asas” ao traduzir o termo *branche*, que poderia ter sido traduzido como “pernas” (Costa, 2019).

Além disso, Dante associa o movimento de Gérião à enguia, peixe parecido com uma serpente. Isso nos permite associar o híbrido ao ambiente aquático, compreendendo que ele não voou até a cascata, mas que ele saltou e nadou nas águas que o levaram à entrada do oitavo círculo. Conexões do híbrido com a enguia, o castor e “*navicella*”, pequeno barco, demonstram uma relação entre dois elementos, a água e a terra. Gérião salta no abismo com Dante e Virgílio em suas costas para levá-los ao “Malebolge”, oitavo círculo do inferno. Esse salto ao abismo é uma figura mitológica bastante presente em narrativas míticas, é a jornada ao submundo, mas, para Dante, pode estar associado também à queda do pecado provocado pela fraude, que permite um salto grandioso da razão. Notamos uma descrição que é presentificada na *Commedia*, em Plínio, em sua *Naturalis Historia* (século I):

[...] Besta chamada Manthycora, tendo três fileiras de dentes que se reúnem aos dentes de um pente; tem o rosto e as orelhas de um homem; olhos azuis; a cor como sangue, o corpo como de um leão, a cauda armada como o ferrão de um escorpião; sua voz se assemelha ao som de uma flauta e de uma trombeta (*Fistula et Tuba*) soando juntas [...] (Plínio, 1848, p. 39)

Essa confluência entre a Mantícora de Plínio e o Gérião dantesco acontece em manuscritos iluminados da *Commedia*. Como a Mantícora é um ser preenchido de alegorias, Gérião também o é, sendo apresentado dessa maneira por Dante, revelando seus atributos como guardião do pecado da fraude. A face humana é uma das características presentes aqui, que denotam a ideia da razão em uma primeira impressão, ao esconder atrás de seu rosto o símbolo da fraude, seu corpo híbrido e sua cauda de escorpião. Para descrever seu corpo, Dante assinala os anéis que o compõem até o ferrão (*nodi e rotelle*), que são figuras dos dez fossos que compõem o oitavo círculo, como círculos concêntricos. Além disso, há registros no corpo de Gérião que elencam a presença de Turcos e Tártaros na região itálica: “pintados mostrava o peito e as costas, / em que de manchas um mosaico assenta” (*Inf.* XVIII, 14-15).

Nesse caso, seu corpo de serpente se associa à alegoria da sabedoria que pode culminar no veneno do ferrão caso não sejam bem estabelecidas e sensatas, elas podem acabar envenenando a mente do ser, tal qual o veneno do escorpião. Essa reflexão está presente no imaginário do século XIV na região itálica. O peito de Gérião se liga à cauda de serpente, sendo apresentados como coloridos e anelados tão bem construídos que se

aproximam apenas da arte dos tapetes “Turcos e Tártaros” (*Inf.* XVII, 17) e das telas de “Aracne”. A relação com Aracne é fruto de uma presença de passado ovidiano: “Aracne, de quem/ ouvira dizer que não se considerava inferior a si na glória da arte de lã.” (Ovídio, 2017, p. 317). Na *Metamorfoses*, é Atenas quem disputa a arte com Aracne, transformando-a em aranha por ter perdido a disputa, impedindo-a de cometer o suicídio.

Além de Ovídio, é possível perceber a arte da poesia de Horácio e suas *Odes* do século I AEC (2008), principalmente quando narra a história do tríplice Gérião. Para Horácio, Gérião é filho de Crisaor e neto de Medusa, ele possui três cabeças com membros superiores em um único corpo. Sua responsabilidade era cuidar do rebanho de bois vermelhos. No entanto, Heracles se apossa do rebanho e vence Gérião. Dante revela Gérião como guardião do oitavo círculo do inferno, onde ao invés de cuidar de um rebanho de bois vermelhos, ele deve cuidar dos dez fossos da fraude e das almas que lá estão.

Na *Eneida* de Virgílio, há apenas um verso que sinaliza o físico de Gérião, apresentando-o no Livro VI, quando Enéias visita o submundo: “a alma do imenso Gérião de três corpos em luta constante” (Virgílio, 2016, p. 394). Nos versos virgilianos, Gérião é localizado no Averno ao lado de outros seres, como os centauros e as harpias. Da mesma forma que Horácio o descreve, Virgílio mantém essa imagem, de um ser grandioso com três corpos da cabeça até a cintura. Esse ser híbrido antropobestial é dotado de transculturalidades e transtemporalidades que se movimentam nas descrições dantescas, ao revelar em sua alegoria a confluência de inúmeros aspectos físicos que guardam um registro memorialístico dos três corpos de Gérião. É por meio da alegoria histórica (Costa; Zdebskyi, 2017) que podemos operacionalizar o tempo e o espaço para problematizar as diversidades de pensamento e de vivência de um momento histórico como o do século XIV. A alegoria possibilita encontrar a presença de temporalidades variadas que estão situadas, em nosso caso, na poética de Dante Alighieri: “derivada justamente de poder exhibir em uma chave profética, sem o tema de enganação, que atrai a confirmação do registro da história passada.” (Pasquini, 2015, p. 30-31 – tradução nossa).

CONCLUSÃO

Neste capítulo de livro analisamos os Cantos XVI e XVII do *Inferno* da *Commedia* de Dante Alighieri. O objetivo foi compreender os vestígios das presenças de passado antigas que são utilizadas pelo poeta para criar o ser híbrido antropobestial Gérião. Esse ser é descrito como grandioso e detentor de rosto humano, patas de besta, corpo de serpente e cauda de escorpião. Esses elementos são registros da revelação figural

realizada pela poética dantesca que compreende na alegoria antiga de Virgílio, Ovídio, Plínio e Horácio a presença da pré-figuração (Auerbach, 1997) das sombras do futuro, ou seja, dos acontecimentos que revelam o pós-morte do inferno na eternidade. É dessa forma que Dante descreve o seu inferno, como um elemento revelado pela figuração (Auerbach, 1997) que liga o passado, o presente e o futuro, presentes nas obras antigas e medievais, demonstrando a verdade a ser revelada para a humanidade, um elemento que percorria o imaginário do século XIV e que é possível de ser percebido pela poética dantesca apresentada na *Commedia*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ática, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Traduzida, anotada e comentada por Cristiano Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, 1991.

ALIGHIERI, Dante. *Inferno*. A cura di Emilio Pasquini e Antonio Quaglio. Milano: Garzanti, 2014.

COSTA, D. L.; ZDEBSKYI, J. F. Alegoria histórica: uma possibilidade para operacionalizar tempo e espaço na antiguidade e no medievo. *Roda da Fortuna, Revista eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v. 6, n. 2, 2017. p.29-43.

COSTA, Daniel Lula. *Revelação figural: alegoria e presença dos seres híbridos na Divina Comédia, de Dante Alighieri*. 2019. Tese (Doutorado em História Cultural) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

FORTE, Alessandra. <Non sembiava imagine che tacce>: I guardiani dei violenti nei manoscritti trecenteschi della Commedia tra commento scritto e commento figurato. *Tesi di Laurea in Filologia Dantesca*. Bologna: Università di Bologna, 2013.

GUMBRECHT, Hans Elrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

LEDDA, Giuseppe. Un bestiario metaletterario nell'inferno dantesco. In: *Studi Danteschi*. Firenze: Le lettere, 2013. p. 119-153.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução, introdução e notas por Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

PASQUINI, Emilio. *Vita di Dante: i giorni e le opere*. Milano: Saggi, 2015.

PLINIO. *Natural History*. Tradução de Philemon Holland. Wernerian Club, 1848.

QUÍRICO, Tamara. *Inferno e Paradiso. Dante, Giotto e as representações do Juízo Final na pintura toscana do século XIV*. 2009. 299f. Tese de Doutorado (Doutor em História). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2009.

VIRGÍLIO. A Eneida. São Paulo: Editora 34, 2016.

**O IDEÁRIO LIBERAL NO
ESPIRITISMO E
PROTESTANTISMO FRENTE À
RELIGIÃO OFICIAL DO BRASIL
(CATOLICISMO) NO FINAL DO
SÉCULO XIX**

Marcos Roberto Almeida dos Santos



Na segunda metade do século XIX, o espírito liberal acompanhou a presença do protestantismo e do espiritismo no Brasil. Estas duas religiões eram sinônimas de progresso e desenvolvimento frente a uma nação escravocrata e fundada no regime de união, subscrita pelo estado católico. O ideário político liberal que permeava esta novidade teológica moderna prescrevia o rompimento com a versão brasileira do *Ancien Régime*, edificada na formulação Estado-Igreja, aqui caracterizada pela monarquia da Casa de Bragança e a Igreja católica, representada pelos seus bispos e padres ultramontanos, defensores da união do trono com o altar.

Protestantes e espíritas partiam de uma concepção de estado laico, no qual as prerrogativas exclusivas ao catolicismo – na condição de religião oficial do Império do Brasil – seriam compartilhadas com as diversas profissões religiosas existentes no país. Na prática significava reivindicar a separação da Igreja do Estado e, conseqüentemente, romper com o regime de união e adentrar aos princípios da educação laica, do matrimônio civil, da secularização dos cemitérios, entre outras inovações liberais. A ideia de progresso e desenvolvimento estava relacionada ao ideal positivista e evolutivo que marcaria a sociedade brasileira no final do século XIX, culminando na Proclamação da República, em 1889.

O PROTESTANTISMO

Desde o Tratado de Comércio e Navegação, em 1810, permitiu-se a liberdade de cultos para os ingleses protestantes residentes no Brasil e, posteriormente, confirmada pela Carta de 1824, no seu artigo 5^o. Com o advento da imigração protestante, sobretudo alemã, a partir da década de 1850, predominou anseios econômicos pela substituição da mão-de-obra escrava por colonos europeus, marcando novos interesses políticos e econômicos no Estado brasileiro. Os ecos protestantes reverberavam sobretudo no Parlamento brasileiro com ideais liberais, compreendidos como uma religião que favorecia a transição para uma sociedade moderna, visto como uma religião esclarecida por certos liberais em oposição ao catolicismo ultramontano que defendia o regime de união entre a Igreja e o Estado (Santos, 2010, p. 108).

A concepção protestante de estado laico e de separação da Igreja do Estado convergiam para o impulso de novas correntes ideológicas e políticas, outrora ocupadas

⁵ Art. 5^o “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto domestico ou particular, em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior de tempo”, Império do Brasil, Constituição política do Império do Brasil, Rio de Janeiro, Eduardo & Henrique Laemmert, 1855, p. 8.

pela monarquia e a Igreja. Além disso, «o discurso protestante apontava para o desejo de ascensão social pela incorporação de uma ética mais adequada ao curso das transformações capitalistas» (Santos, 2010, p. 110) que, inevitavelmente ganharia adesão quando da república laica e liberal. Posteriormente com a república a experiência do sagrado se diversificou em várias denominações religiosas, deslocando seu centro da Igreja católica, enquanto matriz única do sentido religioso, para outras experiências de fé, ainda que minoritárias.

No período imperial a Igreja era francamente antiliberal e se posicionava na defensiva contrária aos valores da liberdade de consciência. Rui Barbosa era o porta-voz deste liberalismo modernizador e urbano, preconizando e alardeando pela separação da Igreja do Estado. No entender de Rui a religião pertencia à esfera privada e alheia às preocupações do Estado e, desta compreensão advinha o temor do episcopado de favorecer num Estado católico um pensamento político de teor protestante (Macedo, 1997, p. 105). Dizia Rui Barbosa: «No Brasil, por infelicidade nossa, não é lei ainda essa impreterível liberdade, a liberdade de cultos. Mas o seu fundamento, o gérmen, a nascente donde ela há de, num futuro não remoto, brotar, e converter-se em realidade constitucional» (Barbosa, 1977, p. 288).

Este foi o temor de Dom Manoel Joaquim da Silveira, Arcebispo da Bahia, quando escreveu uma carta pastoral combatendo o protestantismo, por ocasião da distribuição de bíblias, folhetos e livros de cunho protestante, acusando a comunidade evangélica de substituir a verdade católica por novos sistemas renovados e estimular o progresso:

Permaneço firmes na Fé, amados Filhos, e repelli o aspecto dogmatisante dos que, sem terem dogmas, se arrogam esse caracter, e pretendem arredar-vos das crenças de vossos pais, substituindo-as por seus systemas renovados de todas as escolas heréticas da antiguidade, porque os taes falsos Apostolos são obreiros dolosos que se transformão em Apóstolos de Christo: elles dizem, que é preciso progredir, e nós vos asseguramos, que toda a novidade em matéria de Fé sabe á heresia; e não se deve crer senão aquillo, que todos tem acreditado, em todos os tempos, e em todos os logares (Silveira, 1862, p. 64-65).

No fundo Dom Manoel temia não somente pela proliferação do protestantismo e a consequente perda da hegemonia católica, mas inclusive pela dissolução do edifício social assentado no regime de união. Romper a relação Igreja e Estado era permitir o triunfo do liberalismo e a liberdade de cultos para todas as denominações. Neste sentido, a ideia de progresso em matéria de religião e culto fora associada ao protestantismo por vários liberais brasileiros (Jesus, 2014, p. 62-63). Dom Antônio de Macedo Costa também havia se ocupado em alertar seus fiéis da propaganda protestante, acusando-a

de herética e fraudulenta na interpretação das sagradas escrituras: «Nós levantamos o brado de alarma e clamamos a todos indistintamente: Alerta! Alerta!» (Macedo Costa, 1861, p. 3).

Na resposta dada pelo protestante Richard Holden ao arcebispo Dom Manoel, se vê claramente a reivindicação do direito à liberdade de consciência – valores tão destemidamente defendidos pelos liberais e protestantes – frente ao revés dado pela Igreja católica:

Entrando a responder á pastoral do Exm. e Rvm. Snr. Arcebispo da Bahia, desempenhamos o exercício de um direito, o mais sagrado, – o da defesa própria. As accusações emittidas na pastoral contra os protestantes e o protestantismo, ferem a nós e aos nossos irmãos, tanto na nossa crença como no nosso caracter pessoal, sendo a nossa reputação manchada de criminosa sob a accusação de que publicamos e vendemos bíblias falsificadas; por isso esperamos da parte daquelles que se dignão ler essa nossa defeza, fazer-nos a justiça de uma audiência paciente e imparcial (Holden, 1863, p. 1).

Reivindicava Richard Holden: «o exercício de um direito, o mais sagrado, – o da defesa própria» (Holden, 1863, p. 1). A importância dos direitos civis para os brasileiros no século XIX era um anseio de muitos liberais, ainda que não significasse a obtenção de direitos políticos, como era o caso dos protestantes (Leite, 2014, 75). Embora a Carta de 1824 permitisse a liberdade de cultos em privado e a tolerância religiosa para com outras denominações, os liberais e protestantes criticavam os limites de cerceamento da Constituição nacional impossibilitando a plena exposição de suas crenças e a difusão de seus próprios livros. Disto se pode concluir que a hegemonia católica estava sendo posta à prova com a incessante presença de protestantes, ainda que timidamente em apenas algumas regiões do país. A presença destes pequenos grupos religiosos oriundos de outras denominações deixou as autoridades eclesiásticas em alerta, não raras vezes provocando conflitos por causa da convivência do Estado.

O ESPIRITISMO

De igual maneira se deu com o espiritismo, acusado pelo mesmo arcebispo baiano, Dom Manoel Joaquim da Silveira, em 1867, de perniciosas doutrinas e superstições perigosas, com intuito de negar o cristianismo, diga-se a Igreja católica. Dom Manoel difere que a liberdade de consciência defendida pelos espíritas provoca na ordem social efeitos desastrosos, como a loucura e o suicídio da sociedade, para tanto, conclama seus diocesanos a obediência à Igreja:

E tratando dos resultados práticos do Spiritismo, diz elle: – Os effeitos mais claros do Spiritismo são, na ordem religiosa, a negação cada vez mais geral do Christianismo como obra divina, e como religião positiva; o enfraquecimento do temor dos juízos de Deos; a confiança na metempsychose, que transportando as decimo nono século os erros do

gnosticismo theorico, conduz ao gnosticismo pratico, isto é, á emancipação de todas as inclinações corrompidas. E na ordem social, seus effeitos são desastrosos: traduzem-se pela loucura, e o suicídio. Eis aqui, amados Filhos, o que julgamos convenientes dizer-vos acerca da nova doutrina do Spiritismo, que entre nós se procura diffundir: estai de sobre-aviso, para que vos não enganem com sofismas fallaces, e não sejais como meninos fluctuantes, nem vos deixeis levar em roda de todo vento de doutrina, pela malignidade dos homens, e pela astucia, com que induzem ao erro. Vigiai, porque o inimigo da salvação não cessa de procurar meios de enganar, ao qual resisti fortes na fé; e estando de antemão advertidos, guardai-vos para que não caiais da vossa propria firmeza levados do erro dos insipientes; mas cresci na graça, e no conhecimento de Nosso Senhor Jesus Christo. À elle gloria assim agora, como até o dia da eternidade. Amén (Silveira, 1861, 24-25).

Tanto o protestantismo como o espiritismo apresentavam suas crenças alinhadas a ideia de progresso, ainda que cada segmento entendesse progresso ao seu modo. A teologia política do espiritismo defendia o estado laico e a instituição republicana, haja vista estarem epistemologicamente muito próximos do positivismo que, posteriormente, desencadearia na Proclamação da República. Boaventura Kloppenburg apresenta o discurso da liberdade de cultos como um dos fatores da ampla difusão do espiritismo no período imperial, pois considerando a Constituição política do Império, no seu art. 141, §7º a explícita inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença assegurando o livre exercício dos cultos religiosos, os espíritas não hesitaram de se autodenominarem como religião (Kloppenburger, 1964, p. 32-33). Em pouco tempo os espíritas se ramificaram por praticamente todo o território nacional, colocando em xeque a hegemonia do catolicismo no Império do Brasil (Kloppenburger, 1964, p. 28-23).

Apesar que, com a República o espiritismo não teve vida fácil no Brasil, sendo ele considerado crime pelo Código Penal, de 1890 (Jesus, 2014, p. 94). Isso significa que o ideário liberal que permeava o espiritismo não teve capilaridade política suficiente para compor o estado republicano que instalara no Brasil, pois, mesmo instaurando a liberdade de cultos o espiritismo se mantivera à margem dos ideais liberais oficiais da República do Brasil.

O IDEÁRIO LIBERAL FRENTE AO CATOLICISMO OFICIAL

Na expressão do liberal Tito Franco D'Almeida, a religião é um «acto de pura consciência» (D'Almeida, 1873, p. 5), que pertence ao indivíduo e nunca ao Estado. A liberdade de consciência não obriga os cidadãos a crerem na existência de Deus e na imortalidade da alma, por isso, numa sociedade que almeja a prosperidade e o progresso «proclamar a liberdade de todos os cultos é de bom conselho; é necessidade reconhecida por todos os espíritos de vistas largas e previdentes, pelo patriotismo e pela civilização» (D'Almeida, 1873, p. 22). Não bastava proclamar a liberdade religiosa, como estava na Constituição, era necessário proclamá-la com os respectivos cultos, a fim de que pudesse

passar para a realidade dos fatos, penetrar nos costumes, constituir parte da vida particular e pública, civil e política, dizia Tito Franco D'Almeida. Portanto, «a liberdade de consciência implica a de cultos, e deve necessariamente ser igual para todos» (D'Almeida, 1874, p. 71). Mas aquilo que os liberais chamavam de liberdades modernas para o progresso e o desenvolvimento das nações, a Igreja considerava como opressão de sua liberdade: «Quem quer lesar a Igreja n'esta sua aspiração é opressor da sua liberdade» (Constant, 1879, p. 61), pois «o primeiro paladino de todas as liberdades humanas é o Papa» (Constant, 1879, p. 64), já dizia um importante teólogo ultramontano, padre Constant. Em nome das liberdades modernas custou a liberdade da própria Igreja, pois sendo ela a instituição eficaz protetora de todas as liberdades deste mundo, com a condição indispensável e única que lhe acatem a sua liberdade, veio-lhe a opressão, denunciavam os ultramontanos (Constant, 1879, p. 217).

Durante todo o reinado de Dom Pedro II a liberdade de cultos foi garantida pelo Governo às comunidades protestantes, considerando que o catolicismo era a religião oficial do Estado, mas não exclusiva. A dúvida interpretação dos artigos constitucionais de prerrogativas das liberdades de consciência causava no episcopado o embaraço entre tolerância religiosa e liberdade religiosa. Os bispos insistiam na exclusividade do catolicismo em todo o território nacional e exigia do Governo a postura de combate dos oponentes e a subvenção de leis e atitudes favoráveis à Igreja. No entanto, não era essa a realidade que se constatava nos gabinetes ministeriais do Governo imperial.

No Arquivo Nacional se encontra uma relativa quantidade de documentos de comunidades protestantes oriundas da imigração europeia que demostram o esforço do Governo imperial em atender as demandas religiosas dos cultos diferentes do catolicismo. Desde os anos 1846, aparecem pedidos de pagamento de cômguas para pastores protestantes⁶, auxílio para a construção de casas com a finalidade de celebrar cerimônias religiosas⁷, registro do ofício de pastor⁸, pedido de reconhecimento de

⁶ Em 1846, Frederico Sauerbronn pede pagamento da importância que foi concedida para o exercício de pastor protestante da colônia alemã em Vila de Nova Friburgo, cf. AN, SE, (Maranhã), caixa 924, pac. 52, doc. 47, 1r-5r. Em 31 de julho de 1862, Frederico Sauerbronn, pastor protestante, em referência ao pagamento de seus vencimentos como pastor protestante na colônia de Nova Friburgo, cf. AN, SE (Rio de Janeiro), caixa 938, pac. 121, doc. 106, 1r-7v.

⁷ Em 08 de junho de 1856, Erduam Wolfram, pastor e mesário do culto evangélico do Rio Grande do Sul, pede um auxílio para a construção de uma casa onde possa celebrar cerimônias religiosas, cf. AN, SE (Rio Grande do Sul), caixa 935, pac. 107, doc. 74, 1r-2v.

⁸ Em 21 de maio de 1863, A. L. Blackford, eleito pastor da Igreja Evangélica Presbiteriana do Rio de Janeiro, solicita registro do título de pastor, cf. AN, SE (Rio de Janeiro), caixa 909 (XXXIX), pac. 5, doc. 39, 1r-5r. Em 05 de outubro de 1874, pastor Emanuel Vanorden, pastor da Igreja Evangélica Presbiteriana, solicita o registro de sua nomeação de pastor, cf. AN, SE (Rio de Janeiro), caixa 922, pac. 42, doc. 10, 1r-

matrimônios realizados em Igrejas protestantes⁹, reconhecimento de matrimônios acatólicos¹⁰, permissão para pastor protestante visitar as colônias¹¹, registro de nascimento de criança de pais protestantes¹², entre outros. O próprio Ministério dos Negócios do Império, em 1861, já havia autorizado o pagamento de cômmodos a um pastor protestante com ordenado equivalente aos párocos católicos¹³.

Nos últimos anos do Império – na década de 1880 –, o discurso da Igreja estava desacreditado. A capacidade da Igreja brasileira de atuar em favor do seu projeto de reforma eclesiástica e combate às ideias modernas, então fortalecidas pelo liberalismo, a maçonaria e o positivismo, estava aquém de vencer a batalha. A Igreja estava aprisionada nas instituições do padroado, sem possibilidade de se mover, e ao mesmo tempo, receosa da força eminente do liberalismo mercantilista que assolava as mentes jovens no pós-geração de 1870. O ultramontanismo era a voz firme do episcopado no crepúsculo da monarquia, mas era também a voz combatida no Parlamento e nos Governos liberais. Torna-se pertinente a afirmação de João Cruz Costa, quando relata que a decadência da influência do catolicismo brasileiro frente às filosofias que destronaram Dom Pedro II, indicava o momento oportuno para proclamar as verdades filosóficas emanadas das ciências positivas: «Na ruína da nossa Igreja e da nossa Constituição, os bispos nos indicam claramente quais elementos a conservar e quais o que devemos rejeitar» (Costa,

2r. Em 30 de maio de 1874, o pastor John Maegregor Ward pede registro de sua nomeação como substituto do Reverendo George Henry Preston, no ofício de capelão da Igreja Episcopal Britânica, cf. AN, SE (Pernambuco), caixa 931, pac. 89, doc. 39, 1r. Em 24 de maio de 1878, Christiano Zhihan, pede nomeação de Ministro Evangélico em Santa Catarina, cf. AN, SE, (Rio de Janeiro), caixa 919, pac. 26, doc. 40, 1r-3r. E, em 12 de maio de 1887, Janes L. Kennedy, presbítero metodista, pede que seja registrado seu título traduzido para continuar a exercer sua missão religiosa no Império, cf. AN, SE, (Pernambuco), caixa 931, pac. 86, doc. 19, 1r.

⁹ Em 04 de dezembro de 1878, Antônio Ribeiro Seabra pede para registrar seu casamento com Malvina Maria Guimarães, realizado na Igreja Presbiteriana, cf. AN, SE (Rio de Janeiro), caixa 916, pac. 13, doc. 51, 1r-9r.

¹⁰ Em 14 de janeiro de 1879, J.J. Ransone, Carlos M. Gruel, João dos Santos e James J. Houston, pastores da Igreja Evangélica do Rio de Janeiro, reclamam contra a falta de registro dos casamentos acatólicos desde a promulgação do decreto de 25 de abril de 1874, cf. AN, SE (Rio de Janeiro), caixa 938, pac. 122, doc. 122, 1r-22r.

¹¹ Em 08 de maio de 1879, I.S. Holebach, pastor protestante da ex-colônia Mucuy pede permissão para estender sua visita anual até Santa Catarina desde a colônia Leopoldina, cf. AN, SE (Rio de Janeiro), caixa 925, pac. 59, doc. 117, 1r-2r.

¹² Em 05 de setembro de 1884, João M. G. dos Santos, pastor da Igreja Evangélica Fluminense requer o registro de nascimento de crianças nascidas de pais acatólicos, cf. AN, SE (Rio de Janeiro), caixa 931, pac. 88, doc. 44, 1r-3r.

¹³ Decreto nº 1.120, de 05 de junho de 1861: «Art. 1º. He o Governo autorizado para mandar pagar a Frederico Saver Bronn o ordenado correspondente á cômmoda que actualmente percebem os Parochos do Imperio, e os vencimentos que, na proporção do augmento que tem tido a mesma cômmoda, deixou de perceber até hoje», Império do Brasil, Collecção das leis do Império do Brasil de 1861, I, 3.

1956, p. 157). Da mesma forma diria Dom Macedo Costa, bispo do Pará, quando de sua Representação contra a liberdade de cultos proposta no Parlamento, em 1888:

Sem dúvida; mas não é menos verdade que o mal vai fazendo progressos espantosos, nomeadamente na nossa mocidade; que o ateísmo, o positivismo, o espiritismo estão aí pervertendo um sem-número de almas; que a tendência que vai dominando na nossa classe dirigente é o desprezo da Religião, é levar Deus para as fronteiras do Estado e lá despedi-lo agradecendo-lhe os serviços: é banir o Crucifixo das escolas, é secularizar, como dizem, o ensino, o casamento, o enterro, o cemitério, a família, a sociedade, de modo que se viva e se morra fora de toda ação do Cristianismo (Macedo Costa, 1956, p. 46-47)¹⁴.

A Igreja estava perdendo todas as suas prerrogativas como Igreja oficial no regime de união. O ensino já era praticamente laico desde a reforma do ensino primário e secundário, com a lei nº 7.247 de 19 de abril de 1879 (Império do Brasil, 1879, p. 196-217), assim denominada reforma Leôncio de Carvalho. Embora mantivesse no currículo escolar a disciplina de instrução religiosa, seu programa seguia um ideário liberal, onde o Estado devia exercer uma inspeção salutar sobre a liberdade de ensino, mas não lhe criar embaraços e dificuldades (Saviani, 2014, p. 24). Para os cursos de qualquer natureza não se exigiria mais o exame sobre o direito eclesiásticos para os alunos acatólicos¹⁵, bem como o juramento de graus acadêmicos de professores, diretores e empregados das escolas e faculdades, seriam prestados conforme a religião de cada um¹⁶. A instituição de cartórios para registro de nascimento, casamentos e óbitos, depois de inúmeras disputas políticas no Parlamento, finalmente fora regulamentada com o decreto nº 10.044 de 22 de setembro de 1888¹⁷, retirando da Igreja definitivamente a gerência destes serviços públicos¹⁸. Enfim, a Igreja brasileira, dia após dia, a política liberal lhe retirara prerrogativas exclusivas de religião de Estado.

¹⁴ A Representação de Dom Antônio de Macedo Costa foi publicada na íntegra nos Anais do Parlamento na sessão de 29 de agosto de 1888, cf. Império do Brasil, Annaes do Parlamento Brasileiro de 1888, IV, 351-363.

¹⁵ «Art. 23, § 6º. Para a collação do gráo em qualquer das secções não se exigirá dos acatholicos o exame do direito ecclesiastico», Império do Brasil, Actos do Poder Executivo de 1879, II, p. 209.

¹⁶ «Art. 25. O juramento dos grãos acadêmicos, dos Directores, dos Lentes e dos empregados das Escolas e Faculdades, assim como o dos Professores do ensino primário e secundário, será prestado conforme a religião de cada um, e substituído pela promessa de bem cumprir os deveres inherentes aos mesmos grãos e funções, no caso de pertencer o individuo a alguma seita que o prohiba», Império do Brasil, Actos do Poder Executivo de 1879, II, p. 214.

¹⁷ «Hei por bem designar o dia 1 de Janeiro de 1889 para que comece a ter execução, em todo o Império, o Regulamento do Registro Civil dos nascimentos, casamentos e óbitos, expedido com o Decreto nº 9.886 de Março do corrente anno», Império do Brasil, Collecção das leis do Imperio do Brazil de 1888, II, p. 281.

¹⁸ Pelo decreto nº 10.044, de 22 de setembro de 1888, deu regulamento ao registro civil de nascimentos, casamentos e óbitos, promulgado pela lei nº 9.886 de 07 de março de 1888, cf. Império do Brasil, Collecção das leis do Império do Brazil de 1888, II, 248-268. Mas a legislação dos registros civis percorreu um longo caminho de quarenta anos para ser de fato executada. O art. 17 § 3º da lei nº 586 de 06 de setembro de 1850 estabeleceu o registro de nascimentos e óbitos anuais, cf. Império do Brasil, Collecção das leis do Império do Brasil de 1850, XI/I, 282. Posteriormente, com o decreto nº 798 de 18 de junho de 1851, deu regulamento

CONCLUSÃO

A política avassaladora do liberalismo assolou o regime de união no Império do Brasil, e ao que se constata, a Igreja fora posta como uma instituição em meio as outras, ainda que a sociedade brasileira fosse fundada nas tradições e cultura católicas. O vendaval das liberdades modernas enfraqueceu a relação Igreja e Estado, tendo no espiritismo e no protestantismo alternativas para ocupar os espaços de liberdade religiosa promovidos pela República, a partir de 1890, com a separação da Igreja do Estado. Posto isto, vê-se o entrelaçamento entre os ideais liberais com os princípios fundantes do protestantismo e do espiritismo, numa convergente reciprocidade doutrinária e política.

à respectiva lei, cf. Império do Brasil, Collecção das leis do Império do Brasil de 1854, XIV/II, 168-176. Contudo, a lei não saiu do papel. Em 09 de setembro de 1870, foi aprovada a lei nº 1.829, assim conhecida como lei do recenseamento, onde o governo mandava organizar os registros de nascimentos, casamentos e óbitos, cf. Império do Brasil, Collecção das leis do Império do Brasil de 1870, XXX/I, 89-90. A regulamentação se deu através do decreto nº 5.604 de 25 de abril de 1874, cf. Império do Brasil, Collecção das leis do Império do Brasil de 1874, XXXVII/II, 434-449. Por fim, o decreto nº 3.316 de 11 de junho de 1887, regulamenta algumas pendências da lei 5.604 de 25 de abril de 1874, cf. Império do Brasil, Collecção das leis do Império do Brasil de 1887, XXXIV, 2. Na prática nenhuma destas legislações funcionaram, restando para república a operacionalidade.

FONTES

AN – Arquivo Nacional

Fundo “Seção Eclesiástica”

caixa 909 (XXXIX), pac. 5, doc. 39 – (Rio de Janeiro, 1863)

caixa 916, pac. 13, doc. 51 – (Rio de Janeiro, 1878)

caixa 919, pac. 26, doc. 40 – (Rio de Janeiro, 1878)

caixa 922, pac. 42, doc. 10 – (Rio de Janeiro, 1874)

caixa 924, pac. 52, doc. 47 – (Maranhão, 1846)

caixa 925, pac. 59, doc. 117 – (Rio de Janeiro, 1879)

caixa 931, pac. 86, doc. 19 – (Pernambuco, 1887)

caixa 931, pac. 88, doc. 44 – (Rio de Janeiro, 1884)

caixa 931, pac. 89, doc. 39 – (Pernambuco, 1874)

caixa 935, pac. 107, doc. 74 – Rio Grande do Sul, 1856)

caixa 938, pac. 121, doc. 106 – (Rio de Janeiro, 1862)

caixa 938, pac. 122, doc. 122 – (Rio de Janeiro, 1879)

Barbosa, Rui, O Papa e o Concílio, in Ministério da Educação e Cultura – Fundação Casa de Rui Barbosa, «Obras completas de Rui Barbosa», IV/I, 1977.

Constant, Padre, O papa e a liberdade, Porto [Portugal], Manoel Malheiro Editor, 1879.

D’Almeida, Tito Franco, Memória apresentada ao Instituto da Ordem dos Advogados na sessão de 26 de maio de 1873, Rio de Janeiro, Typographia Perseverança, 1873.

_____, A Igreja no Estado. Estudo político-religioso, Rio de Janeiro, Typographia Perseverança, 1874.

Holden, Ricardo, As acusações contra os protestantes na pastoral do Arcebispo da Bahia, Bahia, Typ. Poeggetti de Tourinho, Dias & Cia, 1863.

Império do Brasil, Actos do poder Executivo de 1879, I, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1880.

_____, Actos do Poder Executivo de 1879, II, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1880.

_____, *Annaes do Parlamento Brasileiro de 1888*, IV, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1888.

_____, *Collecção das leis do Império do Brasil de 1850*, XI/I, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1850.

_____, *Collecção das leis do Império do Brasil de 1854*, XIV/II, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1854.

_____, *Collecção das leis do Império do Brasil de 1861*, I, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1862.

_____, *Collecção das leis do Império do Brasil de 1870*, XXX/I, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1870.

_____, *Collecção das leis do Império do Brasil de 1874*, XXXVII/II, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1875.

_____, *Collecção das leis do Império do Brasil de 1887*, XXXIV, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1887.

_____, *Collecção das leis do Império do Brasil de 1888*, II, Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 1888.

_____, *Constituição política do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, Eduardo & Henrique Laemmert, 1855.

Macedo Costa, Antônio de Instrução pastoral sobre o protestantismo, Belém, Typ. do Jornal do Amazonas, 1861.

_____, *A liberdade de cultos. Representação à Assembleia Geral Legislativa*, Petrópolis, Vozes, 1956 (rist.).

Silveira, Manoel Joaquim da, *Carta pastoral do Excellentissimo e Reverendissimo Arcebispo da Bahia, Dom Manoel Joaquim da Silveira, Metropolita e Primaz do Brasil, premunindo os seus Diocesanos contra as mutilações, e adulterações da Bíblia traduzida em Português pelo Padre João Ferreira A. d'Almeida; contra os Folhetos, e Livrinhos contra a Religião, que com a mesma Bíblia se tem espalhado nesta Cidade; e contra alguns erros, que se tem publicado no Paíz*, Bahia, Typ. de Camillo de Lellis Masson & Cia, 1862.

_____, Carta pastoral do Arcebispo da Bahia Dom Manoel Joaquim da Silveira premunindo os seus diocesanos contra os erros perniciosos do spiritismo, Bahia, Typ. de Camillo de Lellis Masson & Cia, 1867.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COSTA, João Cruz, Contribuição à história das ideias no Brasil, Rio de Janeiro, José Olímpio Editora, 1956.

JESUS, Leonardo Ferreira de, “Ventos venenosos”. O catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia durante o arcebispado de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1862-1874), Salvador, [dissertação de mestrado, UFBA], 2014.

KLOPPENBURG, Boaventura, O espiritismo no Brasil, Petrópolis, Vozes, 1964.

MACEDO, Ubiratan Borges de, A ideia de liberdade no século XIX. O caso brasileiro, Rio de Janeiro, Editora Expressão e Cultura, 1997.

SANTOS, Lyndon de Araújo dos, O protestantismo no advento da república no Brasil: discursos, estratégias e conflitos, in «RBHR» III/8 (2010), 103-120.

SIVIANI, Dermeval, O legado educacional do “breve século XIX” brasileiro, in «O legado educacional do século XIX», Campinas, Autores Associados, 2014.

**NO BANCO DOS RÉUS:
ESPÍRITAS, UMBANDISTAS E
CURANDEIROS DE MARINGÁ
ATRAVÉS DE PROCESSOS
CRIMINAIS (1950 - 1970)**

Giovanna Tolomeotti Pereira



Este trabalho tem como objetivo apresentar as narrativas presentes em cinco processos criminais das 1ª e 2ª varas criminais do município de Maringá - PR. Ao longo dos anos, a nossa pesquisa com esses materiais avançou, alcançando agora uma nova temática ainda inexplorada na história local: a criminalização e a perseguição direcionadas a curandeiros, espíritas e umbandistas nas décadas de 1950, 1960 e 1970.

Ao investigar a história do Hospital Espírita Allan Kardec e do médium José Laurindo da Silva¹⁹, identificamos a possibilidade – e a necessidade – de ampliar a abordagem dessa temática, agora focando em diferentes agentes. A análise inicial dos cinco novos processos revelou que algumas questões levantadas em estudos anteriores permanecem relevantes, especialmente no que se refere ao projeto político que consolidou a ideia de que Maringá, assim como o norte do Paraná, era exclusivamente católica, silenciando a presença de outros agentes e expressões religiosas.

A existência desses processos revela que o cenário religioso local era muito mais plural e diverso do que até agora se havia retratado, especialmente nas décadas de 1950, 1960 e 1970, período abrangido pelos casos analisados. Essas cinco histórias, protagonizadas por novos sujeitos, fortalecem nosso argumento da pluralidade religiosa, além de levantarem questionamentos sobre as razões que levaram ao silenciamento dessas questões na história da região.

Até o momento, nossa análise tem se concentrado na materialidade dos casos, ou seja, no exame detalhado das narrativas contidas nos documentos. Nosso objetivo inicial é compreender as histórias que esses registros contam, buscando identificar como os acontecimentos são descritos e de que forma os sujeitos envolvidos estão representados. Este é o caminho que trilhamos neste capítulo, com o propósito de evidenciar e documentar essas histórias. E com isso não apenas trazer à tona os eventos narrados, mas também registrar as nuances e os contextos que cercam esses relatos.

O APAGAMENTO E O SILENCIAMENTO EM TORNO DOS CASOS: APONTAMENTOS INICIAIS

As categorias de apagamento e silenciamento foram centrais para a análise do caso do médium José Laurindo da Silva. Figura pública de destaque por mais de três décadas na região, sua trajetória e suas memórias foram sistematicamente apagadas da

¹⁹ Sobre o médium, seu hospital e a presença espírita no Paraná, ver: SERAFIM, Vanda Fortuna; PEREIRA, Giovanna Tolomeotti. A presença espírita no Paraná: possibilidades de pesquisa. In: ISAIA, Artur Cesar; GOMES, Adriana; TRAMONTE, Cristiana de Azevedo (Org.). História e religiosidade I: religiões mediúnicas e afro-brasileiras. 1. ed. Cachoeirinha: Fi, 2024. v. 1, p. 177-199.

história oficial. Olhar para esses novos sujeitos – desses outros cinco processos – é, de certo modo, revisitar a história de José Laurindo em seu início: onde quer que direcionemos o olhar, encontramos o silêncio como resposta. A diferença é que agora temos condições de entender melhor esse silêncio e esse apagamento, e argumentar sobre como ele vem operando na história de Maringá.

O que propomos é que há um projeto político e religioso subjacente à criação da cidade de Maringá, caracterizado por esforços para suprimir contradições e silenciar qualquer forma de dissidência que pudesse desafiar o ideal de cidade pretendido. Nesse contexto, é relevante questionar e debater as implicações do paradigma epistemológico sobre a relação entre o todo e as partes na existência histórico-social. Segundo Aníbal Quijano (2013) em “Colonialidade do Poder e Classificação Social”, o eurocentrismo difundiu a ideia de que, em uma totalidade, o todo tem primazia determinante sobre suas partes, sugerindo a existência de uma lógica única que governa tanto o comportamento do todo quanto das partes. As variações no movimento de cada parte são vistas como secundárias, sem impacto significativo no todo, sendo interpretadas apenas como particularidades subordinadas a uma lógica geral.

A premissa apresentada por Quijano (2013) possibilita reflexões críticas sobre modelos de racionalidade científica que, segundo o autor, operam na produção de conhecimento de forma quase automática e raramente questionada. Esse pensamento pode ser relacionado à tendência historiográfica de tratar a suposta identidade católica de Maringá como uma verdade incontestável, sem investigar as dinâmicas de poder que permitiram a consolidação dessa configuração. Além disso, essa perspectiva frequentemente minimiza ou ignora a diversidade religiosa local, considerando-a irrelevante por sua suposta menor representatividade em termos percentuais.

Eni Puccinelli Orlandi (2008, p. 12), por meio da obra *Terra à vista - Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*, também nos ajuda nessa tarefa de explicar o silêncio e o apagamento. A autora aponta que a aparente transparência não facilita a compreensão, mas a complica, adicionando camadas que dificultam a percepção do que realmente está em jogo. Nesse sentido, a homogeneidade católica frequentemente atribuída à formação de Maringá, ao invés de esclarecer, acaba por obscurecer e legitimar um apagamento intencional e um silêncio que, mesmo não sendo intencional, reforça aquilo que se busca apresentar como evidente e indiscutível.

As premissas propostas por Orlandi (2008) para compreender a construção do brasileiro podem ser aplicadas à figura do 'maringaense' e à maneira como esta figura define o imaginário social da cidade. Nesse contexto, a reflexão não se refere à identidade

propriamente dita, mas ao imaginário que se constrói para dar significado ao maringaense. A questão central é: qual é a concepção de maringaense que prevalece na memória oficial da cidade? O que é destacado quando a cidade é observada de fora? Essas imagens contribuem para a exclusão e para a fixação de certos sentidos sobre o maringaense, como a ideia de que o pioneiro é homem, branco e católico. Esses efeitos de sentido impõem uma marca duradoura, que reverbera ao longo de toda a história da cidade, funcionando como um discurso colonial. No processo de formação e construção da memória de Maringá, o pioneiro ocupa essa posição de maneira intensa, e reconhecer esses elementos é fundamental para entender que o discurso colonial continua a produzir seus efeitos, tornando necessário expor suas condições.

Assim, o uso dessas ferramentas permite compreender por que esses agentes — espíritas, umbandistas e curandeiros — foram levados ao banco dos réus em Maringá. Na verdade, essa perseguição não se limitava à cidade; em diversas localidades, eles também enfrentavam esse destino. No entanto, o que distingue Maringá é o fato de que até mesmo os espaços marginais lhes foram negados, como se sua própria existência fosse apagada. Dessa forma, ao revisitar a narrativa desses processos, buscamos não apenas evidenciar a presença desses indivíduos na história de Maringá, mas até mesmo lhes permitir a existência.

PROIBIDOS DE CURAR: A CRIMINALIZAÇÃO DAS PRÁTICAS DE CURA E DAS RELIGIÕES MEDIÚNICAS NO NORTE PARANAENSE

No início, ao analisarmos o caso de José Laurindo, os agentes envolvidos eram claramente definidos: de um lado, os médicos; do outro, o curandeiro. As denúncias, lideradas pela classe médica organizada por meio da Associação Médica de Maringá, tinham como objetivo perseguir o curandeiro, visto como uma ameaça ao domínio médico sobre as práticas de cura na região.

Com a entrada desses novos indivíduos, porém, o cenário se transforma. As denúncias deixam de partir do meio médico e passam a surgir de figuras anônimas: vizinhos, desafetos, consulentes insatisfeitos. Embora revelem novas dinâmicas, essas denúncias ainda se inserem em um processo mais amplo de criminalização das práticas e religiões mediúnicas, pois, o fato de tais acusações ganharem materialidade demonstra que encontravam respaldo no sistema judiciário do país.

Nesse sentido, é fundamental compreender em que essas denúncias se amparavam e, mais do que isso, como foi possível, por tanto tempo, criminalizar essas práticas que eram consideradas nocivas à sociedade. Assim, deslocamos o foco do

denunciante para a materialidade da denúncia, o que nos permite explicar por que tantos casos foram registrados na região.

Os crimes abordados nos novos processos não se restringem mais ao exercício ilegal da medicina, charlatanismo e curandeirismo — respectivamente, os artigos 282, 283 e 284 do Código Penal de 1940. Os acusados passam a responder por uma gama mais ampla de infrações, que vão de estelionato a lesão corporal. No entanto, em todos os casos, percebe-se um esforço do poder judiciário em conferir materialidade a esses conflitos. Afinal, como formalizar uma denúncia quando o objeto do litígio é, por exemplo, um feitiço encomendado que não surtiu efeito? Ou quando o denunciante afirma ser vítima de um desses feitiços? A dificuldade em comprovar o dolo levava à ideia de que o crime residia no próprio ato, independentemente de suas causas. Por isso, não era incomum que processos fossem iniciados sob a acusação de estelionato e, ao longo do julgamento, passassem a discutir curandeirismo ou os danos causados por essas práticas.

Dessa forma, retornamos às implicações dos crimes de exercício ilegal da medicina e curandeirismo. Em última análise, a questão central era sempre a mesma: o curandeiro, umbandista ou espírita estaria exercendo uma ciência (nesse caso, a medicina) para a qual não possuía autorização legal? Esse exercício resultava em dolo eventual? As respostas a essas perguntas determinavam, em última instância, se ele seria considerado culpado ou inocente.

Assim, acreditamos que os primeiros esclarecimentos devem necessariamente abordar os crimes de exercício ilegal da medicina e curandeirismo, tanto em relação à sua caracterização quanto ao fato de seu estabelecimento estar intrinsecamente ligado à perseguição direcionada aos praticantes e adeptos de religiões mediúnicas, como o espiritismo e a umbanda.

Já existe na historiografia brasileira uma longa lista de análises que revelam que desde o período colonial a medicina no Brasil dividia espaço com diversas outras práticas curativas. No cotidiano, curandeiros, feitiçeiros, benzedores, padres, barbeiros e cirurgiões eram procurados quando havia a necessidade de cura. Esses indivíduos ocuparam, por muito tempo, um lugar que os médicos acreditavam terem o monopólio. A historiografia, pontua Luiz Otávio Ferreira (2003) em seu capítulo intitulado "Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830 - 1840)", até recentemente considerava que a institucionalização da medicina no país havia se dado sem qualquer tipo de resistência desses outros agentes que também atuavam nos campos da cura. Utilizando o conceito de *medicalização*,

atribuíram para as instituições médicas um poder amplo de concretização hegemônica do campo, ignorando o conflito social gerado por esses embates e a "[...]" a ilusão de que práticas oriundas de outras tradições não teriam influenciado significativamente o processo de institucionalização da ciência médica "[...]" no país (Ferreira, 2003, p. 101).

Argumentando que não existiam diferenças significativas entre as práticas da medicina culta e da medicina popular, Ferreira (2003) nos possibilita entender o motivo da popularidade desses outros agentes. Era possível, naquele momento, existir um "[...]" arsenal terapêutico fundado numa visão de mundo em que coexistiam o natural e o sobrenatural, a experiência e a crença." (2003, p. 102).

No tocante ao início do século XX, Rafael Rosa da Rocha (2020), em "Liberdade profissional e exercício ilegal da medicina: o caso do curador Eduardo Silva", nos esclarece que no contexto de avanços científicos na medicina, o exercício da prática médica no Brasil estava permeado por crenças e pelo sobrenatural. Nesse cenário, surgiram discussões sobre a regulamentação da profissão, questionando se a atuação dos médicos deveria ser amplamente livre ou restrita às competências técnicas garantidas pelo diploma. Além disso, os médicos buscavam se organizar para consolidar a profissão enquanto o Estado promovia uma intensa repressão a práticas consideradas ilegítimas, como as realizadas por curandeiros e feiticieiros.

No entanto, a preocupação não se limitava apenas em restringir a atuação de agentes não-médicos no campo das curas. Havia, de forma ainda mais significativa, o interesse em controlar e limitar as práticas de cura associadas ao elemento africano e seus descendentes, refletindo um esforço de repressão não apenas médica, mas também social e cultural (Rocha, 2020).

Os resultados desse esforço tornam-se evidentes ao analisarmos os dois códigos penais do país, de 1890 e 1940. Essa perspectiva é detalhada na obra de Yvonne Maggie (1992), *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*, em que a autora destaca a institucionalização do aparato jurídico para lidar com casos desse tipo, especialmente no que diz respeito ao curandeirismo e à feitiçaria:

Foi a partir da República "[...]" que o Estado criou mecanismos reguladores do combate aos feiticieiros, instituindo o Código Penal. No Código introduziu-se três artigos referentes à prática ilegal da medicina, à prática da magia e à proibição do curandeirismo. Ao serem instituídos, os artigos revelaram, da parte dos autores, o temor dos malefícios e necessidades de se criar modos e instituições para o combate a seus produtores. (Maggie, 1992, p. 22)

Essa noção de medo é muito importante para compreendermos o motivo que levou a institucionalização dessa perseguição. Segundo Maggie (1992, p. 22), a crença na magia e na capacidade de causar malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é amplamente difundida no Brasil desde o período colonial. Segundo essa visão, algumas

pessoas teriam o poder de influenciar a vida alheia, podendo "[...] atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males". Essa crença, esclarece a autora, que atravessa gerações, lotou e ainda lota os espaços de curandeiros, centros espirituais, terreiros, benzedeiras e médiuns de diferentes tradições. Além disso, influenciou diretamente o sistema jurídico, orientando, em diversas ocasiões, a atuação de juízes, promotores, advogados e policiais, que, em certos casos, consideravam essas práticas em seus julgamentos e investigações.

Isso permite afirmar, segundo Maggie (1992, p. 29), que o Estado se empenhou em "[...] conhecer, disciplinar e socializar essas práticas tidas como de negros e pobres, mas que todos conheciam [...]". Magia e poder se entrelaçaram e magistrados, fiéis e acusados são tocados pelo mesmo sistema de crenças". No caso de Maringá e do norte do Paraná, é possível observar a atuação desse sistema de crenças, uma vez que delegacias e tribunais não apenas aceitavam, mas também processavam acusações contra curandeiros e feiticeiros. Com isso,

A prova de que a feitiçaria é crença em que todos os que participam do processo acreditam está no fato da discussão travada entre acusados, acusadores, juízes, promotores e advogados não desqualificar a feitiçaria. Não se nega a existência do mal produzido de forma mágica. Nega-se ou aceita-se o fato de um indivíduo em particular praticar a magia maléfica, fazer o mal. (Maggie, 1992, p. 81)

A partir dessas breves discussões, podemos adentrar nas histórias dos processos, levando em conta as múltiplas interações e conexões que permeavam essas narrativas. A leitura desses materiais, filtrada nesse momento pelo nosso olhar, não tem como único objetivo evidenciar a perseguição a práticas de cura e religiões não católicas, nem se limita apenas a ressaltar a pluralidade religiosa presente na época. O que buscamos é analisar como, em Maringá e na região, foram elaborados discursos que não apenas procuravam desacreditar essas práticas e religiões, mas também fortalecer uma visão dominante que as marginalizava. Esses discursos, criados para deslegitimar essas manifestações religiosas, foram sustentados por diferentes esferas da sociedade e continuam a reverberar até os dias atuais, influenciando a percepção pública sobre essas crenças e práticas.

OS PROCESSOS CRIMINAIS

Em ordem cronológica, o primeiro processo analisado, registrado sob o número 291/54, refere-se à acusação de curandeirismo contra a ré Iroma Rodrigues da Silva. Em setembro de 1954, a Promotoria Pública de Maringá, representada pelo então promotor

João Paulino Vieira Filho, ofereceu denúncia contra Iroma, com base no artigo 284 do Código Penal de 1940, que tipifica o crime de curandeirismo.

De acordo com a denúncia, Iroma teria prejudicado diversas pessoas nas proximidades da estrada Miosótis, local em que também residia. O inquérito teve como base os depoimentos de quatro vizinhos, que formalizaram as queixas junto às autoridades policiais.

No processo judicial, a ficha de descrição da ré apresenta informações pessoais relevantes, como sua religião - o espiritismo -, sua cor - descrita como "morena" - e sua origem, sendo natural da cidade de Diamantina, em Minas Gerais.

A defesa de Iroma ficou a cargo do advogado Mário Urbinati, que, em maio de 1955, apresentou a defesa prévia, negando que sua cliente houvesse praticado curandeirismo.

A primeira e única audiência de instrução e julgamento ocorreu em agosto de 1956, mais de um ano após a apresentação da defesa. Durante a sessão, a promotoria manteve a acusação inicial, argumentando que as práticas realizadas por Iroma não possuíam caráter de caridade, uma vez que ela cobrava pelos atendimentos. Nas palavras do próprio promotor, Iroma "cobrava bem" pelos serviços prestados.

A sentença foi proferida apenas em janeiro de 1957. Em sua decisão, o juiz entendeu que havia provas suficientes para comprovar que Iroma exercia a prática do curandeirismo e que os atendimentos eram remunerados. A ré foi condenada a seis meses de prisão. Entretanto, por ser ré primária e considerando que os atos praticados não causaram danos significativos, a pena corporal foi suspensa. Como alternativa, Iroma foi condenada ao pagamento das custas processuais e à obrigatoriedade de permanecer à disposição do juizado por um período de dois anos.

O último processo da década de 1950 relacionado ao crime de curandeirismo teve como réu Osmar Pereira Lima. Assim como no caso de Iroma, a denúncia contra Osmar foi realizada por seus vizinhos. Estes alegavam que o réu se apresentava falsamente como médico formado, ministrando medicamentos e oferecendo curas, inclusive para doenças consideradas incuráveis pela medicina tradicional. A acusação foi enquadrada no artigo 284 do Código Penal de 1940.

As primeiras denúncias foram formalizadas pela delegacia de polícia em novembro de 1954. Esse caso representava o terceiro processo criminal em andamento em Maringá naquele ano relacionado a curandeirismo, junto aos processos de José Laurindo e Iroma Rodrigues. No entanto, apesar da portaria inicial datar de 1954, a promotoria apenas ofereceu a denúncia ao Ministério Público em novembro de 1957.

Nesse período, a chefatura de polícia já havia conduzido diversas etapas do processo, incluindo a coleta de autos de declaração, materiais resultantes de buscas e apreensões e a convocação de diversas testemunhas. Curiosamente, apesar dessa movimentação inicial em 1954, as investigações judiciais só tiveram início efetivo em 1958.

O processo contra Osmar Pereira Lima inaugurou uma nova fase no enfrentamento judicial contra os curandeiros, apresentando características distintas dos casos anteriores. Uma das novidades foi a introdução de acusações relacionadas à prática de feitiçaria e macumba, além das já tradicionais acusações de falso médico, charlatanismo e curandeirismo. Nesse sentido, Osmar não foi apenas acusado de praticar a medicina ilegalmente, mas também de atuar com ciências ocultas.

O desfecho do caso ocorreu em maio de 1959, cinco anos após as denúncias iniciais. O juiz Zeferino Mozzato decidiu pelo arquivamento do processo, considerando que o delito não ficou suficientemente provado, apesar da insistência da promotoria, representada à época por Walter Machado, em sustentar a culpabilidade do réu.

Adentrando a década de 1960, surge o caso de Benedito Alves de Almeida, conhecido como Pai Dito. Diferentemente dos processos anteriores, em que predominava a acusação de curandeirismo, o processo contra Benedito teve como foco principal o crime de estelionato, tipificado no artigo 171 do Código Penal. As denúncias indicavam que Benedito teria fraudado cheques e notas promissórias de um consulente que o procurou em busca de trabalhos espirituais.

Esse caso apresenta uma complexidade maior em relação aos anteriores, pois envolve pelo menos três processos distintos, incluindo desdobramentos na Justiça de São Paulo. As acusações relacionadas a práticas religiosas aparecem de forma mais explícita, com menções diretas a macumba, feitiçaria, saravá, ambiente místico e forças ocultas.

Um aspecto interessante neste processo é a própria identificação do réu. Benedito Alves de Almeida, um homem preto, pessoa com deficiência e natural de Maceió, Alagoas, declarou abertamente em 1963 que exercia profissionalmente a função de pai de santo e que era o responsável por um terreiro de umbanda. No entanto, evidências cruzadas indicam que o terreiro já funcionava desde 1958 na Rua Marcílio Dias, localizada no centro de Maringá. Esse fato é particularmente significativo considerando que, na década de 1950, Maringá era oficialmente apresentada como uma cidade exclusivamente católica.

A conclusão do caso ocorreu em 20 de abril de 1964, quando o juiz substituto Cyro Crena condenou Benedito pelo crime de estelionato. A sentença estabeleceu uma

pena de seis anos de reclusão, além do pagamento de indenização à vítima e das custas processuais.

Contudo, o desfecho do processo não se limitou a essa decisão. A defesa recorreu e o caso se prolongou até a década de 1970. Durante esse período, Benedito foi preso em duas ou três ocasiões, em um contexto político marcado pelo estado de exceção instaurado após o golpe militar de 1964. Os desdobramentos judiciais culminaram com a prisão definitiva de Benedito no final da década de 1970.

Por fim, temos dois processos do final da década de 1960 e início da década de 1970: o processo nº 165/69 e o processo nº 482/70.

O processo 165/69 refere-se a uma ação enquadrada em contravenção penal, com base no artigo 42 do Decreto-Lei nº 3.688/1941, que versa sobre a perturbação do trabalho ou do sossego alheio. Um aspecto notável desse caso é a inversão de papéis: o denunciante torna-se o réu, uma dinâmica que evidencia as características do estado de exceção instaurado pela ditadura militar no Brasil.

O caso teve início com a iniciativa de Francisco Bernardo da Silva, pai de santo e dirigente do Terreiro de Umbanda São Jorge, localizado no Jardim Alvorada e registrado oficialmente em 1963. Francisco procurou a polícia em Curitiba para denunciar um vizinho, despachante de trânsito, que teria atacado o terreiro em múltiplas ocasiões, ameaçando os membros da casa e chegando a disparar um tiro na direção de sua cabeça.

No entanto, o desenrolar do processo tomou um rumo incomum: após a primeira audiência, em que o vizinho prestou esclarecimentos, a investigação passou a se concentrar no próprio pai de santo. O vizinho apresentou diversos abaixo-assinados, alegando que o terreiro perturbava a paz local e era frequentado por indivíduos de conduta duvidosa, incluindo o que chamou de bandidos e meretrizes. Curiosamente, após essas acusações, todas as denúncias feitas por Francisco contra o vizinho desapareceram dos autos, e tanto ele quanto alguns filhos de santo passaram a ser os investigados.

Embora os delegados que conduziram a investigação tenham seguido os procedimentos burocráticos padrões, consideravam a situação como um conflito entre vizinhos. Em 1971, dois anos após a denúncia inicial, o processo foi arquivado, uma vez que o crime de contravenção já estava prescrito.

O último caso, o processo 482/70, teve como ré Judite Gonçalves de Melo, acusada de lesão corporal. O incidente que originou a ação ocorreu quando Alvinda da Silva, ao sair da igreja, foi agredida com tapas e pontapés por Judite. O motivo da agressão, conforme relato nos autos, foi o fato de que Judite havia pago a Alvinda a

quantia de 40 cruzeiros, um maço de velas e uma lata de óleo para realizar um trabalho espiritual que traria de volta seu amante. Contudo, insatisfeita com a ausência de resultados, Judite decidiu confrontar e agredir Alvinda.

Um aspecto relevante desse processo é a explícita menção a práticas religiosas de matriz africana. Em seu depoimento, Judite detalhou que procurou Alvinda por saber que ela trabalhava com forças secretas, incluindo um ritual denominado "saravá do sapo seco".

Apesar dos elementos apresentados, o juiz decidiu pela absolvição de Judite. Em sua fundamentação, argumentou que a reação de Judite era compreensível diante da situação e considerou que o exame de corpo de delito, por si só, não era suficiente para comprovar a materialidade do crime de lesão corporal.

Esses dois processos evidenciam não apenas a repressão a práticas religiosas de matriz africana durante o regime militar, mas também a maneira como a justiça, em diversas ocasiões, atuava de forma parcial, criminalizando lideranças religiosas afro-brasileiras e ignorando as violências por elas sofridas.

CONCLUSÃO

Em suma, a análise desses processos oferece uma visão mais complexa do cotidiano maringense, rompendo com a ideia cristalizada de que a região era exclusivamente católica e isenta de conflitos. As histórias apresentadas revelam a existência de práticas religiosas diversas e as tensões geradas por elas, que, até o momento, só emergiram por meio dos registros de processos criminais. Esses documentos judiciais, portanto, constituem uma fonte essencial para compreender as dinâmicas culturais e sociais que marcaram a cidade em meio ao contexto de repressão e disputa religiosa.

Mais do que evidenciar a perseguição contra práticas de cura e religiões não católicas ou destacar a pluralidade religiosa da época, buscamos compreender como, em Maringá e região, foram elaborados discursos que visavam desqualificar essas manifestações e reforçar uma narrativa hegemônica que as marginalizava. Esses discursos, articulados por diferentes setores sociais, não apenas sustentaram a deslegitimação dessas práticas, mas também tiveram efeitos duradouros.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840). In: Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social. 2003. p. 101-122.

MAGGIE, Yvonne. Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. In: Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil. 1992.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. Terra à vista: discurso do confronto: velho e novo mundo. Cortez Editora, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2013, p. 73- 118.

ROCHA, Rafael Rosa da. Liberdade Profissional e exercício ilegal da medicina: o caso do curador Eduardo Silva. Revista Mundos do Trabalho, v. 12, p. 1-19, 2020.

CASAMENTOS RELIGIOSOS HOMOSSEXUAIS NOS EUA DÉCADA DE 1970

Pablo Vinicius Napoli 

Vanda Fortuna Serafim 

Em seis de outubro de 1968 na cidade de Los Angeles, Troy Perry fundava em sua casa o que seria uma das organizações religiosas mais bem sucedidas nos EUA da metade final do século XX, a *Metropolitan Community Church* (MCC). Contando com 12 pessoas (um número simbólico dentro da tradição cristã) no primeiro culto na sala de estar de seu fundador, a igreja cresceu para se tornar uma denominação com mais de 200 congregações ao redor do país, expandindo seu alcance para uma série de outros países, inclusive o Brasil. Antes mesmo de seu sucesso, o que torna a igreja tão interessante, dado o contexto do cenário religioso, e que diferenciou a igreja das outras expressões cristãs, principalmente em seu início, é que a MCC, por mais que Perry rejeite o termo ‘*gay church*’, é uma igreja feita por homossexuais para homossexuais. Embora não o primeiro exemplo histórico de uma tentativa de conciliação entre cristianismo e homossexualidade, a MCC se destaca pelo tamanho do sucesso que conquistou, ofuscando seus predecessores e tornando-se a organização referência internacionalmente.

A igreja, utilizando seu lugar social, advoga, desde sua fundação, por uma posição teológica que não vê a homossexualidade como um pecado. Perry, um pastor homossexual pregando para uma congregação majoritariamente homossexual, defendia que a homossexualidade não só não era um pecado como era algo divinamente criado e, portanto, inato. O reverendo fundador pregava em seus sermões a crença de que a homossexualidade não era apenas uma escolha ou orientação sexual, mas uma parte essencial da sua alma. Com a crença da legitimidade divina da homossexualidade, Perry funda sua denominação em Los Angeles, com um estilo ritualístico e teológico enraizado nas tradições históricas do cristianismo estadunidense, que se expande rapidamente por todos os EUA.

Dentre os rituais performados pela nascente igreja estavam as ‘*holy unions*’, que ficaram popularmente conhecidas como ‘*gay marriages*’ e que Perry, desde 1968, performava em nome da igreja, onde exigia que uma série de critérios fossem respeitados, como uma união estável mínima de seis meses entre o casal. As cerimônias performadas pela MCC receberam ampla repercussão na mídia estadunidense²⁰, possibilitando o estudo da cerimônia através da sua repercussão nos periódicos, o que é o objetivo do artigo.

Assim, buscando analisar o significado religioso, comunitário e político da cerimônia para os participantes e para a igreja, além do modo como a mídia

²⁰ O que também respingou na mídia brasileira. Sobre o assunto ver: Martinelli (2022)

estadunidense interagiu com a notícia, tomamos como fonte jornais comerciais estadunidenses de 1968 até 1975, cujas edições encontramos através do site *Newspapers*²¹. Em pesquisa nos jornais encontramos três tópicos principais que se repetem e merecem uma maior discussão: o significado da cerimônia para os participantes, a legalidade dos casamentos e, por fim, o uso do casamento gay como retórica pela direita cristã.

OS PERIÓDICOS E O CONTEXTO

A homossexualidade na década de 1960 é vista como ‘*a sin, a sickness, and a crime*’, marcando um contexto de opressão, seja ela legal, médica ou religiosa. Dentro desse contexto, havia pouca informação disponível sobre o tema, sendo que grande parte continha estereótipos como informação cientificamente comprovada. Dentro da sociologia e teologia tinha-se uma concepção da vida heterossexual e da família monogâmica como não só pilares morais, mas como modos naturais de ação psicológica, biológica e social.

Esse contexto leva a que Robinson (1972), que escreveu uma dissertação sobre a retórica de Troy Perry em Los Angeles, relate que o *Los Angeles Times*, maior jornal da cidade de Los Angeles, vinha praticando um “Deliberado silenciamento editorial²²” (Robinson, 1972, p. 88, tradução nossa). Dank (1973), professor de sociologia na California State University e que também estudou a MCC, também argumenta que: “A reação dominante da sociologia americana em relação aos homossexuais e homossexualidade foi uma de simplesmente ignorar o assunto²³” (Dank, 1973, p. 14, tradução nossa). Essa situação só muda com a ascensão de movimentos políticos que defendiam uma identidade homossexual, principalmente após *Stonewall*²⁴, momento quando os jornais começam cada vez mais a se interessar por organizações como a MCC.

A cobertura dos periódicos sobre as cerimônias performadas pela MCC se insere então nesse contexto de uma inédita cobertura midiática sobre os acontecimentos relacionados a homossexualidade no fim da década de 1960. Entre as diversas reportagens realizadas pelos mais diversos jornalistas, editores e fotógrafos, temas como o casamento gay chocam editores e leitores, chamando atenção e sendo tema de notícia por diversas vezes durante o período estudado.

²¹ <https://www.newspapers.com>.

²² No original: Deliberate editorial blackout.

²³ No original: The dominant historical reaction of American sociology to homosexuals and homosexuality has been one of simply ignoring the subject.

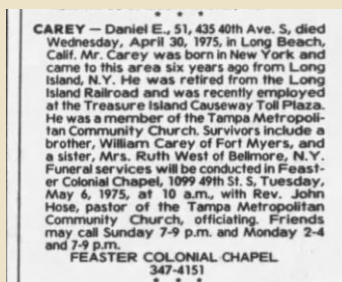
²⁴ A revolta em Stonewall, um bar de New York, de 1969 é considerada um marco dentro do movimento LGBTQIAP+.

O SIGNIFICADO DA CERIMÔNIA PARA OS PARTICIPANTES

Um dos temas que aparece de forma repetitiva nas notícias encontradas é o sentimento dos envolvidos na cerimônia. Mas, para conseguir compreender o significado da cerimônia para os participantes, antes das notícias temos que nos atentar novamente que na década de 1960 a figura do homossexual é vista como *'a sin, a sickness and a crime'*, sendo negado participação social ao 'desviante'. Dentre as diversas instâncias que repudiaram a figura homossexual, as denominações cristãs foram uma das mais ativas, negando participação ativa ou passiva nos ritos, celebrações e sacramentos. Essa recusa gerou um tipo específico de exclusão, negando, para pessoas de fé e em busca dessa vivência, o contato com o sagrado. É justamente nessa brecha que a MCC se insere, fornecendo suporte espiritual e uma oportunidade de contato coletivo com o sagrado cristão para aqueles que haviam tido esse desejo negado pela quase totalidade das denominações cristãs estadunidenses.

Essa questão se estende não apenas para o culto, mas também para todas as áreas onde as igrejas eram relevantes nas vidas dos indivíduos e os homossexuais eram excluídos, como nos ritos de batismo, comunhão, casamento, funerais. A MCC exercia uma função que não se via representada em outras instituições da comunidade homossexual (que tinham um foco comunitário e político), ocupando um lugar específico dado seu arsenal simbólico. Esse sentimento da necessidade da experiência religiosa coletiva, dada a sua exclusão das igrejas tradicionais, é algo que vemos, por exemplo, na seção de funerais de um jornal de Tampa, Flórida:

Figura 7 – Recorte de seção do obituário de três de maio de 1975



Fonte: Tampa Bay Times²⁵

Ainda em Long Beach, California:

²⁵<https://www.newspapers.com/image/318611513/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>

Figura 8 – Recorte de seção do obituário de sete de março de 1975



Fonte: Independent²⁶

Os exemplos se multiplicam ao longo dos espaços e dos anos, demonstrando que, como toda igreja cristã performa determinados ritos para seus membros, a MCC também tinha essa função dentro da comunidade homossexual das cidades onde se localizava, principalmente porque grande parte dos membros não se relacionavam de forma aberta com a família e tinham esses serviços negados por outros sacerdotes. Assim, a igreja assume seu papel, o que se torna mais significativo e simbólico dado a exclusão e opressão que a maioria dos participantes sofreu ao longo da vida.

É dentro desse contexto maior de reivindicação do sagrado que as *holy Unions* se inserem. Assim, mesmo que de forma indireta, já que a notícia publicada passa pela filtragem jornalística e editorial, nos jornais conseguimos apreender um pouco do significado e dos sentimentos dos participantes da cerimônia. Em uma notícia sobre um casamento triplo entre seis mulheres, por exemplo, vemos o significado que esse rito podia ter para uma mulher lésbica do começo da década de 1970: “Esse casamento é sancionado pela igreja e por Deus,” explicou uma garota que performava o papel de noivo. ‘Com isso, nós sentimos que nós podemos funcionar como uma unidade familiar e como uma unidade dentro da comunidade gay’²⁷ (Triple Wedding Ceremony Unites Six Women, 1972, tradução nossa). Ainda em outra notícia em Fresno, Califórnia:

“Esta é a primeira vez que consigo me casar com qualquer ser humano”, disse Marcia. “E nunca estive tão feliz na minha vida. Esta é a primeira vez que sinto que posso ficar diante do meu Deus que me criou, dizer meus votos e tê-lo santificando nosso relacionamento, nossa união. A cada dia encontramos um relacionamento mais próximo e significativo. Nós

²⁶<https://www.newspapers.com/image/721229493/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>

²⁷ No original: This marriage is sanctioned by the church and by God,’ explained one girl who played the role of bridegroom. ‘With this, we feel we can function as a family unit and as a unit in the gay community.

dois nos tornamos mais próximos de Cristo por meio do nosso casamento”²⁸ (Miller, 1971, p. 20, tradução nossa).

Ao longo dos anos relatos parecidos se repetem. De modo geral, a exclusão sofrida pela comunidade e pelos indivíduos tinha formas específicas dentro do contexto religioso, negando o contato coletivo com o sagrado. A MCC busca fornecer justamente esse contato ao performar os mais diversos ritos negados para os homossexuais, sendo que nos periódicos encontramos, mesmo que filtrado pela máquina midiática do jornal, os depoimentos de como o ato de ter acesso a um casamento religioso performado por um sacerdote, reivindicando para si o rito religioso, significou um ganho de dignidade e autoestima dentro do contexto de opressão na década de 1960.

A LEGALIDADE DOS CASAMENTOS

Para além da percepção individual e coletiva dos participantes sobre a cerimônia, outra discussão que aparece de forma frequente nos periódicos é sobre a legalidade dos casamentos. Antes mesmo de um movimento organizado de luta legal pelo casamento homossexual, Perry e a MCC já performavam os ritos e os recém-casados buscavam direitos legais que, infelizmente, lhes foram negados. Isso gerou uma série de discussões nos periódicos pelo país, já que as cerimônias performadas por Perry eram inéditas na sociedade estadunidense, onde escritórios de documentação e juízes tinham de decidir sobre a legalidade das cerimônias, gerando discussões sobre o conceito de família que continuam até os dias atuais. Nesse sentido, as *holy unions* têm um caráter transgressor e até mesmo revolucionário ao questionar as noções de família tão estanques da sociedade estadunidense.

A questão legal envolvia uma série de complicações, como direitos à herança, guarda dos filhos, tributação, etc. Em um jornal de Fresno vemos a discussão sobre o assunto e o resumo da posição do estado da Califórnia (e de todos os outros) sobre o assunto:

A própria família de Carole não tem conhecimento de sua escolha de estilo de vida, embora seu marido tenha sido informado na época da separação. Seus dois filhos viverão com o casal no futuro. [...] O casamento homossexual não é legal ou vinculativo na Califórnia. A Previdência Social ou os benefícios fiscais não são aplicáveis ao casal homossexual como são ao par heterossexual. Os nomes permanecem os mesmos e, para o mundo em geral, nada muda no status dos indivíduos envolvidos²⁹ (Women, 1974, p. 17, tradução nossa).

²⁸ No original: “This is the first time I could bring myself to marry any human being,” said Marcia. “And I never have been happier in my life. This is the first time I felt I could stand before my God who created me, say my vows and have him sanctify our relationship, our union. Every day we find a closer, more meaningful relationship. We both have become closer to Christ through our marriage”.

²⁹ No original: Carole’s own family is unaware of her choice of lifestyle, although her husband was told at the time of their separation. Her two children will live with the couple in the future. [...] Homosexual marriage is not legal or binding in California. Social Security or tax benefits are not applicable to the homosexual couple as they are to the heterosexual pair. Names remain the same and, for the world at large, nothing changes in the status of the individuals involved.

Outra notícia, também é emblemática da discussão, demonstrando a confusão de parte do sistema legal, o desejo dos participantes em casarem e terem seus direitos legais reconhecidos e, finalmente, o sistema legal impondo novamente conceitos de família heteronormativos. O caso em questão se deu por uma questão de imigração, mas explora um pouco a situação dos casamentos homossexuais no Colorado:

O australiano Anthony Sullivan e o americano Richard Adams se casaram na semana passada. Acredite ou não, eles agora enfrentam obstáculos maiores. Um mês atrás, um repórter prestativo do Colorado estava navegando por notificações de licença de casamento em um jornal de Boulder. Lendo que dois homens aparentemente receberam uma licença para se casar (sim, um com o outro), ele verificou a fonte e então tornou público o fato de que o estado do Colorado (em conformidade com suas leis de casamento, que não proíbem casamentos entre pessoas do mesmo sexo) estava de fato emitindo licenças para todas as pessoas com mais de 18 anos que cumprissem os outros requisitos legais (exames de sangue, etc.). Desde então, 10 pessoas gays, oito homens e duas mulheres, receberam licenças legais de casamento em Boulder. Anthony Sullivan e Richard Adams são o quinto casal do mesmo sexo a se casar legalmente no estado do Colorado.

Embora tenham obtido um casamento legal e, assim, superado um obstáculo que por muitos anos o movimento gay exigiu que fosse removido, a união de Sullivan e Adams ainda permanece em perigo. Sullivan está neste país com um visto de visitante e está pedindo ao Departamento de Imigração que lhe permita permanecer indefinidamente nos EUA porque ele é casado com um cidadão americano (Adams)³⁰ (Cordova, 1975, p. 3, tradução nossa).

No final, o casal não conseguiu a licença necessária (e ainda foram chamados de *'faggots'* pelo departamento de imigração), assim como os outros casais que se casaram no Colorado não conseguiram que sua licença fosse reconhecida na justiça para nenhum fim, mas levantaram em vários meios a discussão sobre direitos humanos, conceitos de família e até sobre a migração de pessoas homossexuais³¹.

A ASCENSÃO DA DIREITA CRISTÃ E A REAFIRMAÇÃO DA FAMÍLIAA HETEROSSEXUAL COMO ÚNICO MODELO VÁLIDO

Apesar de as cerimônias serem noticiadas em alguns periódicos de forma relativamente respeitosa, o que permitiu o acesso de forma indireta ao significado da cerimônia para os participantes, em vários outros a notícia do 'casamento gay' é

³⁰ No original: Australian-born Anthony Sullivan and American-born Richard Adams got married last week. Believe it or not, they now face bigger obstacles. A month ago, a helpful Colorado reporter was browsing through marriage license notifications in a Boulder newspaper. Reading that two males had, apparently, been granted a license to wed (yes, to each other), he checked the source and then made public the fact that the state of Colorado (in compliance with its marriage laws, which do not prohibit same-sex marriages) was indeed issuing licenses to all persons over 18 who fulfilled the other legal requirements (blood tests, etc.) Since then, 10 gay persons, eight men and two women, have been granted legal marriage licenses in Boulder. Anthony Sullivan and Richard Adams are the fifth same-sex couple to be legally married in the state of Colorado.

Although they obtained a legal marriage and thereby jumped a hurdle which for many years the gay movement has demanded be removed, Sullivan and Adams's union still remains endangered. Sullivan is in this country on a visitor's visa and is asking the immigration Department to allow him do remain indefinitely in the U.S. because he is married to an American citizen (Adams).

³¹ Sobre o assunto ver HOWE (2007).

acompanhada de uma visão das igrejas tradicionais ou conservadoras sobre o assunto em uma espécie de ‘contraponto moral’ para o choque de duas pessoas do mesmo sexo se casando.

Essa é uma tática que muitos jornais utilizaram ao longo dos anos ao realizarem notícias sobre a MCC, o que se traduziu para o modo como noticiaram as *holy unions*. Afinal, a moral sexual era um tema de intenso debate nas décadas de 1960 e 1970, com as tradicionais instituições de controle perdendo seu poder perante a crescente liberalização sexual. Nesse sentido, encontramos a fala do reverendo Hubert A. Morris, um pastor pentecostal da Assembleia de Deus, ao lado de uma reportagem sobre a MCC. Ao ser perguntado: “Sr. Perry disse que acredita que uma relação homem com homem baseada somente em luxúria é um pecado. Mas ele diz que a sua relação é baseada no amor e pergunta como essas relações podem ser pecaminosas. Como você responderia?”³² (Sifford, 1972b, tradução nossa), o reverendo responde:

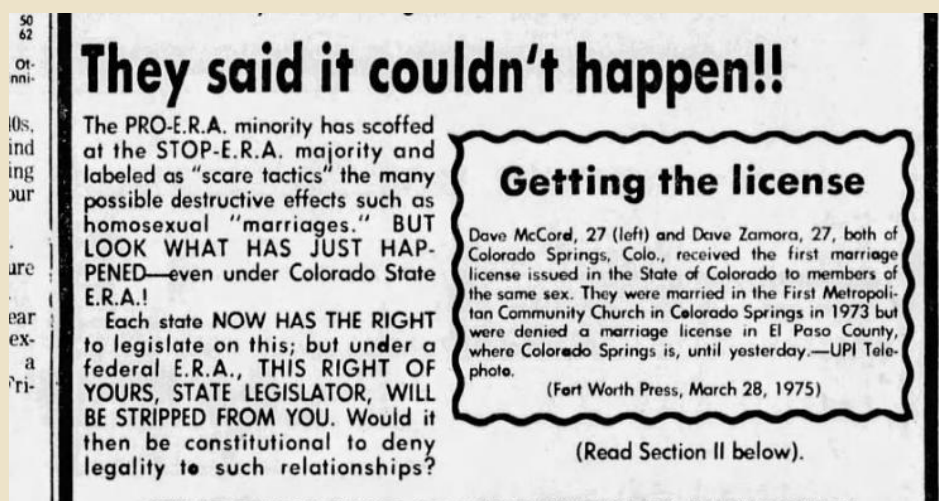
Eu ouvi uma vez um homossexual falar e ele disse que depois de uma semana de relacionamentos com um homem, ele sabia que era impossível ter algum amor real. Eu li uma história no “Christianity Today” e citava um homem que é líder de uma organização baseada em San Francisco que tentava ajudar homossexual que queriam ser ajudados. Esse homem disse que muitos homossexuais tinham admitido para ele que eles eram guiados pela luxúria ao ponto que eles tinham até 1.000 parceiros masculinos por ano. Não, eu apenas não acho que nós estejamos falando de amor aqui.³³ (Sifford, 1972b, tradução nossa).

Dentro desse contexto de luta pelas regras morais, uma celebração de casamento homossexual aparece como uma contestação da família heteronormativa, um choque para os jornais e um desafio para as leis e para as igrejas. A luta pela moral também toma forma política, principalmente com a ascensão da direita cristã com figuras como Jerry Falwell e Anita Bryant. Assim, vemos o seguinte trecho de um anúncio que usa a notícia de um casamento gay como argumento dentro de uma discussão política maior, uma tática que não deixou de estar no vocabulário da direita cristã até os dias atuais.

³² No original: Mr. Perry says he believes a man-to-man relationship based solely on lust is a sin. But he says his relationship are based on love and he asks how can such relationships be sinful. How would you answer?

³³ No original: I once heard a homosexual speak and he said that after a week’s relationship with a man he knew that it was impossible to have any real love. I read a story in “Christianity Today” and it quoted a man who’s head of a San Francisco-based organization that tries to help homosexuals who want to be helped. This man said that many homosexuals have admitted to him that they are driven by lust to the point that they have as many as 1,000 male partners in a year. No, I just don’t think we’re talking about love here.

Figura 9 - Anúncio de grupo da direita cristã em 1975³⁴



Fonte: Fort Worth Star-Telegram³⁵

Desse modo, dado a estrutura polifônica dos jornais (Barros, 2023), conseguimos, além de observar de forma indireta sentimentos, significados e discussões legais, acessar também os discursos próximos ao da MCC, tornando possível analisar como a mesma notícia pode ser utilizada por diferentes redes discursivas, no caso como a direita cristã utilizava a existência de ‘casamentos gays’ como munição política para seus objetivos.

CONCLUSÃO

Ao longo do capítulo buscamos analisar a repercussão na mídia causada pela performance das *holy unions* por sacerdotes da MCC. Através das notícias acessamos, de forma indireta, os sentimentos e significados dos participantes da cerimônia, argumentando que os ‘casamentos gay’ se inserem dentro de um contexto de reivindicação do sagrado cristão e de uma dignidade que lhes foi negada pela maioria das instituições religiosas. Também levantamos alguns pontos em torno da discussão legal que apareceram de forma repetida, destacando o caráter transgressor que a cerimônia tinha dentro de seu contexto. É justamente esse caráter que leva ao último tópico discutido, o uso das notícias como argumento político por grupos da direita cristã dentro das tensões políticas americanas da década de 1970.

³⁴ A notícia se dá no contexto da discussão sobre a E.R.A (Equal Rights Amendment).

³⁵ <https://www.newspapers.com/newspage/633314540/>

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARROS, José D'Assunção. O jornal como fonte histórica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

CORDOVA, Jeanne. Gays marry in Colorado, face immigration hassles. Los Angeles Free Press, Los Angeles, California, p. 3, 2 maio 1975. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/pdf/community.28040140.pdf?refreqid=fastly-default%3A55d29552e79923e9b8f42729618aa159&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv%2%2Fcontrol&initiator=search-results&acceptTC=1. Acesso em: 28 jan. 2025.

DANK, B. The development of a homosexual identity: antecedents and consequences. Madison, The University of Wisconsin, 1973.

ROBINSON, D. J. The rhetoric of Troy Perry: a case study of the Los Angeles gay rights rally, November 1969. Los Angeles, University of Southern California, 1972.

MILLER, Gail. Lesbian Marriage Parallels Domestic Life Of Heterosexual Mates. The Fresno Bee, Fresno, California, p. 20, 29 set. 1971. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/703298372/?match=1&terms=%22metropolitan%20community%20church%22>. Acesso em: 28 jan. 2025.

TRIPLE WEDDING CEREMONY UNITES SIX WOMEN. Record Searchlight, Redding, California, 29 maio 1972. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/798064104/?terms=metropolitan%20community%20church&match=1>. Acesso em: 23 maio 2024.

WOMEN Begin New Life Together. The Fresno Bee, Fresno, California, p. 17, 20 mar. 1974. Disponível em: <https://www.newspapers.com/image/703760356/?match=1&terms=the%20fresno%20bee>. Acesso em: 21 jan. 2025.

C
A
P
Í
T
U
L
O

O
6

**A JUVENTUDE PARA DOM
JAIME (1968-1997):
CONSIDERAÇÕES SOBRE O
INTERDISCURSO NA PRODUÇÃO
DO DISCURSO**

Mariane Rosa Emerenciano da Silva



Vanda Fortuna Serafim



A juventude deve seguir o caminho da castidade, ser estudantes, caridosos, missionários, com vocação à família e ao lar. Ela também é o futuro do amanhã, uma transição para a vida adulta, são suscetíveis ao novo e as experiências seculares. Este tipo de juventude é abordado nos discursos de Dom Jaime Luís Coelho, primeiro bispo e arcebispo da cidade de Maringá, no noroeste do Paraná, entre os anos de 1957 e 1997. Juventude é um conceito plural e interdisciplinar, todavia, ao tratar da construção deste termo há de se considerar que a depender do contexto o termo é *iconizado* (Gonzales; Guareschi, 2008). A busca por categorizar a juventude não se restringe ao mundo acadêmico, está no cotidiano, na construção do imaginário, nos movimentos e conflitos sociais e culturais e nos discursos construídos pela religião, neste estudo, a Igreja católica.

De modo específico, partimos de Karl Mannheim (1982; 1967) para compreender juventude, no qual enfatiza questões como a juventude é uma reserva latente, ela pode ser conservadora ou revolucionária, e por fim, elas tendem a estar mais próximas dos problemas sociais, culturais e históricos do que as outros grupos. Este elemento, também gera uma reação nas gerações mais velhas, que buscam na sua juventude respostas para as novas gerações. O caminho ideal de juventude para Dom Jaime, é também a sua própria juventude.

Mesmo se tratando de um discurso produzido por um bispo, compreendemos que a partir da “análise de discurso” (Orlandi, 2015), esta produção só é possível, por já estar inserido em um processo de um sentido já estabelecido, e de um sentido que se quer reatualizar, o discurso é o “[...] lugar de produção de sentidos e de processos de identificação dos sujeitos, podemos melhor compreender o lugar da interpretação na relação do homem com sua realidade”. (Orlandi, 2015). Segundo Orlandi (2015), o discurso

[...] não se trata de transmissão de informação apenas, pois, no funcionamento da linguagem, que põe em relação sujeitos e sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos afetados pela língua e pela história, temos um complexo processo de constituição desses sujeitos e produção de sentidos e não meramente transmissão de informação. São processos de identificação do sujeito, de argumentação, de subjetivação, de construção de realidade etc. (Orlandi, 2015, p.19).

Do mesmo modo, que a “análise de discurso” não se trata apenas de uma interpretação de texto, o “discurso é efeito de sentidos entre locutores” (Orlandi, 2015, p.20). Para compreender esta produção de sentidos sobre a juventude nos discursos de Dom Jaime, o recorte estabelecido de 1968 foi realizado pelo entendimento que a partir da *Conferência de Medellín*, Dom Jaime com base nos preceitos estipulados pelo

documento legitima seus discursos sobre os jovens. Este ano, ainda é marcado por movimentos nacionais e internacionais de juventude, como Maio de 68, na França. O recorte final de 1997 deu-se pelo fim de sua administração na Arquidiocese de Maringá.

A memória discursiva relaciona-se com uma fala anterior, de um outro lugar, independentemente, denominada de “interdiscurso”. “O interdiscurso é representado como eixo vertical onde teríamos todos os dizeres já ditos – e esquecidos – em uma estratificação de enunciados que, em seu conjunto, representa o dizível” (Orlandi, 2015, p.30)³⁶. Neste sentido, é possível mencionar que trazer a juventude enquanto uma potencialidade ou um problema só faz sentido por fazer parte de um dizível. Ao analisarmos os conceitos e definições de juventude ao longo da história é possível evidenciar a historicidade do discurso. Ao mesmo passo, são os “intradiscursos” que é o eixo horizontal, sobre a formulação daquilo que está sendo dito naquele momento, em condições dadas, como enfatiza Orlandi (2015, p.31), “Todo dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação)”.

Para a realização desta pesquisa as principais fontes utilizadas foram os periódicos *Folha do Norte do Paraná* (1962-1979) e *O Diário do Norte do Paraná* (1974-2018). Outro documento analisado foram os Planos Pastorais produzidos pela diocese de Maringá desde o ano de 1973 e os documentos oficiais da Igreja católica, como o *Documento de Medellín* (1968), *Documento de Puebla* (1979) e o *Documento de São Domingos* (1992).

Na História e partindo de José D’Assunção Barros (2023) é possível apontar que os jornais são importantes meios de informação, comunicação e de produção de discursos, os quais interferem na história de muitas formas, ao mesmo tempo em que, são produtos da história. Deste modo, os periódicos, “também produzem opiniões, discursos, análise de realidade que são geradas na sociedade envolvente e que a ela retornam” (Barros, 2023, p.12).

No que tange a relação de Dom Jaime com os jornais, devemos considerar que este, se utilizava desses meios para divulgação da moral cristã/católica. A *Folha do Norte do Paraná*, por exemplo, foi idealizada e criada por ele, em 1964, como um meio de combater o comunismo e divulgar o catolicismo. Após o fechamento da *Folha* ele segue publicando semanalmente, artigos no *O Diário do Norte do Paraná*.

³⁶ Definição com base em Courtine (1984).

A partir do apresentando, e tomando a “análise de discurso” como um instrumento de análise dos discursos de Dom Jaime, o objetivo deste texto é apontar que a construção de um discurso se propõe natural, original e se cristaliza na afirmação de compreensão da realidade, todavia, toda construção de sentido está inserida em uma construção histórico-social. Assim, consideramos os seguintes aspectos: a formação de Dom Jaime; o dito, ou seja, o discurso quem a priori não poderia ser mencionado de outra forma pelo bispo, decorrente do processo de construção de sentido; e sua relação com outros discursos sobre juventude, que naturalizam e cristalizam suas percepções.

A FORMAÇÃO DE JAIME LUIS COELHO INFLUÊNCIA EM SUA NOÇÃO SOBRE JUVENTUDE?

Segundo Orlandi (2015) todo discurso é constituído por uma ideologia. Para a autora o trabalho da ideologia é “produzir evidências, colocando o homem na relação imaginária com suas condições materiais de existência”. (Orlandi, 2015, p.44). Neste sentido, tanto as ideias políticas quanto religiosas podem ser vistas enquanto uma ideologia e não possui um caráter negativa, “a ideologia faz parte, ou melhor, é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos” (Orlandi, 2015, p.44).

Sendo uma pesquisa que prioriza a história das religiões, convém pontuar que buscamos compreender a figura de D. Jaime, enquanto um líder político da Igreja católica de ampla atuação econômica, social e cultural, mas também sem perder de vista a sua relação com o sagrado. Partindo de Mircea Eliade (2010) para compreender o fenômeno sagrado, este aponta que algo sagrado se revela por meio da *hierofania*, “a manifestação de algo ‘de ordem diferente’- de uma realidade que não pertence ao nosso mundo- em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo ‘natural’, ‘profano’” (Eliade, 2010, p.17), assim, uma das definições que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano.

Partimos, portanto, do pressuposto de que os discursos de Dom Jaime, possuíam como elementos estruturais, os ensinamentos da Igreja católica e da *Bíblia* como suportes da “verdade”, o sagrado (a realidade, perenidade e eficácia). De tal modo que sua vivência e expressividade enquanto sacerdote é dotada de um caráter sagrado, com uma possível leitura de que não foi uma escolha, e sim, uma missão imbuída desta responsabilidade sacralizar um mundo dessacralizado. Isso significa, que o elemento unificador do discurso de Dom Jaime era o catolicismo. Esta identificação é o primeiro passo para a *des-superficialização* (Orlandi, 2015), que é a de compreender que há um filtro principal nos discursos do bispo.

A religião exerce uma significativa influência em produções de realidade de indivíduos e grupos coletivos, ao passo que ela é produto de realidades históricas. Ao partirmos do pressuposto que sociedades se organizam a partir dela é necessário que ocorra discussões científicas que promovam análises críticas sem o intuito apologético e de desqualificação das crenças religiosas para fomentar o desenvolvimento de uma sociedade mais empática e consciente dos processos de construções históricas de memória e de identidade.

Nos textos produzidos sobre é apresentado que desde criança, já havia sido escolhido para o sacerdócio, como relatou Dom Jaime, “A Minha avó materna tinha muita vontade de que um filho fosse padre. Um desejou ser irmão marista, mas deixou logo a Congregação e ninguém mais foi. Mais tarde, quando nasci, Deus me chamou [...]” (Dom Jaime *apud* Barbosa; Peña, 2011, p.15). Esta é uma narrativa construída por D. Jaime sobre si mesmo e reforçada por Peña e Barbosa (2011, p.15) “A vocação sacerdotal era certa. Uma decisão incontestável”, afirmam os autores. O caráter teleológico dessa afirmação é importante pois, retira-o da esfera do ordinário, ele foi escolhido e sua vida é realização daquilo a que estava destinado, seus feitos suas trajetórias fazem parte de um plano maior e, por consequência, Maringá é o espaço para ser guiado e alicerçado como uma obra do destinado. Não é incomum nas falas e escritos de D. Jaime, reforçar a concepção que os padres eram líderes que guiavam o povo.

Em 2016, em comemoração ao centenário de Dom Jaime, Marcos Roberto Almeida dos Santos, padre da arquidiocese de Maringá, escreveu o artigo 100 anos de Dom Jaime- O centenário de um paulista (1916), publicado na revista *A Missão*. Neste texto, Santos expõe que *as bases referências de sua personalidade foram formadas em sua terra natal*, na diocese de Ribeirão Preto. Deste modo, o autor elenca alguns personagens que teriam influenciado a formação de Dom Jaime, são eles, Dom Alberto José Guimarães, Dom Manuel Silveira D’Elboux, Dom Luís do Amaral Mousinho e sua mãe dona Guilhermina. Neste momento, enfatizaremos as figurais clericais.

A partir da leitura realizada é possível considerar que Dom Luís Amaral teria influência no tato político, de Dom Manuel D’Elboux a receptividade, e de Dom Luís Amaral a preocupação com as mudanças internas da Igreja católica, além da valorização do clero local. Acrescento que de sua mãe e de seu pai Dom Jaime constrói a percepção de família, do papel e características femininas e masculinas, dizendo que sua mãe era amável e seu pai honrado e não aceitava mentiras.

Dom Jaime saiu de uma cidade já bastante urbanizada Ribeirão Preto-SP e chegou em Maringá em 1957, em uma cidade com estradas de terra, o que acrescentar um aspecto colonizador missionário em seus discursos, que condizem com o sentido colonizatório e civilizador da Companhia Norte Melhoramentos.

Há Durante sua formação religiosa houve vários posicionamentos da Igreja católica, utilizo o conceito de “autocompreensão” de Ivan Manoel (2006) que define os momentos em que uma determinada forma de organização, de tarefas auto-atribuídas e de auto-entendimento se tornam dominantes, e durante um período direciona a atividade da Igreja católica, como por exemplo, a Igreja católica ultramontana (1800-1960), a Igreja católica pós-Concílio Ecumênico do Vaticano II (1962-1965), a Comunidade Eclesial de Bases entre outras. Neste sentido, há de se pontuar que enquanto seminarista Jaime Luís Coelho estava inserido em processos de grandes mudanças dogmáticas da Igreja católica, além de aderir a Ação Católica. Dom Jaime tecia críticas a características da modernidade, investia nos cultos romanizados, críticas ao comunismo e liberalismo presentes catolicismo no ultramontano, mas demonstrava afeição aos meios de comunicação como método evangelizador e reforçava a importância da participação leiga na igreja, aspectos de uma igreja pós-conciliar. Segundo O'Malley uma das diferenças entre o Vaticano I e o Vaticano II é a mudança no paradigma de combate modernidade, no segundo caso, a Igreja deixou de tratar os indivíduos como inimigos, enxerga-os como possíveis aliados. Ainda em 1973 aderiu a CEBs como opção teológica/pastoral da diocese de Maringá, que propunha uma igreja com ação social mais concreta. Estes aspectos nos possibilitam entender que Dom Jaime era conservador em alguns aspectos, em outros demonstrava uma maior abertura e compreensão histórica da posição da Igreja católica no mundo moderno.

O QUE PODERIA SER DITO DE OUTRA FORMA

[...] colocar o dito em relação ao não dito, o que o sujeito diz em um lugar com o que é dito, o sujeito diz em um lugar como que é dito em outro lugar, o que é dito de um modo com o que é dito em outro, procurando ouvir, naquilo que o sujeito diz, aquilo que ele não diz mas que constitui igualmente os sentidos de suas palavras. (Orlandi, p.57).

Atentando aos aspectos sobre as condições de produção, observamos as formações imaginárias em torno da imagem que se tem de sacerdote católica. Com isso, passamos para o seguinte passo o chamado esquecimento número 2, que é da ordem de enunciação: “ao falarmos, o fazemos de uma maneira e não de outra, e ao longo de nosso

dizer, formam-se famílias parafrásticas que indicam que o dizer sempre podia ser outro” (Orlandi, 2015, p.33). Tal como aponta Orlandi (2015, p.33-34),

quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo. Eles não se originam em nós. Isso não significa que não haja singularidade na maneira como a língua não significa que não haja singularidade na maneira como a língua e a história nos afetam. Mas não somos o início delas. Elas se realizam em nós em sua materialidade. Essa é uma determinação necessária para que haja sentidos e sujeitos. Por isso é que dizemos que o esquecimento é estruturante. Ele é parte da constituição dos sujeitos e dos sentidos. As ilusões não são ‘defeitos’, são uma necessidade para que a linguagem funcione nos sujeitos e na produção de sentidos. Os sujeitos ‘esquecem’ que já foi dito – e este não é um esquecimento voluntário .

No artigo de Dom Jaime, *Anseios da Juventude* publicado em 06 de outubro de 1968, é publicado pouco tempo depois de Medellín. O bispo diz o seguinte:

Parece até uma obsessão. E já disse quem quer ser lido ou ouvido que fale de JUVENTUDE. Pensamos, porém, que não se trata de um desejo vão ou pueril de aparecer. Mas de uma realidade. Os ANSEIOS DA JUVENTUDE não se podem aprisionar. Nem serem amordaçados. Eles são um sinal dos tempos. Quem, agora, acolhe êsse clamor da juventude é, justamente, o Papa Paulo VI. Quando do encerramento Ecumênico Vaticano II, o Papa lançou as célebres mensagens ao mundo. Falando aos jovens, assim se expressou o Romano Pontífice. ‘É finalmente a vós, moços e moças de todo o mundo que o Concílio quer dirigir a sua mensagem – pois sereis vós a recolher o facho das mãos dos vossos antepassados e a viver no mundo no momento das mais gigantescas transformações da sua história, sois vós quem, recolhendo e melhor do exemplo e do ensinamento dos vossos pais e mestres, ides constituir a sociedade de amanhã: SALVAR-VOS-EIS OU PERECEREIS COM ELA... A Igreja deseja que esta sociedade que vós ides construir respeite a dignidade, a liberdade o direito das pessoas: e estas pessoas, sois vós’. A conscientização desejada pelo Concílio está em marcha. Não se pode negar o desejo de uma tomada de posição. A EBULIÇÃO SOCIAL que aí está, evidente, manifesta a insatisfação trazida pelas estruturas atuais que, renovadas na ordem e na justiça, serão o caminho aberto de dias realmente melhores. Ainda há poucos dias Paulo VI acolhia admiravelmente, “a rebelião da juventude moderna contra a mediocridade e a hipocrisia da sociedade contemporânea” Nôvo panorama mundial, dizia o Papa, deve ser instalado para que os clamores da juventude não mais encontrem justificativa na imensa injustiça reinante no mundo. Injustiçada sustentada pela apatia daqueles que deveriam introduzir, nas estruturas, aquelas básicas reformas, sem as quais os homens em sua maioria, continuarão vítimas de grupos despóticos e sem alma, que jogam com os destinos da humanidade a seu bel prazer. O mundo, principalmente o Govêrno, não pode pretender abafar os anseios da juventude com a violência das armas e da repressão da liberdade. Se os jovens saem às ruas com os seus violentos protestos (o que não aplaudimos), é porque aqueles que os deviam orientar instalaram-se no seu comodismo e no seu egoísmo, sem pensar na renovação desejada e necessária em nossos dias. Ao falar sôbre o amor que mora no coração dos jovens disse Paulo VI: “E quem ousará sustentar que nossos jovens não são capazes de abnegação e de amor ao próximo, quando são precisamente êles quem, frequentemente, nos momentos de necessidade pública, ou nas situações socialmente insustentáveis, dão a todos lições de prontidão, de dedicação, de heroísmo, de sacrifício? Não conhece os jovens quem não vê quanta capacidade de renúncia, de valor, de serviço, de amor heróico que êles têm hoje no coração, possivelmente mais do que ontem”. Vamos iniciar a SEMANA DA CRIANÇA, em plano nacional. Essas crianças de hoje vão encontrar, no seu futuro, a sociedade que nossos jovens estão encontrando, de tantas injustiças, ou dias melhores ou piores ainda? Cantar a inocência e o futuro da CRIANÇA já é alguma coisa. Mas, lembremo-nos, a cigarra morre cantando... (Dom Jaime, *Folha do Norte do Paraná*, 06 de out. de 1968, p.1)

O texto, escrito poucos dias após a conclusão de Medellín, aponta que aquele contexto de crise, enfrentado pela juventude já estava previsto pelo papa Paulo VI, no

Concílio Vaticano II. Dom Jaime retoma a ideia de um futuro catastrófico sem os preceitos da Igreja católica, seria essa instabilidade uma consequência de uma sociedade moderna secularizada. Deste modo, o bispo ao tratar da JUVENTUDE destaca-a, assim como destaca outros pontos ANSEIOS DA JUVENTUDE, SALVAR-VOS-EIS OU PERECEREIS COM ELA e EBULIÇÃO SOCIAL.

A palavra anseios poderia dar lugar à *manifestação* ou *movimentos*, todavia, trata-se de denominações utilizadas com maior frequência no meio político, posteriormente, Dom Jaime evidencia duas críticas que podemos relacionar com tal assertiva; a primeira pode ser vista como uma crítica ao Estado, que respondia a juventude com violência e com armas, o que demonstra que o bispo não apoiava a violência física ou ainda da sombra do comunismo em outros países. A segunda é a de que a juventude deveria ser pacífica, ou seja, o ideal é o que os jovens não saíssem às ruas e respondessem com protestos e violência.

O outro ponto de destaque é *salvar-vos-eis ou perecereis com ela* a ideia de salvação é uma perspectiva carregada pela doutrina cristã católica, não se trata aqui de se juntar na luta com os jovens sobre suas reivindicações, mas de salvar esses jovens. Por fim, a *ebulição social* para *mudança social*, o primeiro propõe um sentido de evidenciação ou destaque social dos jovens, o segundo pode ir de encontro com a permanência de uma tradição.

Os Concílios, as Conferências e documentos oficiais da Igreja católica são as principais fontes da construção discursiva de Dom Jaime, com uma tendência a repetição.

Utilizamos apenas um dos textos de Dom Jaime que se relaciona com o contexto das Conferências da Igreja católica na América Latina- *Medellín*-, todavia, esta ação segue em 1979, com a *Conferência de Puebla*, cuja uma das opções preferenciais foi a juventude. A Igreja católica da América Latina e Caribe buscou estimular o protagonismo da juventude na evangelização, a arquidiocese de Maringá no *Plano Pastoral* de 1980, teve como chave de evangelização os pobres, a família e a juventude³⁷. Em 1992, com a *Conferência de San Domingos*, os jovens foram convocados pelo papa João Paulo II à conversão e a nova evangelização.

³⁷ DOM JAIME. Opção preferencial pelos jovens. In: *O Diário do Norte do Paraná*, 31 de julho de 1983, p.2

A CRISTALIZAÇÃO DO DISCURSO

As discussões de juventude realizadas por Karl Mannheim na primeira metade do século XX, colaborou na produção acadêmica desse grupo como categoria social. Além disso, apoiamo-nos em suas noções sobre gerações e juventude, no sentido, de considerar que não se trata de categorias homogêneas e quantitativas. Ainda é importante salientar que desde os fins da década de 1920 e intensificado durante a Segunda Guerra mundial, há uma noção difundida de que a juventude é um período de formação e, que nela há um potencial de solucionar as crises. Estes aspectos são recorrentemente reforçados por Dom Jaime. Acreditamos que para além destas ideias que circulam sobre juventude, o discurso de Dom Jaime sobre a juventude é influenciado pela leitura de Alexis Carrel (1873-1944). Além desse autor, o bispo recorrentemente argumenta seus textos sobre juventude a partir dos papas Paulo VI e João Paulo II.

Há três publicações de Dom Jaime que citam Alexis Carrel, a primeira em 1971, na **Folha**; a segunda em 1992, n' *O Diário*, ambos artigos com o mesmo título, *Juventude e o amanhã*. O terceiro artigo foi publicado em 1996, n' *O Diário*, *O jovem e a política*. Cada artigo contém um tema específico, no entanto, os trechos utilizados de Carrel são os mesmos. Além de utilizar uma frase do ministro britânico Churchill sobre tradições.

Em seu segundo texto *Juventude e amanhã*, o arcebispo ao utilizar seu texto antigo, excluí o assunto trote e incluí um novo tema que é a Campanha da Fraternidade de 1992 “Juventude, caminho aberto”, “Os jovens, geralmente, não querem ligar-se a tradições. Acham que tudo evolui e que eles devem evoluir com a história. Em parte, estão certos” (Dom Jaime, *O Diário do Norte do Paraná*, 9 de fevereiro de 1992, p.2), por outro lado, os jovens devem “[...] saber escolher o que foi bom, no passado, e que ainda hoje e para o futuro tem o seu valor, bem como expurgar aquilo que não merece a nossa complacência”, aqui o arcebispo elogia os jovens que não embarcam nas orgias de outros jovens e se preocupam com o futuro.

No terceiro artigo, Dom Jaime cita a CF de 1996, “Fraternidade e Política”, ressaltando que os jovens que estavam encaminhado para os anos 2000, não fossem alheios, “do seu dever cívico de assumir as rédeas do Terceiro Milênio” (Dom Jaime, *O Diário do Norte de Paraná*, 03 de março de 1996, p.2). E que,

Portanto, escolher o que foi bom do passado e expurgar aquilo que não merece o nosso louvor, para que, cada um dentro do seu dever cívico, agir com coragem na implantação da POLÍTICA e na supressão da POLITICAGEM. A sociedade necessita de homens sérios e os JOVENS sérios e retos serão a afirmação da CIDADANIA (Dom Jaime, *O Diário do Norte de Paraná*, 03 de março de 1996, p.2).

Como observado, a tradição para Dom Jaime carrega dualidade, de um lado, ele indica que há tradições que devem ser preservadas e estas estariam vinculadas ao “bom”, e outras tradições “ruins” que devem ser extintas.

Nos mesmos artigos, cita os títulos das obras de Carrel, *O homem, e o desconhecido*³⁸ (1935) e *O homem perante a Vida* (1950)³⁹. Segundo Dom Jaime (1971; 1992), *Carrel lança apelo a todos nós para a reconstrução de um mundo novo*, apontando que, “a catástrofe desencadeada sobre a humanidade civilizada aconteceu por culpa nossa” (Dom Jaime, 1996). O único caminho para Dom Jaime era seguir as “regras da vida”. Citando o mesmo trecho de Carrel (1959), nos três artigos:

[...] enorme catástrofe se desencadeou sobre a humanidade civilizada. A guerra entre os povos do mesmo sangue é mais que absurda. A guerra não se resolve nenhum dos problemas humanos fundamentais. Consagra apenas a supremacia de um povo sobre outros povos... no meio das calamidades presentes resultantes da guerra, que devemos fazer? Devemos, antes de mais nada, curar-nos da nossa loucura. O único meio de nos curarmos está em seguirmos as regras da conduta que dimanam da vida... A tarefa capital da humanidade não é a produção, a arte ou a ciência, mas o triunfo da vida. Importa que a humanidade compreenda que possui nas mãos o seu próprio destino... há que retomar a obra da evolução para uma vida mais alta, uma vez que os homens substituiu a sua inteligência e a sua vontade ao mistério das forças evolutivas. Temos que elevar-nos, ou perceber... Hoje, a grande tarefa é arrepiar caminho na marcha da humanidade que, há quatrocentos anos a esta parte, se meteu num beco sem saída, enleada na matéria. Há que retomar o caminho da evolução, que é a ascensão do homem, corpo e espírito; há que forjar êsse corpo e êsse espírito e refazer toda a superfície da terra. Para isso é preciso humanizar-se o homem levando-o a refletir sobre as necessidades do seu corpo e da sua alma; é preciso reconduzi-lo às realidades tanto da ciência como da mística, impedi-lo de se enlazar no material, como o tem feito até aqui, e impedi-lo ainda de se confinar no espiritual e de confundir o temporal e o espiritual, como na cidade antiga... O pão e os jogos de circo não bastam para satisfazer as necessidades da humanidade. O único meio de nos curarmos é seguir as regras da vida.

O que nos chamou atenção foi a repetição deste trecho por parte de Dom Jaime para falar sobre juventude e o futuro. No qual destaca-se a percepção de que tanto na década de 1970 a 1990 dava-se a continuidade de modelos que sustentavam as catástrofes da humanidade, ou seja, as crises; a ênfase de que os modelos científicos, das artes e da produção não é a tarefa principal da humanidade, comparando-os ao “pão e os jogos de circo”⁴⁰; Carrel por exemplo defendeu a ideia de censura do Estado sobre conteúdos de má conduta a sociedade e a necessidade de reconduzir a humanidade por meio do

³⁸ Em *O homem, esse desconhecido*, tentou delinear de forma abrangente o que é conhecido e desconhecido sobre o corpo humano e a vida humana “à luz das descobertas em biologia, física e medicina”, para lançar luz sobre os problemas do mundo moderno e fornecer possíveis caminhos para uma vida melhor para os seres humanos.

³⁹ Estas datas referem-se as publicações originais.

⁴⁰ Antiga prática da Roma Antiga que consistia na distribuição de alimentos e organização de grandes espetáculos públicos, como estratégia de apaziguar a população.

seguimento das regras da vida. São esses os aspectos que podemos afirmar que foram compartilhados por Dom Jaime.

CONCLUSÃO

Considerando o discurso de Dom Jaime além de seu artifício de interdiscurso, observamos uma usual repetição de situações extremas e de uma exacerbação do discurso que impactavam uma sociedade mais tradicional e conservadora. Partindo da “análise de discurso” podemos concluir as seguintes questões sobre a construção do discurso de Dom Jaime.

O primeiro é que Dom Jaime não fala sobre juventude por uma escolha que contempla apenas sua preferência pessoal, ele escreve sobre o que possivelmente os leitores querem ler. Segundo ele se legitima nos documentos oficiais para fundamentar suas perspectivas e escolha para falar sobre a juventude. Terceiro, a Igreja católica discute sobre juventude pois é uma categoria que requer ser discutida. Quarto Dom Jaime evoca o ideal para juventude a partir da projeção que possui de si e de sua trajetória: ele foi escolhido para essa vida sacerdotal, ou seja, a vocação. Ele evoca à vocação. Depois na narrativa de Dom Jaime é possível entender que ele se casou com a sociedade maringense por meio de sua liderança religiosa, ele lê isso como castidade, Dom Jaime levou uma vida casta. Ele ainda é um grande estudioso, se apresentou como um grande intelectual e como àquele que dedicou a vida à atuação bispal, ele se dedicou ao trabalho religioso, pois ele é um grande trabalhador. Dom Jaime se dedicou e doou sua vida inteira às pessoas, mais do que isso, ele veio para um lugar que ainda nem estava no mapa, para salvar as almas da danação, era um ser caridoso e se sacrificou em prol de um bem maior. Por fim, todas estas virtudes foram transmitidas pelos seus pais. O que nos leva a conjecturar que o ideal católico de juventude católica para Dom Jaime é o ideal que ele tem de si mesmo.

FONTES

DOCUMENTO DE MEDELLIN. Da Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II conclusões da, II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano Medellín, Colômbia 1968.

DOM JAIME. O jovem e a política. In: O Diário do Norte de Paraná, Maringá, 3 de março de 1996, p.2

DOM JAIME. Juventude e o amanhã. In: Folha do Norte do Paraná. Maringá, 24 de janeiro de 1971, p.1.

DOM JAIME. Juventude e o amanhã. In: O Diário do Norte do Paraná. Maringá, 09 de fevereiro de 1992, p.2

DOM JAIME. Anseios da juventude. In: Folha do Norte do Paraná. Maringá, 06 de out. de 1968, p.1

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Everton; PEÑA, Luciana. Jaime uma história de fé e empreendedorismo. DNP, Maringá, 2011.

BARROS, José D'Assunção. O jornal como fonte histórica; Petrópolis, Rj: Vozes, 2023.

MANNHEIM, Karl. (1982). "O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, Marialice M. Karl Mannheim: Sociologia, São Paulo, Ática, pp. 67-95. 1982.

CARREL, Alexis. O homem esse desconhecido. Editora Educação Nacional- Porto, Portugal. (s.d)

CARREL, Alexis. O homem perante a Vida. Editora Educação Nacional- Porto, Portugal, 1959.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GONZALES, Z.K. e GUARESCHI, N. M. F." Discursos sobre juventude e práticas psicológicas: a produção dos modos de ser jovem". Rev.latinoam.cienc.soc.niñez.juv [Universidad de Manizales] 2008. 6(2): 463-484. Web: [http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?IsisScript=iah/iah.xis&src=google&base=ADOLEC&lang=p&n](http://bases.bireme.br/cgi-bin/wxislind.exe/iah/online/?IsisScript=iah/iah.xis&src=google&base=ADOLEC&lang=p&nextAction=lnk&exprSearch=559122&indexSearch=ID) extAction=lnk&exprSearch=559122&indexSearch=ID. 07 de abril de 2025.

MANNHEIM, Karl. O problema da juventude na sociedade moderna. In MANNHEIM, Karl. Diagnóstico de nosso tempo. Zahar Editores- Rio de Janeiro 1967.

MANOEL, Ivan A. O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1880-1960). Maringá: Eduem, 2004.

MORIN, Edgar. Ma (io)s (1978). In: Maio de 68: A brecha. MORIN, Edgar; LERFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius. São Paulo- Autonomia Literária, 2018.

O'MALLEY, John. Quando os bispos se reúnem: um ensaio que compara Trento, o Vaticano I e o Vaticano II. Edições 70: Lisboa Portugal, 2020.

SANTOS, Marcos Roberto de. 100 anos de Dom Jaime- O centenário de um paulista (1916), 2016.

A PRESENÇA E TRAJETÓRIA DA COMUNIDADE JUDAICA EM MARINGÁ

Thiago Alves Davanzo Ramari 

Vanda Fortuna Serafim 

A história da imigração judaica no Brasil remonta ao século XVII, quando os primeiros cristãos-novos chegaram ao país. No entanto, foi nos séculos XIX e XX que o fluxo migratório de judeus aumentou, com a chegada de grupos vindos do Leste Europeu, Europa Central e Ocidental. No Paraná, a cidade de Maringá se destaca como um local onde a comunidade judaica se estruturou de maneira discreta, sem os mesmos moldes das grandes metrópoles que possuem sinagogas e instituições formais. Este estudo propõe investigar o desenvolvimento da comunidade judaica em Maringá, analisando suas dinâmicas sociais, culturais e religiosas. Além disso, busca compreender os desafios enfrentados e as perspectivas para a preservação dessa identidade na contemporaneidade.

Estudar o contexto no qual se encaixa as histórias das comunidades judaicas correspondentes a cada sociedade, é sem dúvida uma tarefa recheada de complexidades e especificações particulares ao seu estudo. O trajeto histórico deste grupo étnico, assim como sua realidade urbana, encontra-se pouco aprofundados pela historiografia e com escassos trabalhos desenvolvidos acerca do tema. Atualmente, os trabalhos produzidos que tem como objeto de estudo: as comunidades judaicas no Brasil; referem-se, em maioria ao âmbito da sua atuação nos estados, ou em relação as grandes cidades. Referentes ao Paraná, faz-se necessário citar que existem trabalhos que tem como foco as comunidades existentes em Rolândia e em Curitiba.

Sobre a Imigração judaica, sabe-se que sua presença no Brasil pode ser remontada ao século XVII, com a chegada dos cristãos-novos no nordeste brasileiro junto a presença holandesa. Diferente desse primeiro grupo, que se assimilou a nova realidade recheada de visitas da Inquisição portuguesa; as comunidades do centro-sul brasileiro, formadas no século XIX por judeus advindos do Leste Europeu e mais tarde da Europa Central e Ocidental, mantiveram-se ligados a religião e cultura judaica. É importante destacar que a imigração dos judeus e a constituição de suas comunidades no centro-sul brasileiro, no século XIX, tem suas especificidades, principalmente pelo fato de que a maioria dessa população judaica deixou a Europa fugindo de perseguições (desde pogroms no Leste Europeu até o Holocausto), (Ehrlich, 2017).

Levando em conta o antissemitismo, no período entre guerras, cabe ao momento histórico citar ainda o sionismo, movimento político na Europa no final do século XIX, incentivando a imigração para a Palestina e a criação de um Estado Judeu em seu território. Discorrendo de forma geopolítica, faz-se necessário destacar o sionismo como fator determinante no que condiz ao identitário judaico e sua formação.

No Brasil, a imigração passaria a ser significativa somente após a imposição de leis restritivas a imigração nos Estados Unidos e Argentina, que antes eram os destinos mais procurados que o Brasil, na década de 1920. A realidade econômica no Brasil representava uma nova chance aos judeus, além da estabilidade trazida pela tolerância religiosa existente no país, portanto, o Brasil não era mais visto como um *land fun di mahlpes* (terra dos macacos), e sim como uma terra próspera e com pouco conflitos religiosos. Logo, o país movido por um crescimento econômico pós-Primeira guerra mundial, gerando empregos, se tornou um ímã para os judeus que sofriam restrições econômicas no Leste europeu (Lesser, 1995, p.61).

Logo os imigrantes judeus viam-se inseridos numa sociedade repleta de novos costumes, nova língua e cultura; nesse contexto o que mantiveram os recém-chegados concisos e interligados por laços étnicos e religiosos, foi a ação da comunidade, que influenciou de forma exemplar a formação identitária do judeu brasileiro, já que a esfera socio-comunitária compreende o compromisso do indivíduo em prestar assistência e propor relações satisfatórias com outras pessoas. Embora seja possível perceber o predomínio desse compromisso entre componentes do grupo ora examinado, faz-se necessário salientar que o desenvolvimento de relações éticas com membros de outros conjuntos também é estimulado (Epelboim, 2006).

Propondo esse caminho cronológico, chegamos ao período de fixação dos primeiros judeus situados no Norte Central Paranaense, onde pela atuação da Paraná Plantation Ltda. (Companhia de Terras Norte do Paraná), a partir dela a imigração seria garantida por meio de uma troca de capital dos imigrantes que seria anexada aos bancos a fim de transformá-los em equipamentos para a construção da estrada de ferro (Pinceli, 2013). Assim, em 1947, fundou-se Maringá, com suas origens na colonização do Norte do Paraná, atraindo a atenção de produtores rurais paulistas e mineiros pela presença da terra basáltica.

Introduzindo o assunto sobre a imigração judaica no Brasil e o mapeamento de suas comunidades, faz-se necessário destacar que este tema não teve a mesma estruturação que houve em relação a imigração de outras populações, como é o caso da comunidade italiana e japonesa, no Brasil, até pelo fato da imigração judaica ter partido de diversos países (Grün, 1999). Entretanto, o assunto só ganhou mais notoriedade durante os anos 40, onde pelas suas características singulares, os judeus passam a ser sistematicamente pesquisados pelos censos demográficos brasileiros, principalmente pelo fato do censo brasileiro conter uma pergunta sobre religião, propiciando uma visão do panorama religioso nos últimos 50 anos (Decol, 1999). É necessário ressaltar que esse

salto nos anos 40 sobre os dados sobre judeus, está intrinsecamente ligado as políticas de Getúlio Vargas e o Estado Novo (1937-1945) sobre a proibição de entrada de judeus no Brasil, da forma legal, sendo assim os meios de imigração deram uma maior atenção a quem entrava e quem saía do país (Cytrynowicz, 2002).

As comunidades judaicas representam o meio pelo qual os judeus de um respectivo espaço (cidade, estado, bairro) se reúnem onde procuram manter as tradições religiosas e avivar a cultura judaica. É a esfera na qual transladam as questões econômicas, religiosas e políticas em relação ao judaísmo, onde os judeus buscam apoio para se estabelecer socialmente em relação as suas necessidades.

O caminhar deste projeto pretende estruturar os discursos e memórias dos membros da comunidade de judaica de Maringá. Um grupo discreto de judeus que residem em diversas cidades do norte paranaense, mas que tem Maringá como sua sede para festividades. Com um número aproximado de 40 integrantes, indivíduos de Maringá, Cianorte, Cascavel, Paranavaí e Arapongas se reúnem para celebrar as festas da religião judaica. As reuniões são feitas esporadicamente nas casas dos próprios membros, mais comumente em feriados judaicos ou às sextas-feiras, onde se inicia o dia sabático, ao qual os judeus guardam, o Shabat. A comunidade se organiza de acordo com os preceitos do judaísmo reformista, corrente judaica que possui diretrizes mais progressistas, alinhando aos pilares centrais da fé aos valores de inclusão social, igualdade de gênero e convivência com a comunidade não judaica.

Mesmo com a onda documental a partir dos anos 40, as provas documentais escritas sobre a presença de uma comunidade judaica em Maringá não foram ainda analisadas e dispostas em um estudo sistemático, apesar disso, a memória se manteve viva nas famílias judaicas remanescentes na região. Quando se pergunta sobre os judeus, a sociedade maringaense como um todo, é possível ouvir relatos extremamente esporádicos sobre algumas personalidades, mas geralmente é apresentado como algo longínquo e complicado para de explicar, mostrando mais ainda como a ausência de uma comunidade bem organizada, que fosse capaz de preservar este grupo étnico e manter sua tradição e espaço dentro da realidade de Maringá, resultou durante todo esse tempo. Sobre essa ausência, uma possível explicação seria sobre o aparato religioso que o judaísmo e sua liturgia dependem, como por exemplo: um número mínimo de famílias religiosas para se manter uma sinagoga, o abate religioso de animais, a presença de um rabino (líder religioso da comunidade judaica) para coordenação. Desse modo, unindo a ausência de uma comunidade com estes fatores, ilustrou-se a dificuldade de manter uma comunidade distinta, por mais que fossem minoria.

O tema abordado por esse projeto é extremamente importante, pois na interpretação judaica do ato de lembrar, de acordo com (Le Goff, 1992), a memória, nas culturas antigas, foi sempre ligada aos sentimentos religiosos e, principalmente as religiões judaico-cristãs são caracterizadas como “religiões da recordação”, uma vez que, além da tradição histórica presente nas escrituras sagradas, há, em alguns aspectos, a necessidade da lembrança como obrigação religiosa fundamental; lembrar-se da salvação, dos feitos de Deus para com o povo, as ordens e do próprio Deus. Durante a história dos judeus e suas comunidades, cada um exerceu uma forma de lembrar de um modo diferente, ilustrando assim uma heterogeneidade de interpretações que cabem dentro dos seus textos religiosos mesmos coexistindo entre eles as mesmas bases sólidas que fundamentam a crença.

“Nenhum povo é mais difícil de se compreender do que os judeus. [...] Loucos podem fabular à vontade sua homogeneidade, mas, quem os conhece, tenderá antes a julgar que entre eles há uma variedade de tipos muito maior do que em qualquer outro povo. A amplitude dessa variedade dos judeus em sua essência e aparência é das coisas mais espantosas do que se pode deparar (Canetti, 1995, p. 176).

Partindo desse pressuposto, é necessário deixar claro que durante o caminhar do tempo, o próprio judaísmo foi se reinventando e tomando posturas mais religiosas e mais liberais, mais severas ou mais brandas. Os imigrantes que partiram de uma ortodoxia judaica, estritamente religiosa em todo os acontecimentos da vida judaica, provavelmente terão seus filhos ou netos mergulhados em uma nova visão de judaísmo, que pode ser reformista, liberal, e dificilmente ortodoxo. Sendo assim, através desse projeto, a linha de chegada será entender como os judeus em Maringá se posicionam economicamente, religiosamente em relação a sua comunidade, e de onde vieram seus ascendentes.

Através desse compilado de informações sobre as raízes da imigração com o antissemitismo e o sionismo, e a construção das novas comunidades no centro-sul brasileiro junto ao desenvolvimento da economia brasileira, oferecendo liberdade econômica aos imigrantes recém-chegados. Por essa conjuntura, nascem no Brasil uma série de comunidades que darão base a preservação do povo judeu no Brasil.

Pelo fato de se comportar como uma associação discreta, a comunidade judaica maringaense conta com um conselho diretor, composto por um grupo de membros da comunidade, onde os cargos se dividem em: presidente, diretor financeiro e diretor executivo, além dos departamentos que cuidam independentemente das atividades relacionadas à educação, liturgia e atividades sociais. A comunidade em Maringá tem 7 anos de existência, sendo que antes de sua existência, os judeus maringaenses, além de outras famílias de judeus das regiões norte e noroeste, não se organizavam e nem se

reuniam em datas festivas. Sendo assim, o nascimento de uma comunidade contribuiu para unir a população judaica de Maringá criando uma identidade.

Este estudo propõe um estudo que se articula por meio da história oral, definida como método e prática de apreensão de narrativas de testemunhas, capaz de promover análise de processos sociais (Meihy, 2013). Sendo assim, este trabalho pretende por meio de entrevistas realizadas com determinados membros da comunidade, assim como a análise de fontes materiais (jornais, fotos e atas de reuniões da própria comunidade) alçar testemunhos que sirvam para presidir a pesquisa, já que o papel de transformar um documento em uma fonte histórica, cabe ao historiador, que por meio de um processo teórico e cuidadoso, constrói suas fontes, procurando manter uma fidelidade ao documento (Gebara, 2004). Centrando-os como a fonte da pesquisa, e os fundamentando com uma bibliografia que apresenta dados censitários sobre imigração judaica e a presença dos judeus no norte do Paraná, sendo assim, através de entrevistas onde serão elaborados questionários para os entrevistados.

Para contemplar uma melhor perspectiva da realidade comunitária judaica, os entrevistados serão escolhidos sob a perspectiva da formação da comunidade. Sendo assim, para que se estruture um estudo sobre o nascimento de uma comunidade que fundou uma instituição judaica no norte do Paraná, serão escolhidos para entrevistas membros fundadores da comunidade, membros que contribuíram na formação do quadro associativo e que no momento não são mais ativos no meio comunitário, além dos membros que entraram na comunidade depois da fase de fundação, propriamente dita. Assim, buscar-se-á um panorama que consiga estabelecer o perfil dessa comunidade através da cronologia da formação desse grupo, que foi se originando aos poucos, somando pouco a pouco, novos membros para o meio comunitário.

Ao desenvolver a entrevista. Há a possibilidade de compartilhar experiências e criar uma aproximação entre o sujeito-pesquisado e o pesquisador, mesmo lembrando que ambos tenham interesses diferentes na entrevista. Para o pesquisador, o interessante é registrar e ouvir a narrativa, levando em conta tudo aquilo que se relaciona com o tema pesquisado. Já ao sujeito-pesquisado, lhe interessa relatar aquilo que é significativo a ele. Constatamos assim com a autora Janaina Amado, em “O grande Mentiroso: Tradição e Veracidade e Imaginação em História Oral”:

“[...] quando alguém concorda em ser entrevistado, tem objetivos concretos a atingir, relacionados não ao historiador, mas a si próprio, ou seja: conceder ou não a entrevista é um ato voluntário, integrante de um complexo universo de interesses e estratégias ao qual, muitas vezes, o historiador sequer tem acesso.” (Amado, 1997, p.153).

Ao desenvolver esta pesquisa será necessário, será necessário fazer a História Oral, que de acordo com Verena Alberti, em “Ensaio bibliográfico: obras coletivas de história oral”:

“Os textos que se referem ao “como fazer” da história oral, nos moldes dos muitos manuais publicados a partir de meados dos anos 70 em todo o mundo, versam, em geral, sobre a realização e o tratamento de entrevistas.” (Alberti, 1997).

Sendo assim, este projeto contará com entrevistas com um questionário voltada a abordagem do tema: existência e origem da comunidade judaica maringaense no século XXI. Elaborados em um período de 60 minutos, por meio de um gravador, o pesquisador irá capturar o depoimento dos membros da comunidade judaica, procurando também abordar junto a entrevista, um trecho biográfico sobre cada entrevistado, pois um viés biográfico é incentivado por Verena Alberti:

“O estudo da biografia do entrevistado, quando possível, é muito importante para a elaboração do roteiro individual. Além do currículo, é preciso procurar outros dados a seu respeito e, se for o caso, tomar conhecimento de sua produção intelectual e de outras produções. Essas informações permitirão elaborar a cronologia de sua vida, que será incorporada ao roteiro individual” (Alberti, 2006).

Produzindo assim um contato entre o historiador e o documento, processo pelo qual o pesquisador transforma o documento em fonte histórico, exercendo sua responsabilidade de forma metódica e responsável. (Gebara, 2004). Faz-se necessário destacar que a entrevista em si, não representa primeiramente a “História”, mas sim uma fonte, a qual deve passar por uma análise crítica e interpretação do pesquisador. (Alberti, 2006)

A presença judaica em Maringá representa um fenômeno de adaptação, resistência e reinvenção cultural.

O estudo da comunidade judaica em Maringá contribuirá para uma visão mais abrangente sobre a diversidade cultural no Brasil, destacando como grupos minoritários moldam suas identidades em contextos distintos. O caso maringaense reforça a resiliência da diáspora judaica e sua capacidade de adaptação a novos cenários socioculturais sem perder suas raízes. Além disso, evidencia a importância da oralidade na preservação da cultura e na construção de uma narrativa histórica que ultrapassa as fontes documentais convencionais.

Os desafios enfrentados pela comunidade, como a dispersão geográfica de seus membros e a ausência de uma liderança religiosa permanente, tornam ainda mais significativo o esforço de manter vivas as tradições e o senso de pertencimento. Nesse sentido, a História Oral emerge como uma ferramenta essencial para compreender a trajetória do grupo, proporcionando uma perspectiva enriquecedora sobre sua permanência e transformação ao longo do tempo.

CONCLUSÃO

Por fim, este estudo destaca que, mesmo em um contexto onde os números são reduzidos e a institucionalização é limitada, a identidade judaica em Maringá se mantém presente e atuante, demonstrando que a tradição pode ser ressignificada e adaptada sem

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena. Obras coletivas de história oral. Tempo - Revista do Depto. de História da UFF, Rio de Janeiro, v.2, nº 3, p.206-219, jun. 1997
- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2006
- AMADO, Janaina. O grande Mentiroso: Tradição e Veracidade e Imaginação em História Oral. (Não publicado).1997.
- BLOCH, Marc. Apologia da História ou o Ofício do Historiador. RJ: Jorge Zahar, 2001. pp 51-68.
- CANETTI, Elias. Massa e Poder. São Paulo: Companhia das Letras, 1995;
- CYTRYNOWICZ, Roney. “Além do Estado e da ideologia: imigração judaica, Estado-Novo e Segunda Guerra Mundial”, in Rev. Bras. Hist. vol.22 no.44 São Paulo 2002
- DECOL, René Daniel. Judeus no Brasil: explorando os dados censitários. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 16, n. 46, p. 147-160, 2001.
- EHRLICH, Michel. O Macabeu: imigração e identidade judaica no Paraná (1954- 1970)/ Michel Ehrlich.-Curitiba: SAMP, 2017.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- EPELBOIM, Solange. Identidade judaica: considerações psicológicas acerca das dimensão religiosas. Campinas: Estudos de Psicologia, 2006.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. Disponível em: http://revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi05/topoi5a13.pdf Acesso: 30/08/2017
- GEBARA, Ademir. Fontes históricas e oralidade. In: Movimento, Porto Alegre, v. 10, n. 3, p.133-154, setembro/dezembro de 2004
- GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas e sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GRÜN, Roberto. “Construindo um lugar ao Sol: os judeus do Brasil”, in Boris Fausto (org.), Fazer a América — a imigração em massa para a América Latina, São Paulo, Edusp., 1999.

LE GOFF, Jacques. História e Memória (trad. Bernardo Leitão) 2.ed. Campinas, São Paulo: Editora UNICAMP. 1992.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. Trad. Bernardo Leitão...[et al.]. 5a ed. Campinas, SP:Unicamp, 2003.

LESSER, Jeffrey. O Brasil e a Questão Judaica. Tradução Marisa Sanematsu. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

MEIHY JC, Holanda F. História oral: como fazer e como pensar. 2. ed. São Paulo: Contexto; 2013.

PORTELLI, Alessandro. 1996. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro: FGV.

THOMPSON, Paul. A voz do passado. Trad. Lólio Lorenço de Oliveira . São Paulo: Paz e Terra, 1998.

O CEMITÉRIO DOS CABOCLOS: apontamentos iniciais.

Gabriel Fernandes de Oliveira



Vanda Fortuna Serafim



O Cemitério dos Caboclos é uma antiga localidade às margens da PR 323, nas proximidades do município de Paçandu. Embora o nome do local possa evocar uma certa sensação de familiaridade à população local, pouco se sabe e ainda que muito se comente sobre o mesmo. Academicamente, a produção historiográfica sobre o Cemitério é praticamente nula, constando apenas dois documentos que retratam de alguma forma a sua existência: o primeiro intitulado *Pesquisa e Registro Documental do Sítio Arqueológico Histórico “Cemitério dos Caboclos”*, da empresa Arqueológica (2019) e o segundo é o *Parecer Técnico nº 01/2020 – Comissão Especial para avaliação de tombamento do Cemitério dos Caboclos*, da Prefeitura de Paçandu (2020). Ambos os documentos tem características mais técnicas do que acadêmicas.

A partir desse abismo na documentação historiográfica, senti um aumento na minha curiosidade sobre o Cemitério dos Caboclos. Por quais motivos poderia este local ter permanecido invisível ao meio acadêmico? Curiosamente ou não, o interesse popular sobre o Cemitério sempre se fez muito mais presente nas mais variadas mídias. Não são raras as reportagens, notícias e comentários sobre o cemitério. O local, que é patrimônio arqueológico tombado no IPHAN, também vive presente entre os praticantes das religiões afro-brasileiras na região de Maringá. O próprio documento de tombamento já nos informa isso, algo que também pode ser comprovado com uma simples visita. Outros pontos podem ser levantados ainda sobre o cemitério. Embora o nome dele faça referência aos Caboclos, não fica muito claro quem seriam estes caboclos. Muito se especula sobre essa população, principalmente pelo fato desta ter aparentemente desaparecido. Qual seria a relação dos ditos Caboclos com os pioneiros? No documento de tombamento são apresentados alguns relatos de pioneiros que nos fazem crer que esta população habitava a região antes dos próprios pioneiros.

Como poderia então esta localidade se encaixar nas narrativas clássicas da colonização do norte do Paraná? Nelson Dacio Tomazi já nos traz alguns questionamentos sobre este processo colonizador na sua tese *“Norte do Paraná”, História e Fantasmagorias*, onde ele ressalta o apagamento que certas populações sofreram na construção da narrativa dos colonos pioneiros.

A própria população cabocla é raramente citada. Pouco se sabe sobre quem eram ou quando chegaram, o único ponto de comum acordo é que o cemitério em questão foi feito e utilizado por estes caboclos. A partir disto, pela falta de estudos acadêmicos e documentações sobre o cemitério, optamos por fazer uma pesquisa voltada aos relatos escritos que a população em geral fez e faz nos meios digitais. Assim, analisamos diferentes sites utilizando as palavras “cemitério dos caboclos” como palavras chave.

Feitas as análises de 18 sites, observam-se algumas questões. A primeira destas é a prevalência de explicações sobre a população cabocla. Embora esta população fosse diretamente relacionada ao sítio arqueológico, nota-se uma grande preocupação, por parte daqueles que relatam, em definir quem eram os caboclos. Outro ponto de interesse é a atribuição de sobrenatural ao cemitério. Dito isso, separamos os relatos em categorias e subcategorias para uma melhor compreensão.

A primeira destas categorias são os Relatos de Medo, que por sua vez pode ser subdividido em outras duas subcategorias: o medo das oferendas e o medo das assombrações.

Os relatos de medo das oferendas nos apresentam uma visão de desconfiança e medo da presença das oferendas e da utilização do cemitério por pessoas pertencentes a religiões afro-brasileiras. São feitos nestes relatos correlações entre os acidentes de trânsito na rodovia estadual (PR 323) e as práticas religiosas realizadas no cemitério, de tal forma que fica implícito o preconceito religioso as religiões afro-brasileiras.

Os relatos de medo das assombrações por outro lado, associam as mortes e os acidentes na PR 323 às entidades, chamadas comumente de espíritos, que por sua vez estariam atrelados ao cemitério. Aqui, diferentes histórias surgem para justificar a existência das entidades, via de regra algum evento traumático e violento que resulta na mortandade de crianças. Assim sendo, a culpa dos acidentes recai sob a égide dos mortos ali sepultados.

A maior parte dos acidentes é atribuída a uma entidade chamada de Caboclinho. Embora essa questão nunca seja aprofundada nos relatos, podemos esperar que o nome denote um indivíduo de baixa estatura, muito provavelmente uma criança, visto que alguns dos relatos fazem questão de destacar o sepultamento das crianças no cemitério. Os relatos ao Caboclinho geralmente citam o seu surgimento repentino dentro dos carros e caminhões, ocasionando a perda de controle dos mesmos e assim, os acidentes. Não a toa a rodovia ganhou o apelido de Rodovia da Morte, termo presente nestes relatos.

Um outro nome aparece de forma recorrente nestes relatos: Pai Çandu. Este seria um líder indígena local ao qual são atribuídos valores, geralmente negativos. À esta figura são creditados os eventos violentos que teriam resultado na morte de caboclos ou especificamente de crianças caboclas e, portanto, seria ele o indivíduo responsável, ainda que indiretamente, pelas assombrações do cemitério. Seria ele um homem autoritário e violento, as vezes taxado como cruel e impiedoso.

Há de ressaltar-se, porém que esta nomenclatura de “pai” geralmente é associada com lideranças religiosas dos terreiros de religiões afro-brasileiras e não com lideranças indígenas. Também nunca é dito a qual etnia ou grupamento este dito “Pai Çandu” pertenceria, apenas que seria uma liderança indígena. A origem do nome do município de Paiçandu fica atrelado a esta figura onde ela é citada.

Visto que o preconceito com as religiões afro-brasileiras ainda se faz muito presente na sociedade brasileira e nos próprios relatos sobre cemitério, bem como a população indígena, não seria um exagero pensarmos que este julgamento de valores negativos e a associação do título de “Pai” possam ser apenas fruto do preconceito e da ignorância da população. Ainda fica aqui um outro sintoma diagnóstico de um possível desconhecimento dos pioneiros acerca das populações caboclas: a dificuldade na distinção desta população da população indígena. É de consenso nos relatos que a população cabocla foi formada através da miscigenação de uma população afro diaspórica e uma população indígena, mas extrapolações para além disto são raras.

A segunda categoria de relatos, os relatos do Caboclo Sutil podem também ser subdivididos em mais duas subcategorias: os relatos de vivência e os do “destino final”. À população cabocla é muitas das vezes atribuído o nome de Sutil dentro dos relatos, podendo tanto este termo ser usado de forma sinônima a caboclo quanto de forma adjetiva como em Caboclo Sutil. A necessidade desta distinção pode nos indicar que esta sociedade não era um grupo que se baseava apenas numa questão de aparência física, mas talvez formasse um grupo étnico distinto.

É de grande importância ressaltarmos também que há nos relatos uma grandiosa preocupação em explicar-se diversos aspectos da população Sutil, sem que este fosse necessariamente um tópico a ser questionado. O termo Cemitério dos Caboclos não precisa de uma explicação propriamente dita, mas as explicações surgem mesmo assim. Talvez estes questionamentos não tenham mais a importância que tinham durante o período colonizatório, e, portanto, não são mais realizados, mas as respostas continuam vivas e presentes nos relatos.

A primeira das subcategorias, os relatos da vivência dos caboclos, nos introduz a aspectos sociais dos Sutis. Temos aqui relatos de como os Sutis vivem: tradições, alimentação, comércio, religiosidade. Há uma associação aqui presente entre os Sutis e a agropecuária como forma de vida, com um destaque para a produção de porcos nos relatos. Há também, em alguns casos, relatos que tentam explicar a origem dos caboclos. As narrativas de origem dos caboclos apresentam 3 diferentes origens para a população afro-diaspórica, uma relacionando-os com a Revolta do Malês, outra com escravizados

da região de Castro e uma última que os coloca como sobreviventes da Guerra do Paraguai (e daí viria o nome Paiçandu). Já as origens indígenas são sempre atestadas aos Kaingang ou aos Guaranis. Em todas as narrativas os Sutis são fruto da miscigenação indígena/afro-diaspórica.

A segunda subcategoria sobre os Caboclos abrange o “destino” dos caboclos. Nela vemos explicações rasas que denotam o desaparecimento dos Sutis. Aqui não há muito consenso, com o surgimento de variadas narrativas em que os caboclos teriam migrado para diferentes vilarejos, cidades e regiões no norte do Paraná. O único consenso é que como grande consequência desta migração e de seu modo de vida “simples” e “afastado da civilização” os caboclos pereceram. A morte do povo Sutil vem de forma repentina e derradeira, geralmente com um extermínio quase providencial de todos os caboclos, ora por fome, ora por alguma epidemia terrivelmente letal.

A forma como é relatada a morte de todo este povo aparenta uma certa rispidez. Enquanto os outros relatos sobre os caboclos nos fornecem detalhes e prolongam a história, o relato da morte do Sutil parece apressada e final, quase que como numa tentativa de encerrar uma discussão: morreram todos, fim da história.

Muitas questões surgiram durante a pesquisa, principalmente pelos indícios que o cemitério nos presenteia. A narrativa tradicional da colonização do norte/noroeste do Paraná nunca nos trouxe os Sutis como agentes deste período. O que os relatos nos indicam é uma população miscigenada, com fortes tradições e que habitava a região num momento anterior a colonização. São os pioneiros que existiram antes dos pioneiros. O cemitério neste período era, segundo os relatos, o único da região, e funcionava totalmente independente das instituições que lá nem haviam se estabelecido. Não havia prefeitura ou igreja que regulasse o cemitério.

Muito nos surpreende então que o Cemitério dos Caboclos, que serviu tanto aos caboclos quanto aos pioneiros seja abstraído da historiografia maringaense, e de forma geral, abstraído da historiografia paranaense. Nos é deveras intrigante que, numa pesquisa sobre relatos sobre o Cemitério dos Caboclos uma das principais preocupações daqueles que escrevem os relatos é a de dar as características do povo Sutil. Afinal, qual foi a importância desta população no processo colonizatório? Mais do que respostas, esta pesquisa nos abre a mais e mais questões.

Outras questões nos surgem acerca da abrangência desse povo quando nos deparamos com relatos de Sutis em outras partes do estado. Na obra “Os caboclos no sudoeste do Paraná: de uma “sociedade autárquica” a um grupo social excluído”, de Marcos Mondardo, temos o relato dos caboclos Sutis na região de Ponta Grossa, onde

teriam formado uma colônia, esta por sua vez existente até a atualidade. Por si só, caso essa população seja a mesma da região de Maringá, já põe em xeque a narrativa de que os caboclos simplesmente morreram da forma devastadora que nos é relatado.

É completamente esperado que um cemitério evoque sentimentos mistos e que seja associado a morte. Porém, no caso deste cemitério em específico os indícios nos apontam uma forte correlação com possíveis eventos violentos, infanticídio, e até um “evento” de extermínio. A associação de todos estes eventos nos causa um estranhamento muito grande: o que poderia ter acontecido com os Sutis? Fica clara a associação entre morte e violência. Teríamos aqui em plena colonização no século XX um genocídio escondido? A obra de Carlo Ginzburg, *Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história* (1989), bem como a obra “*Usos e Abusos da História Oral*” (2006) de Janaína Amado nos fornecem ferramentas para a análise dos relatos que, embora escritos, tem uma fundamentação na oralidade.

De toda forma, o que os indícios nos apontam é uma história completamente desviante da construção historiográfica maringaense. Estamos aqui falando de uma população que efetivamente ocupou toda uma região de um estado que prega uma narrativa diferente. O passado ainda muito recente da nossa região pode alterar drasticamente a visão que temos da ocupação e colonização do norte paranaense, bem como da formação da população maringaense e das cidades próximas.

Ressaltamos ainda que, estes são apontamentos iniciais, e que esta pesquisa faz parte do PIBIC ainda em andamento. Há ainda material a ser analisado que pode ou não nos apontar mais indícios dos acontecimentos da Maringá antes da Maringá.

CONCLUSÃO

Por fim, decidiu-se seguir a abordagem da História Cultural, tendo em vista que acreditamos que esta é a mais adequada para a compreensão de um tema com tantos pormenores.

Pesavento, em sua obra *História e História Cultural*, nos traz a proposta da História Cultural como *decifrar a realidade do passado por meio das suas representações*. Em suas considerações, Pesavento destaca a importância do conceito de representação dentro da história, como a construção das representações do real acontece a partir da relação dicotômica entre a ausência e a presença. Para a autora, a História Cultural está intrinsicamente ligada a ideia do *Imagário*, que ela define como *um sistema de ideias e*

imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo.

Compreendemos então que é pela visão da História Cultural que podemos ter uma base para a análise dos relatos, que trazem toda uma bagagem com origens no imaginário daqueles que aqui estavam no processo de colonização bem como daqueles que ainda sentem alguma relação com o cemitério, ainda que pelas “assombrações”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARQUEOLOGÍSTICA, Consultoria arqueológica. Pesquisa e Registro documental do sítio arqueológico histórico “Cemitério dos Caboclos”. Maringá, agosto de 2019.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. Mitos, Emblemas, Sinais: morfologia e história. São Paulo: Schwarcz Ltda., 1989. cap. 5, p. 143-179.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: LE GOFF, Jacques. História e memória. São Paulo: Editora da Unicamp, 1990. cap. 8, p. 423-483.

MONDARDO, Marcos Leandro. Os caboclos no sudoeste do Paraná: de uma “sociedade autárquica” a um grupo social excluído. História em Reflexão, Dourados, v. 2, n. 3, 21 nov. 2007.

PAIÇANDU. Lei n. 3334, de 7 de outubro de 2020. Dispõe sobre tombamento do Cemitério dos Caboclos do Município de Paicandu e dá outras providências. Prefeitura Municipal de Paicandu.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História e História Cultural. 3. Ed. São Paulo: Autêntica, 2012.

PORTELLI, Alessandro. O Massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). Usos e Abusos da História Oral. 8. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. cap. 8, p. 103-130.

TOMAZI, Nelson Dacio. “Norte do Paraná”: História e Fantasmagorias. Orientador: Carlos Roberto Antunes dos Santos. 1997. Dissertação (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná. 1997.

<https://g1.globo.com/pr/parana/podcast/pod-parana/noticia/2023/03/24/podparana-123-patrimonio-historico-cemiterio-dos-caboclos-chama-atencao-as-margens-da-pr-323.ghtml>

<https://gmconline.com.br/noticias/parana/conheca-o-misterioso-cemiterio-dos-caboclos-em-paicandu/>

<https://www.maringahistorica.com.br/publicacoes/1380/cemiterio-dos-caboclos>

https://angelorigon.com.br/2021/03/02/cemiterio-dos-caboclos-agora-e-patrimonio-historico/#google_vignette

<https://globoplay.globo.com/v/4361154/>

[https://creepypastabrasil.fandom.com/pt-br/wiki/O_Cemit%C3%A9rios_do_Caboclo_\(Pai%C3%A7andu,Paran%C3%A1\)_-_Lendas_Brasileiras](https://creepypastabrasil.fandom.com/pt-br/wiki/O_Cemit%C3%A9rios_do_Caboclo_(Pai%C3%A7andu,Paran%C3%A1)_-_Lendas_Brasileiras)

https://issuu.com/lucianoscuissatto/docs/parecer_tcnico_cemit_rio../s/11856859

https://issuu.com/lucianoscuissatto/docs/parecer_tcnico_cemit_rio../s/11856857

https://issuu.com/lucianoscuissatto/docs/parecer_tcnico_cemit_rio../7

<https://open.spotify.com/episode/3f18ZO9yFasYAyx8wlW4Lw>

<https://www.folhadelondrina.com.br/cidades/paicandu-guarda-cemiterio-de-caboclos-627612.html?d=1>

<https://clubedosmedos.blogspot.com/2012/08/o-cemiterios-dos-caboclos-de-paicandu.html>

<https://www.spiritfanfiction.com/historia/os-vultos-do-cemiterio-dos-caboclos-de-paicandu-no-parana-12199034/capitulos/12199066>

<https://www.noitesinistra.com/2015/10/assombracoes-no-cemiterio-dos-caboclos.html>

<https://metro376.com/com-o-povo-sutil-um-seculo-antes-da-chegada-dos-cristaos-maringa-era-muculmana/>

<https://www.youtube.com/watch?v=-v3frqp6NlA>

<https://islamparana.blogspot.com/2015/01/o-povo-sutil-os-males-no-parana.html>

<https://periodico.sites.uepg.br/index.php/cidade-cidadania/713-colonia-sutil-sobrevive-as-margens-da-rodovia-e-do-poder-publico>

C
A
P
Í
T
U
L
O

0
9

A PARTICIPAÇÃO FEMININA
NA REVISTA *AMÉRICA*
INDÍGENA NAS DÉCADAS DE
1940 A 1970

Auriane Stremel dos Santos



Vanda Fortuna Serafim



O presente artigo trata-se de um desdobramento da pesquisa de iniciação científica intitulada “Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu: apontamentos acerca das representações de Exu e a sua repercussão na mídia (Rio de Janeiro - 2022)”, desenvolvida junto ao Grupo de Pesquisa em História das Crenças e das Ideias Religiosas (HCIR-UEM).

A pesquisa busca o máximo de informações sobre a repercussão na mídia das imagens do desfile da Escola de Samba Acadêmicos da Grande Rio, no carnaval de 2022 do Rio de Janeiro. Nossa atenção está voltada para a imagem do ator Demerson D’Alvaro: a figura de Exu na comissão de frente da escola que teve seu rosto estampado em inúmeros artigos de notícias que podemos encontrar em uma busca no Google.

Desta forma, buscamos examinar as performances e representações de Exu, no desfile da Grande Rio, em diálogo com o enredo da escola por meio da obra *Abre Alas*, publicada pela Liga Independente das Escolas de Samba (LIESA). O enredo e todo o processo criativo que envolve o desfile encontram-se neste livro, que contém informações sobre os quesitos de julgamento, a descrição das escolas, quem se envolveu no enredo, as pesquisas que foram feitas e a bibliografia utilizada. O enredo *Fala Majeté! Sete chaves de Exu* buscou contar a história deste orixá numa proposta de discussão sobre a intolerância religiosa.

A sede da escola fica em Duque de Caxias, um município do Rio de Janeiro, na Região Metropolitana e situado na Baixada Fluminense. Segundo consta no livro *Abre Alas* (2022), já era um acordo da escola que o enredo trouxesse algo do contexto de Duque de Caxias e foi assim que os carnavalescos Leonardo Bora e Gabriel Haddad, junto ao pesquisador Vinícius Natal, doutor em Antropologia e Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, encontraram Estamira, catadora do lixão do Jardim Gramacho em Duque de Caxias.

Desta forma buscamos olhar para as performances e representações de Exu, também em diálogo com a figura de Estamira, mulher negra que trabalhou durante 20 anos no lixão.

Exu atraiu nossa atenção, primeiro como palavra, depois como Exu nas escolas, e então veio a imagem de Exu no desfile da Grande Rio. Se o carnaval está atrelado a uma regulação e demanda de produção, fluxo e enfim acesso aos bens culturais, podemos pensá-lo como manifestação popular que conta a nossa história? Nos sentimos brasileiros brincando o carnaval como sugeriu Jorge Amado, ícone da brasilidade?

A performance de Demerson D’Alvaro possui autoridade para falar do racismo e intolerância religiosa que estruturam o Brasil? Será que ‘Demerson Imagem’ estaria

sendo devorado, se esgotando, se esvaindo junto à sociedade, desestruturando a nossa realidade? Estaria sendo vítima da iconofagia (termo proposto por Norval Baitello Júnior), num movimento de devoração e excreção mútuas entre imagem e sociedade?

Essas foram algumas questões que perpassaram a nossa pesquisa desde o início, e ao adentrarmos o mundo de Estamira essas questões começam a ser elucidadas. O território geográfico ao qual estava inserida também foi, e continua sendo, pesquisado, e também repercute, embora tenha se transformado.

Jardim Gramacho é um sub-bairro do 1º Distrito do Município de Duque de Caxias, que abrigou de 1976 a 2012 o maior lixão da América Latina, com contingente populacional estimado em cerca de 25 mil habitantes. Parte significativa dessa população vivia da economia local, voltada para as atividades de catação, comercialização e recuperação de recicláveis, dentre outras vinculadas ao processo de trabalho instalado no território, a saber: biroschas, barbeiros e cabeleireiros, quitandas, etc. (Bastos; Pimentel, p. 67)

O Lixão do Jardim Gramacho ficou famoso em um documentário de 2010 sobre o trabalho do artista plástico Vik Muniz com catadores de material reciclável, intitulado *Lixo Extraordinário*. Estamira teve sua visibilidade por meio de um documentário homônimo de 2004 dirigido por Marcos Prado, que não aparece em nenhum momento, ele apenas registra as imagens e deixa Estamira falar, e é a partir deste documentário que buscamos entender de que forma ela faz parte do enredo da Grande Rio.

Uma história contada por ela mesma, por seus 3 filhos, pelos seus netos, e pelos amigos que trabalharam com ela no lixão. Assistindo ao documentário, entendemos que ela era “portadora de sofrimento mental”, como descreve o professor e psicanalista Célio Garcia (2011), “psicótica, ela foi atendida pelo serviço de saúde mental. Medicada, ela está sob efeito de psicofármacos” (Garcia, p. 11).

Garcia argumenta que Marcos Prado não teve a preocupação dos psicanalistas para contar a história de Estamira, nos mostrando uma “nova forma de existência” de alguém que não passou pela hospitalização, nem por “contenção”, e faz uso apenas dos remédios disponíveis. “Foi outra temporalidade que ela estabeleceu”. (Garcia, p. 11).

Estamira, faz sua trajetória, ela inventa seu território, e por onde passa com ela leva seu sofrimento mental que dura. Ele tem uma duração, a duração de uma vida, mas não é crônico. (Garcia, 2011).

No decorrer do documentário, em dado momento, sentada junto de seus amigos, Estamira para de falar e diz, “*Ó tá escutando*”, pega um telefone e diz, “*BTGPT14059 Câmbio Exu! Fala Majeté Fala!*”. Vem daí o título do enredo da Grande Rio.

Parafraseando Célio Garcia (2011), seu diagnóstico não diz tudo sobre ela, pois todos esses meios não esgotam a questão instigada por Estamira. Há algo mais. Por isso a ideia de investigarmos a sua presença no enredo da escola. O texto abaixo, do livro

Abre Alas, contém trechos da fala de Estamira registradas no documentário, além de referências imagéticas. Optamos por grafá-las em itálico.

[...] Estamira no lixão de Gramacho, às margens da alegria, cantarolando aos vapores, saudando os cometas e o fogo, ao som milenar das estrelas, Yangi, pedras de laterita, bailando, da pá virada, Molambo, Mulamba, ruínas: Todo lugar tem uma rainha, lá no lixo também tem... Exu, a sacerdotisa: Câmbio, Exu! Fala, Majeté, fala! Os além dos além é um transbordo. Tem o eterno, tem o infinito, tem o além dos além. O além dos além vocês ainda não viram. Se eu sou à beira do mundo! (Abre-Alas, p. 272 – 273)

Neste sentido, conhecer a estrutura do desfile, como ele segue na avenida e como se divide em alas e setores, torna-se importante para entendermos onde Estamira foi inserida e como ela representou Exu. Que poética foi construída no processo, quais matérias foram utilizadas nestas representações, de que maneira os corpos das pessoas que compõem a escola serviram de suporte para essas representações.

O fato de Estamira mencionar Exu no documentário apenas em um momento também aguçou a nossa curiosidade, e, por esta razão, necessitamos não apenas assistir a ele, mas entendermos como foi o encontro entre Marcos Prado e Estamira, e como foi a recepção da obra que continua reverberando ainda hoje.

Marcos Prado é um cineasta e fotógrafo carioca, e conheceu Estamira quando produzia imagens do lixão com a pretensão de desenvolver um estudo fotográfico sobre os catadores, buscando refletir sobre a reciclagem do lixo e “ressaltar os motivos óbvios que levavam os seres humanos a permanecerem no lugar mais degradante e inóspito da nossa sociedade”. (Prado, 2004). No livro “Jardim Gramacho”, resultado desse projeto iniciado em 1995, ele conta como foi esse encontro.

Aproximei-me dela e pedi-lhe para tirar o seu retrato. Ela me olhou nos olhos consentindo e disse para me sentar a seu lado. Conversamos por um longo tempo. Estamira era seu nome. Contou que morava num castelo todo enfeitado com objetos encontrados no lixo e que tinha uma missão na vida: revelar e cobrar a verdade. Nos tornamos amigos. Um dia, tempos depois de conhecê-la, ela me perguntou se eu sabia qual era a minha missão. Antes que eu respondesse, Estamira disse: “a sua missão é revelar a minha missão”. (Prado, 2004).

Foi por este motivo que Prado fez o documentário, e segundo o site da Zazen Produções, da qual o diretor é sócio fundador, Estamira foi o documentário de maior público nos cinemas em 2006, e recebeu 33 prêmios nacionais e internacionais, dentre eles: Melhor Documentário segundo o júri oficial, nos Festivais Internacionais do Rio de Janeiro e de São Paulo; o Grand Prix no Festival Internacional de Documentários de Marseille; e foi escolhido como o Melhor Documentário no Festival Internacional de Karlovy Vary.

Conforme já mencionado, o discurso de Estamira continua reverberando. Procuramos materiais com referências à Estamira na Internet, onde encontramos diversas manifestações artísticas utilizando a personagem e fazendo as mesmas reflexões

que Marcos Prado propôs em seu livro, e outras tantas. Além das peças de teatro e espetáculos de dança, inúmeros artigos das mais variadas linhas de pesquisa foram produzidos, e também livros foram escritos com os mais diversos enfoques. Entre eles, escolhemos “Estamira, novas formas de existência” do professor Célio Garcia, já mencionado anteriormente, que foi professor emérito da Universidade Federal de Minas Gerais, na qual lecionou por 30 anos nos departamentos de Psicologia e Filosofia.

Segundo o site do Portal Célio Garcia, a obra é fruto da sua participação no Quarto Festival de Cinema de Salvador, em 2010, onde faz uma análise do documentário: partindo da história de vida de Estamira, refletindo sobre o conceito definido por ele como Clínica da Carência, relacionado à saúde da família, à política, ao fazer poético, à geografia humana, à filosofia dos objetos, à fama, entre outros.

Quando Estamira se apresentou a Marcos Prado, ela contou-lhe “que morava num castelo todo enfeitado com objetos encontrados no lixo” (Prado, 2004), e o professor Garcia acrescenta que, além da ideia de uma nova forma de existência, Estamira o faz considerar algo que lhe foi bastante útil no trabalho: “a experiência da carência criou condições para a criatividade de que fez prova Estamira na sua forma de existência” (Garcia, 2008).

Estamira, em sua criatividade, aparece em uma dada cena do documentário caminhando rapidamente para encontrar algo que acabou de ser descarregado no lixão.

Descarregaram uma coisa muito importante aqui
Que é o de comer
Enlatados
Amanhã por causa disso
Vou preparar uma bela de uma macarronada (Estamira, 2004)

No livro *Abre Alas* temos uma citação na qual se entrelaçam Exu e Estamira, na qual, novamente, optamos por grafar em *itálico* as relações com o discurso de Estamira e as referências imagéticas do documentário.

Exu que não é o diabo do teatro colonial, projeto de corpos mortos (culpas, medos, grilhões, carcaças, escravos disfarçados de libertos) - mas força que une os opostos, jongo de ser e não ser. Exu, to be e Tupi! Fome, cada vez mais fome! Insone. Os nervos são fios elétricos. Evoca os profetas do caos, as vozes do lixo, a desconstrução, o avesso do manto, um sem quanto, a costura dos trapos, as aparições, remendos-retalhos, o eterno retorno, a fortuna, os farrapos, o espanto e a possível, por que não? recriação... (Abre-Alas, p. 272)

No documentário vemos uma cena que acontece a noite, com os catadores em sua busca diária, onde Estamira denuncia a fabricação histórica da pobreza e do racismo:

Isso aqui é um disfarce de escravo. Escravo disfarçado de liberto, de liberdade. Olha! A Isabel, ela soltou eles, né!? E não deu emprego pros escravos. Passam fome, comem qualquer coisa, igual os animais. Não têm educação. E, então, é muito triste. (Estamira, 2004)

CONCLUSÃO

O discurso de Estamira é complexo, nos pega de surpresa, nos incomoda por conter verdades, nos mostra uma realidade que nos negamos a ver. É desta forma que vemos Exu conectando-se com Estamira.

O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2022), autor do livro *Exu: um deus afro-atlântico no Brasil*, escreve que a fome de Exu é um tema recorrente na mitologia; e em muitos terreiros se diz que Exu é a boca que tudo come, mito que tem muitas versões e destacamos uma para nos embasar.

Segundo consta no mito, Exu ao nascer tinha uma fome tão grande que comeu tudo que existia, colocando em risco a sobrevivência do mundo, e por isso ele foi sacrificado, tendo seu corpo dividido em 201 partes. Duzentos desses pedaços se transformaram em pedras, e um deles, novamente, se transformou em Exu. Por várias vezes foi sacrificado desta forma, acontecendo sempre o mesmo. Decidiu então fazer um acordo, e por meio disso ele deixou de ser sacrificado e todas as pedras foram transformadas em seus representantes na terra, que passaram a executar os trabalhos que Orunmilá determinasse. Exu decidiu devolver tudo o que havia comido, e fez com que tudo fosse restituído à humanidade.

Vagner explica que, na contradição dos fatos, Exu, ao tomar para si tudo sem retribuir, é sacrificado e se transforma num guardião da ordem, e na garantia de que tudo seja esclarecido, ou que tudo seja comunicado, para que a o “triângulo da dádiva dar-receber-retribuir” (Silva, 2022) seja mantido.

Estamira não deixa de nos lembrar que nós estamos rompendo com esse equilíbrio, somos na maioria “tomadores” porque recebemos e não retribuímos, deixando muitos sem ter o que receber, ou no máximo recebendo restos.

Estamira, mulher, negra, louca, mãe, avó, é mais uma voz que acusa a nossa inversão de valores, descrevendo assim o “senhor Gramacho”:

“Isso aqui é um depósito dos restos. Às vezes é só resto, e às vezes vem também descuido. Resto e descuido. Quem revelou o homem como único condicional ensinou ele a conservar as coisas, e conservar as coisas é proteger, lavar, limpar e usar mais o quanto pode. Você tem sua camisa, você está vestido, você está suado, você não vai tirar a sua camisa e jogar fora, você não pode fazer isso.”(Estamira, 2004)

Conforme mencionamos anteriormente, ao adentrarmos o território de Estamira, mesmo que pela mediação do audiovisual, nos deparamos com outra dimensão desse orixá tão controverso e, portanto, seguimos a pesquisá-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abre-Alas, publicação da Liga Independente das Escolas de Samba. Disponível em: <https://liesa.globo.com/downloads/memoria/outros-carnavais/2022/abre-alas-sabado-carnaval-2022.pdf>.

BAITELLO, Norval. As imagens que nos devoram. Antropofagia e Iconofagia. Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia. Encontro Imagem e Violência São Paulo, 2000. Disponível em: <https://www.cisc.org.br/portal/> Acesso em 26 fev. 2024.

BASTOS, Valéria Pereira. PIMENTEL, Raphaela Ximenes. A logística reversa e os impactos socioeconômicos e socioambientais ocorridos no sub-bairro de Jardim Gramacho após o encerramento do lixão. In. Logística reversa e a inclusão socioprodutiva de catadores e catadoras de materiais recicláveis: equação difícil de resolver. Org. BASTOS, Valéria Pereira. Editora Letra Capital, Rio de Janeiro. 2023.

GARCIA, Célio. Estamira, nova forma de existência. Parte I. Revista Consecuencias. Psicoanálisis, arte y pensamiento. Revista digital del Departamento de Psicoanálisis y Filosofía del Centro de Investigaciones del Instituto Clínico de Buenos Aires. 2008
Disponível em:
https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/001/template.php?file=arts/alcances/garcia_pt.html

GARCIA, Célio. Estamira, novas formas de existência. Por uma Clínica da Carência. Editora Ophicina de Arte & Prosa, Belo Horizonte. 2011.

PRADO, Marcos. Jardim Gramacho, Coleção Século 21. Editora Argumento, Rio de Janeiro. 2004. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8nDC3ncSvBQ>.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu: um Deus Afro-atlântico no Brasil. Vol. 1. Editora da Universidade de São Paulo. 2022.

SITES

Estamira Documentário, 2006

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-wHISEEXMh4>

Lixo Extraordinário Documentário (Vik Muniz). 2011

Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JLTY7t8c_x0

Portal Célio Garcia

<https://celiogarciaoficial.com.br/>

Zazen Produções

<https://www.zazen.com.br/estamira2>

VOLUME

7 COLEÇÃO ENSAIOS

REALIZAÇÃO:



DHI

Departamento de
História



PROF **HISTÓRIA**
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

DIVERSITAS

Fruto dos debates realizados na XXVII Semana de História da UEM, a Coleção Ensaaios materializa o conhecimento em movimento. Organizada coletivamente por pesquisadores da área de História, esta série reúne trabalhos que se destacam pela análise crítica e pela capacidade de conectar o passado aos dilemas contemporâneos. Uma iniciativa que celebra o diálogo acadêmico e o torna acessível a todos os interessados em pensar a sociedade de forma mais profunda.



ISBN: 978-65-01-74420-9

CDL



9 786501 744209