

O catolicismo popular e a Igreja: conflitos e interações

Popular Catholicism and the church: conflicts and interactions

Ricardo Luiz de Souza¹

riclsouza@uol.com.br

Resumo. O objetivo do artigo é pensar alguns dos diferentes aspectos da relação entre Igreja e catolicismo popular. Trata-se de um relacionamento historicamente marcado por conflitos entre instituição e fiéis, alguns violentos e excludentes. Mas trata-se, também, de um processo marcado por simbioses entre práticas leigas e institucionais, entre crenças oficialmente reconhecidas e outras práticas no cotidiano dos fiéis. Trata-se, enfim, de um relacionamento marcado pela diversidade e complexidade.

Palavras-chave: igreja, cristianismo, ritos.

Abstract. The article discusses some of the different aspects of the relation between the church and popular Catholicism. This is a relationship that is historically marked by conflicts between the institution and the faithful, some of which were violent and excluding. But it is also a process characterized by symbioses between lay practices and institutional practices, between officially recognized beliefs and other practices in the the daily lives of the faithful. Thus, it is a relationship marked by diversity and complexity.

Keywords: church, Christianity, rites.

¹ Mestre em sociologia e doutor em história pela UFMG e professor do UNIFEMM – Centro Universitário de Sete Lagoas.

|

A idéia central a ser por mim trabalhada – minha problemática – é a relação entre a Igreja e o catolicismo popular, pensado como manifestação religiosa vinculada às crenças e práticas cristãs, mas realizada de forma mais ou menos autônoma em relação ao espaço institucional católico. Não trabalho com uma temporalidade ou identificação espacial rigidamente definida, embora tome o Brasil como *locus* privilegiado e me atenha, em linhas gerais, a um período anterior à acelerada urbanização do espaço demográfico e reestruturação do espaço religioso que significou e tem significado um processo ao mesmo

tempo de ruptura e incorporação: ruptura em relação a um conjunto de crenças e ritos que caracterizou, historicamente, o catolicismo popular, e incorporação do mesmo a um novo campo religioso que, mesmo substancialmente modificado, organiza-se a partir de tal herança.

Pensar em catolicismo popular implica pensarmos em seu agente produtor, ou seja, no conceito de povo, definido por Pierre Sanchis (1992, p. 22) como os grupos sociais dominados, e estudado, portanto, a partir das relações de poder que os delimitam. O catolicismo popular é produzido, portanto, a partir de camadas sociais que se situam de forma subalterna em relação às estruturas de poder das quais a Igreja, enquanto espaço institucional, faz parte.

A religiosidade popular remete, segundo Ginzburg (1991, p. 37), a uma experiência ao mesmo tempo fundamental e remota: “A experiência inacessível que, durante milênios, a humanidade expressou simbolicamente por meio de fábulas, ritos e êxtases, permanece como um dos centros ocultos de nossa cultura, de nosso modo de estar no mundo”. Mas o próprio Ginzburg – como, aliás, Sanchis também o faz – sublinha a necessidade de situar tal religiosidade no espaço sociopolítico no qual ela se insere, pensando-a a partir das múltiplas clivagens e diversidades que a formatam. É necessário, portanto, ao estudarmos a religiosidade popular em suas relações com a Igreja Católica, termos em mente a advertência do autor:

Insistindo nos elementos comuns, homogêneos, da mentalidade de um certo período, somos inevitavelmente induzidos a negligenciar as divergências e os contrastes entre as mentalidades das várias classes, dos vários grupos sociais, mergulhando tudo numa mentalidade coletiva indiferenciada e interclassista (Ginzburg, 1988, p. 16).

Parto da seguinte questão: até que ponto é possível delimitar os horizontes do catolicismo popular, separando-os das crenças aceitas pelo clero, tomando como base, por exemplo, o período colonial (embora esta seja uma questão pertinente aos mais diversos períodos históricos)? E ainda, trata-se de uma clivagem possível, de uma tarefa viável? O clero, afinal, também estava, nessa época, impregnado pelas credences populares. Fica, então, a questão: até que ponto é nítida a separação entre o universo popular e o espaço institucional? Estudar as relações entre o catolicismo popular e a Igreja implica o reconhecimento da dificuldade em estabelecer os limites a partir dos quais é possível mencionar o primeiro, definido, aqui, como uma religiosidade vivida pelo fiel em seu cotidiano ou em ocasiões especiais e desvinculada, em maior ou menor grau, do espaço institucional.

Como defini-la, então? Oliveira (1985, p. 113) pensa o catolicismo popular como um conjunto de representações e práticas religiosas que funcionam de forma autônoma em relação à autoridade eclesial, constituindo-se de “representações e práticas relativas ao culto dos santos e à transação com a natureza e não os sacramentos e a catequese formal”. Mas a autonomia da religiosidade popular não é absoluta, como o próprio autor ressalta: “ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais” (Oliveira 1985, p. 135).

Diferentes critérios de distinção foram utilizados pelos diversos autores que trabalharam o tema em

questão. Queiroz (1978, p. 137), por exemplo, distingue a existência de dois tipos de catolicismo no Brasil, diferenciados a partir de áreas geográficas: “um catolicismo urbano, centralizado em torno dos sacramentos e obediente aos representantes oficiais da Igreja, e um catolicismo rústico, centralizado em torno dos sacristãos e beatos e das cerimônias utilitárias e festivas”. Mas tradições desenvolvidas nos meios rurais migraram para as cidades e vice-versa, o que torna difícil fazermos uma distinção nítida em termos geográficos, o que Ribeiro (1982, p. 72) acentua ao negar a existência de qualquer dualismo no Brasil em termos de igrejas e catolicismos, seja em termos raciais, com um catolicismo branco e outro negro, seja em termos geográficos, com um catolicismo urbano e outro rural, com interesses e valores da cidade e do campo atuando uns sobre os outros, seja em termos, finalmente, de um catolicismo doméstico e outro público.

Dessa forma, o culto a Cosme e Damião, um dos mais tradicionais do catolicismo brasileiro e de larga penetração nas áreas urbanas, desenvolveu-se, em Portugal, não nos grandes centros urbanos, mas nas aldeias e regiões rurais, onde se usou dar a gêmeos os nomes dos santos (Carvalho, 1928, p. 20). Reafirma-se, portanto, a dificuldade inerente à definição de critérios que mantenham certa generalidade. Mais útil, talvez, seja estudarmos, mesmo que sumariamente, alguns dos diferentes modos a partir dos quais a fé popular se estruturou no cotidiano e se relacionou com a instituição religiosa.

No âmbito do catolicismo popular, Deus era visto, freqüentemente, como uma figura distante, quase como um deus ocioso, na expressão de Mircea Eliade. Seres míticos estavam mais próximos, por exemplo, do mundo no qual José Lins do Rego (1984, p. 93) viveu sua infância: “O lobisomem existia, era de carne e osso, bebia sangue de gente. Eu acreditava nele com mais convicção do que acreditava em Deus”. Era o universo do qual a família de Graciliano Ramos (1993, p. 232) também fazia parte, com sua recusa à heterodoxia e pouca assiduidade aos ritos católicos: “Minha família não era rigorosamente cristã: fugia do confessionário, rezava pouco, ia à igreja com temperança, nas festas. Mas admirava as procissões, jejuava na semana santa e sabia perfeitamente que os pedreiros-livres dão sangue ao diabo, obtêm fortuna e condenam-se”.

Já o filho de uma família da alta burguesia paulistana como Oswald de Andrade (1974, p. 26) sintetiza o ambiente católico no qual foi criado: “Como já disse, a religião de casa era a católica, aliás, a única conhecida na zona”. E, por outro lado, ao descrever a mãe de Clara dos Anjos, um filho da pequena burguesia carioca como Lima Barreto (1994, p. 18) sintetiza uma religiosidade ao mesmo tempo sincera e pouco afeita aos ritos católicos.

Se o pai da personagem era pouco religioso, “sua mulher, dona Engrácia, porém, o era em extremo, embora fosse pouco à igreja, devido às suas obrigações caseiras”.

Ser católico, enfim, era algo natural e inquestionável em uma época na qual o mercado religioso não oferecia alternativas válidas, mas ser católico não implicava, necessariamente, o respeito às obrigações impostas pela Igreja nem a frequência a seus ritos. Não implicava, sequer, uma educação religiosa atenta aos dogmas, acompanhando, antes, um certo mecanicismo, que não invalidava, contudo, a autenticidade da fé. Cristiano Otoni (1983, p. 12) descreve-a, ao relatar a educação religiosa que lhe foi oferecida: “Não havia em casa ensino de religião; nas escolas nem ao menos leitura de história sagrada, nem nas paróquias explicação do catecismo ou do Evangelho: decorar reza materialmente, mais nada”.

O que não quer dizer, porém, que o desrespeito aos dogmas fosse aceitável, ou que a descrença sobre eles fosse generalizada. O cristianismo possui, como toda religião, dogmas que são estruturados a partir de mistérios. Segundo Hegel (1980, p. 371), “os dogmas da religião cristã chamam-se mistérios, enquanto são aquilo que o homem conhece acerca da natureza de Deus, mas não contém nada de misterioso, visto ela ser conhecida de quantos professam o cristianismo e, por conseguinte, se distinguem de outras religiões”. A Igreja e o catolicismo popular compartilham o respeito aos mesmos dogmas e diferenciam-se, portanto, aos olhos dos fiéis, das demais crenças religiosas, sendo tal diferença vista como um ponto de honra. O que constitui a diferença é a vivência e as crenças ligadas a eles.

E o relativo alheamento dos católicos brasileiros no que tange aos dogmas esteve longe de ser um fenômeno específico. Pelo contrário, o desconhecimento do campesinato medieval em relação aos dogmas cristãos e os erros por ele cometidos quando da prática do culto foram fatos reconhecidos e lamentados pelo clero da época, que buscou, porém, adaptar-se às características específicas da religiosidade campesina, estruturada no mais das vezes a partir de ritos agrários pré-cristãos assimilados pelo cristianismo. Temos, então, como exemplifica Fossier (1985, p. 46), sacerdotes abençoando colheitas e participando de ritos propiciatórios. Porque, enfim, se os camponeses medievais se enquadravam com dificuldade e desinteresse nos ritos oficiais, a religiosidade que fundamentava sua vida cotidiana é incontestável. E mesmo em relação à vida urbana, vale a observação de Mumford (1982, p. 302): “Não importa quais fossem as necessidades práticas da cidade medieval, era acima de todas as coisas, em sua animada e turbulenta vida, um palco para as cerimônias da Igreja”. Nela, os mistérios migraram do interior das igrejas, onde eram inicialmente

apresentados, para as ruas, ocupando a praça pública e chegando a sair das cidades para ganharem mais espaços. Inicialmente organizados pela Igreja, eles foram assumidos pela cidade (Heers, 1987, p. 49).

Em vez de ser uma demonstração de irreligiosidade, a atitude do campesinato medieval pode ser vista de uma outra perspectiva: a participação na liturgia oficial era apenas um momento de um cotidiano pautado em boa parte pela crença religiosa; um cotidiano no qual a Igreja era acatada e respeitada, além de temida, mas em relação ao qual ela era incapaz de abarcar e normatizar todas as crenças e ritos pautados pela fé.

No Brasil, as tentativas da Igreja no sentido de pautar a religiosidade dos fiéis tiveram sucesso, via de regra, apenas relativo. Prova disto foi a publicação pelo Anuário de Minas Gerais, em 1918, dos dias de jejum em todo o Brasil, que incluíam, entre outros, todos os dias da Quaresma, à exceção dos domingos, a Vigília do Espírito Santo, em maio ou junho, a Vigília do Natal, em dezembro, a Vigília de todos os Santos, em 3 de outubro (Anuário de Minas Gerais, 1918, p. 30). Gerou-se, contudo, um nítido distanciamento entre a prescrição eclesiástica e a vivência cotidiana da fé, já que os fiéis, desde o período colonial, nunca se caracterizam pela adoção de jejuns, que sempre foram seguidos apenas por uma minoria.

Mas suas atividades nas mais diversas áreas tiveram a presença da crença católica como fator inelutável. O início das atividades anuais do engenho, por exemplo, não poderia ocorrer sem a benção de um sacerdote. Como lembra Koster (1942, p. 324), “sem que essa cerimônia seja realizada nenhuma das pessoas empregadas no engenho, seja homem livre ou escravo, quer começar sua tarefa, e se algum acidente sobrevém, é explicado como justo castigo do céu pela falta da observância religiosa”. A fé incorporava-se ao vestuário, na descrição de Freyre: “Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, Santo Antônio pendurados ao pescoço; todo o material necessário às devoções e às rezas” (Freyre, 1984, p. 431). E manuais de cortesia recomendavam, no século XVIII, que se fizesse o sinal da cruz logo ao acordar “para dar um claro testemunho de sua profissão de fé e para aterrar os inimigos invisíveis” (Omegna, 1971, p. 48).

Gerou-se, então, um catolicismo desvinculado da instituição religiosa, em um fenômeno que se repetiu, em mais de um sentido. Tanto foi assim que no Rio de Janeiro, durante o período colonial, a atual praça XV de Novembro abrigava pequenos oratórios caseiros, onde as famílias do bairro iam à noite rezar o rosário (Cardoso e Araújo, 1992, p. 89). Os ritos religiosos estruturavam-se de forma autônoma em relação aos templos religiosos, que podiam ser substituídos – como foi o caso – por oratórios particulares.

Mesmo as casas do período colonial possuíam materiais religiosos utilizados nas orações diárias, além do quarto dos santos, dos oratórios grandes ou pequenos, das imagens de santos nas paredes, de cruzeiros ou mastros erigidos em frente a elas, o que denota, mais uma vez, a existência de uma religiosidade que dispensava a frequência aos templos para ser vivida em seu cotidiano. O próprio lar transformava-se em local onde o fiel cumpria suas obrigações, o que levou Helena Morley (1999, p. 98) a espantar-se com a predominância das preces domésticas sobre as idas à igreja: “Não sei por que só se reza o terço na igreja no mês de outubro; ninguém me explicou”.

Assim como as procissões e romarias, que se dirigiam costumeiramente aos núcleos urbanos, quando não tinham neles seu início, nas festas religiosas promovidas no meio rural a assistência do sacerdote era pouco comum, cabendo ao sacristão – um leigo residente na própria comunidade – organizá-las a partir do que ele definia como sendo a doutrina católica, o que gerava um sem-número de adaptações dos ritos e crenças oficiais ao cotidiano e necessidades dos fiéis. Era o sacristão, portanto, um elemento de intermediação entre ambos os universos, exercendo grande importância na elaboração do catolicismo popular.

Dentro deste contexto, a missa era o momento central da liturgia católica, mas era um momento entre outros da religião popular, que se desenvolvia majoritariamente fora da igreja e dispensava a figura do padre enquanto ali ocorresse. Romarias e procissões, por exemplo, dirigiam-se para o templo e tinham na missa seu momento culminante, mas, antes disso, elas ganhavam as ruas e estradas, espaços profanos dominados pelos fiéis.

As igrejas poderiam funcionar, inclusive, como refúgios para amantes desejosos de uma intimidade difícil de se obter no período colonial. Espaços de sociabilidade e não apenas de culto, elas eram utilizadas para diversas finalidades, transformando o sagrado e o profano em esferas cujas barreiras terminavam por esfumar-se aos olhos dos fiéis (Vainfas, 1997a, p. 258). E estabelecia-se, entre elas, uma hierarquia que terminava por subverter a ordem institucionalmente definida. As matrizes, desta forma, eram os centros da Igreja, mas não eram os centros da religiosidade popular. Esta se espalhava por templos que se transformavam em locais de romaria, possuidores de imagens milagrosas ou ligados a algum personagem especialmente venerado, geralmente com fama de fazedor de milagres. As matrizes cumpriam seu papel institucional, mas não catalisavam a crença dos fiéis.

E, finalmente, se o cotidiano se desenrolava com pouca participação efetiva da Igreja, sua presença na morte era monopolizadora. Os moribundos eram entregues nas mãos dos sacerdotes, seus corpos eram en-

terrados em jazigos junto às igrejas ou em seu interior, e qualquer interferência leiga neste processo seria vista – como de fato o foi em mais de uma ocasião – como um sacrilégio.

II

O catolicismo popular serviu-se fartamente, em sua relação com o sobrenatural, de intermediários não reconhecidos pela Igreja, assim como incorporou a seu panteão personalidades históricas e míticas não-canônicas e cuja veneração foi, muitas vezes, objeto de críticas e contestações por parte das autoridades eclesásticas.

Ele se desenvolveu sob a orientação não do clero, que era respeitado, mas cujos representantes eram pouco presentes no cotidiano dos fiéis, mas de figuras oriundas do próprio seio da população, como beatos, festeiros e curandeiros. Cabia a eles ouvir a população, tentar resolver seus problemas, orientar seu cotidiano. Também eles não tinham a pretensão de usurpar a autoridade da Igreja, por eles sempre respeitada, mas, na prática, era sua voz que se impunha e se fazia ouvir.

Mas não é possível, por outro lado, pensarmos em termos de ruptura ou contestação, uma vez que o catolicismo popular não coloca em questão a autoridade da Igreja, embora seus agentes não sejam reconhecidos pela instituição. Gil Vicente (1951, v. I, p. 19), no *Auto Pastoril Castelhana*, já menciona “la vieja bendizidera” e, como acentua Brandão (1986, p. 54), “as benzedoras católicas fazem confissão de ortodoxia religiosa conservando-se alheias à vida paroquial”. Assim como outros representantes do catolicismo popular, elas exercem práticas que se desenvolvem à margem da Igreja e elaboram uma religiosidade que estabelece vínculos diretos com a população mais pobre. Agem aí, no cotidiano, enquanto a Igreja, geralmente, está presente de forma mais determinante em ocasiões nas quais sua chancela é indispensável, como batismos e casamentos. Os agentes do catolicismo popular não têm pretensões a exercer qualquer autoridade que se contraponha à autoridade clerical, que é por eles mesmo reconhecida, mas preservam a autonomia de sua esfera de ação e contam, para tal, com a cumplicidade e credibilidade de seus clientes.

Uma credibilidade, ainda, que tem uma de suas bases no comportamento mais ou menos ascético de tais agentes. As beatas, por exemplo, tinham seu comportamento determinado pela recusa radical a qualquer prazer oriundo do mundo profano, agravado, muitas vezes, pela busca do sofrimento, busca esta que podia alcançar proporções extremas. Tal recusa as transformou, mais de uma vez, em objetos de romaria mesmo quando vivas, por conferir a elas aura de milagrosas, e seus túmulos

tornaram-se, depois, centros de peregrinações. Isto embora seja preciso não levar as coisas ao pé da letra, já que o fingimento também esteve presente no desejo de auto-transcendência por elas demonstrado, o que é atestado, lembra Campos (2003, p. 34), pelo sentido de hipocrisia conferido à expressão.

De qualquer forma, o catolicismo brasileiro foi pródigo em beatas dadas a êxtases e mortificações, como uma beata alagoana que se deitava nua e amarrada sobre a terra todas as noites e se entregava a picadas de formigas venenosas (Mott, 1997, p. 180). E beatos como Frei Fabiano de Cristo, que “estragava o sabor de sua própria comida com cinza, água ou excesso de sal. Jamais bebia vinho, dormia pouquíssimo e sempre trazia ásperos cilícios” (Vainfas, 2002, p. 246).

Os sinais de uma beata também podiam ser interiores, não perceptíveis, como no caso de irmã Crescência, na Alemanha, durante o século XVIII, ao ter uma visão da Crucificação e vivenciá-la: “Ela carregou a cruz, caiu sob o seu peso, viu a sua mão direita atravessada por um cravo, a esquerda também, e assim sucessivamente. Tudo isto se passava secretamente, sem que se manifestasse no seu corpo” (Chatelier, 1995, p. 149). Mas o usual era a exposição pública de um processo de maceração seguido por sinais milagrosos. Vale para as beatas, freqüentemente, a maneira como Duby (1997, p. 155) descreve o comportamento de uma delas: “Castigava sua carne pecadora, crucificava-se, destruía-se”.

A popularidade de uma determinada beata podia, por outro lado, levar a Igreja a tentar capitalizar a fé nela depositada, como ocorreu certa ocasião em Portugal, onde uma moça chamada Ana de Jesus Maria teria predito sua morte para 21 h do dia 9 de setembro de 1792, e teria, efetivamente, falecido no dia e horário anunciados, começando, então, a disputa por seu corpo: “Veio a Comunidade dos Frades tomar posse da santa e disputar com o Pároco da Freguesia de Santo Antão sobre quem havia de levar aquele bento corpinho para a sua Igreja” (Rego, 1981, p. 142). Em outros casos, porém, a reação institucional se deu em termos de franca repressão. Assim é que em Lima, durante o século XVII, uma beata chamada Angela Carranza, tida pela população como detentora da capacidade de fazer milagres e curar todo tipo de males usando contas ou bolinhas de cristal, foi processada e condenada pela Inquisição, passando cinco anos no cárcere e terminando seus dias louca (Palma, 1992, p. 49-58).

Também no Brasil tal dualidade pode ser registrada a partir, por exemplo, de duas trajetórias ao mesmo tempo distintas e semelhantes. Fundadora do setor feminino da Ordem do Carmelo no Brasil e nascida no Rio de Janeiro em 1715, Madre Jacinta de São José foi uma

mística que conseguiu ser aceita nos quadros da Igreja, conciliando vida ativa e vida contemplativa, as visões de uma mística e a atividade de fundadora de um convento (Algranti, 2004, p. 76-82). Já em Minas Gerais, no início do século XIX, uma beata conhecida como Irmã Germana fixou residência na ermida da serra da Piedade, em Caeté, e passou a vivenciar experiências extáticas nas quais formou com o corpo uma verdadeira cruz, permanecendo nesta posição durante 48 horas e atraindo, como seria inevitável, uma multidão de romeiros e a visita de dois médicos que a analisaram e publicaram um tratado a respeito. Nele, eles terminam expressando-se como fiéis, não como cientistas, negando à ciência qualquer direito de julgar um fenômeno que eles julgavam determinado pela vontade divina (Carrato, 1968, p. 92).

Da mesma forma que em relação aos beatos e beatas, a devoção popular, no que tange especialmente aos santos a serem venerados, nem sempre seguiu as decisões impostas pela hierarquia católica, o que gerou, entre outras conseqüências, uma profusão de “santos populares”, ou seja, personalidades veneradas como tais, mas não oficialmente reconhecidas. Apenas Anchieta foi beatificado oficialmente em 1980, mas frei Galvão e frei Belchior das Pontes – para nos limitarmos a São Paulo – deixaram histórias de milagres que os credenciaram à veneração popular. Já em Belém, Mãe Valéria, parteira morta no final do século XVIII pelo governador que suspeitava ter sido ela a responsável pela morte de sua amada, foi transformada em objeto de culto popular. Transformou-se em santa local e objeto de promessas. E os exemplos poderiam multiplicar-se.

A devoção popular poderia referir-se – e foi o que aconteceu diversas vezes – a sacerdotes, sem que a condição sacerdotal fosse fator determinante, sendo o Padre Cícero o exemplo mais célebre e característico. Não foi um fenômeno uniforme em suas manifestações, assim como o relacionamento entre seus fiéis e a Igreja também não se deu de maneira uniforme. Entre 1891 e 1892, por exemplo, surgiram várias beatas no Cariri, todas manipulando com grande sucesso o credo religioso dos romeiros que iam à procura do Padre Cícero, todas anunciando o fim apocalíptico do mundo, todas pertencendo à mesma classe social dos romeiros, todas compartilhando da mesma religiosidade que se desenvolvia às margens do clero (Cava, 1976, p. 68). Outras vertentes do catolicismo popular desenvolvidas à sombra do culto ao Padre Cícero não teriam, contudo, a mesma sorte, nem contariam com a mesma benevolência. Uma sociedade de flagelantes penitentes foi dispersa em 1919, assim como uma seita milenarista que pregava e praticava a abstinência sexual conhecida como “hostes celestiais” (Cava, 1976, p. 219).

Outro exemplo clássico de conflito motivado pela veneração a uma espécie de beato elevado à categoria de santo popular foi Canudos, onde o fulcro do conflito entre os fiéis e a Igreja não foram questões doutrinárias e, sim, o temor sempre reiterado pela instituição em relação a lideranças leigas que atuavam no terreno religioso e à margem de seu domínio. Este foi o caso evidente do Conselheiro, que jamais colocou em dúvida, aliás, a autoridade do clero, recusando-se a celebrar missas por acreditar não ter autoridade para tal.

A própria ação de representantes do clero regular foi, no caso, um dos fatores de propagação do fenômeno. Os capuchinhos italianos dedicaram-se, a partir do século XVIII, a tarefas missionárias no Novo Mundo e chegaram, na condição de missionários, ao Nordeste. Ali, buscaram implantar crenças e comportamentos baseados em um rigorismo exemplar e estruturados a partir do medo da punição divina. De sua influência e de seu exemplo surgiram os conselheiros, dos quais Antônio foi o representante mais ilustre (Freixinho, 2003, p. 70). E um dos mais famosos destes capuchinhos criaria um centro de romaria exatamente na região onde Canudos seria edificado. Frei Apolônio levantaria “Passos” na encosta e no alto da Capela de Santa Cruz, transformando-a em centro de romarias (Spix e Martius, 1976, v. II, p. 194).

Antônio Conselheiro foi um pregador ambulante – o mais famoso deles – cuja ação ganhou eficácia em um contexto marcado pela precária presença institucional do clero. E foi precisamente a escassez ou inexistência de um clero fixo no interior do Brasil que propiciou a proliferação de beatos e pregadores ambulantes, sendo que mesmo a igreja se apoiou antes na ação de missionários que de sacerdotes residentes nos povoados. Efetivamente, os missionários exerceram papel fundamental no processo de evangelização levado adiante na Amazônia e em outras regiões brasileiras, mas sua obra foi interrompida com frequência, o que gerou um movimento de autonomia das populações em relação ao controle exercido pela Igreja. Segundo Hoornaert (1992, t. II, v. I, p. 80), “o povo continuou a viver as tradições que os missionários tinham ensinado e criou desta maneira uma forma original, menos controlada pelo clero, de vigência do evangelho”.

Com isto, aumentou a possibilidade do fiel escolher qual pregador ele gostaria de ouvir, aumentando, ainda, sua disposição em ouvir pregações cuja distância em relação aos ensinamentos e à autoridade católica podia ser considerável. Já no espaço urbano, onde a presença do sacerdote sempre foi mais efetiva, os intermediários leigos perderam terreno. Ali, a religião foi tradicionalmente mediada pela Igreja em relação ao culto.

Também em relação aos ritos adotados, o catolicismo popular afastou-se em maior ou menor grau das crenças e rituais institucionais, o que não significou, porém, uma ruptura definitiva, nem mesmo a negação da figura do sacerdote como o agente religioso apto a celebrar os ritos católicos. Não por acaso, bentinhos, figuras e orações ganhavam a capacidade de proteger os fiéis depois de benzidos pelo sacerdote.

Rituais católicos ganharam sentidos, contudo, que estiveram longe da expressão ritual definida pela Igreja. A um rito como o batismo, por exemplo, a ser feito dentro da liturgia católica, emprestaram-se uma série de significados alheios à mesma: se o menino chorasse durante o batizado, não morreria criança, se ele vomitasse o sal seria idiota ou semi-analfabeto e o padrinho deveria tirar a criança dos braços da madrinha com a mão direita (Casudo, 1984, p. 114). E ainda, em regiões rurais dominadas por relações sociais pré-capitalistas, o batismo transformava o patrão em compadre de seu empregado, legitimando, assim, na esfera sobrenatural, as relações de dominação socialmente existentes (Giumbelli, 1997, p. 261).

Também elementos utilizados na missa podiam, igualmente, desempenhar funções inteiramente alheias ao ritual católico, como foi o caso da vela. Segundo Câmara Casudo (1984, p. 786), “a vela que serviu no altar é um elemento precioso para as feitiçarias e amuleto defensivo e ofensivo”. E orações, finalmente, foram apropriadas por poetas populares e transformados em versos a serem recitados em ocasiões não necessariamente festivas ou mesmo satíricas, tratando-se, aliás, de processo antigo: “Desde o século XVI há menção, no Brasil, de orações rimadas” (Casudo, 1965, p. 98). Aqui e acolá: muçulmanos, ao declamarem o Alcorão, intercalam versos de algum poema, alusões a acontecimentos específicos, formando uma poesia popular de base religiosa (Geertz, 2000, p. 172).

Tal simbiose deriva de um processo eminentemente sincrético e o simboliza. Isto porque, se a cristianização foi um fato, ela se deu de forma negociada e parcial, estando longe de ser absoluta, integral. Na América espanhola, por exemplo, ritos tradicionais ajustaram-se ao culto cristão, os mortos foram desenterrados e levados a seus antigos locais de enterros, e os espanhóis favoreceram a ambigüidade do processo ao erigirem cruzeiros e igrejas nos antigos locais sagrados, que sagrados permaneceram, embora com nova roupagem. Uma ressalva, porém, deve ser feita: se negociação houve, o poder do clero permaneceu acima de qualquer discussão. Cabia à Igreja a palavra final em qualquer discussão na qual seus dogmas estivessem em jogo, e a prática de ritos religiosos permaneceu, sempre, como seu monopólio, com os fiéis permanecendo ouvintes passivos e ignorantes em missas

que o Concílio de Trento determinou que deveriam ser oficiadas em latim.

Ajuda a compreendermos, por sua vez, o maior rigorismo adotado pelo Concílio de Trento o fato dele ter sido uma reação à perda da unidade católica promovida pelo protestantismo, buscando responder, porém, a desafios que se colocavam de forma ainda mais ampla. Ele buscou fixar a ortodoxia católica contra o que era visto como ameaças decorrentes de cismas heréticos, de sincretismos e formas de participação popular que, supostamente, colocariam em risco a autoridade hierárquica e a integridade do ritual. Nos novos cenários desenhados pelo Concílio – cenários barrocos –, os fiéis deveriam ser reduzidos à condição de ouvintes e de participantes passivos de cerimônias religiosas que jamais deveriam fugir ao controle dos sacerdotes. Reconhecia-se, de certa forma, validade às críticas protestantes ao que seriam os descaminhos da religiosidade popular exercida sob o manto, mas não sob o domínio efetivo da Igreja.

O catolicismo popular adotou mais de uma vez, contudo, uma postura nitidamente anticlerical, enquanto, em outras ocasiões, erigiu-se em defensor da Igreja contra o que seriam vistas como tentativas de restringir sua atuação. Desta forma, a secularização da educação gerou uma revolta popular em províncias francesas em 1902, em uma época na qual a Terceira República pretendia promover a republicanização da nação a partir do combate à influência clerical, mas a resistência popular demonstrou como era precária e seletiva a absorção dos valores republicanos nas províncias onde mais forte se fazia sentir tal influência (Ford, 1990, p. 30). E a população, ao tomar claramente como seus os interesses da Igreja, desnordeou os governantes.

Em outros contextos, crenças religiosas funcionaram como motivação e subsídio para movimentos políticos de cunho nacionalista. O surgimento do movimento gaélico na Irlanda, no final do século XIX, por exemplo, significou o resgate consciente de tradições religiosas que deveriam servir como base para uma devoção de caráter revolucionário que esteve no âmago do nacionalismo irlandês e de toda uma luta pela autonomia nacional (Larkin, 1979, p. 650).

Já o componente anticlerical que permeou com frequência o catolicismo popular derivou do processo mesmo de cristianização. Segundo Huizinga (1978, p. 164), “a alma das massas, ainda não inteiramente cristianizada, nunca esquecera a aversão que o selvagem sente contra o homem que não tem de lutar e que deve permanecer casto”. Gerou-se, enfim, uma relação complexa entre o sacerdote e o fiel, com este reconhecendo a figura institucional do sacerdote, mas tratando-o, muitas vezes, com um misto de hostilidade, desprezo e indiferença.

As paródias sacras foram ilustrativas desta ambigüidade, funcionando, no contexto da literatura medieval, como liturgias paródicas que satirizavam as leituras evangélicas e as liturgias oficiais, surgindo a Liturgia dos beberrões e a Liturgia dos jogadores, dentre outras (Bakhtin, 1987, p. 12), enquanto, em *Templo d’Apolo*, Gil Vicente (1951, v. IV, p. 166) menciona o que parece ser uma reminiscência de alguma paródia medieval, que afirma:

*Estos son mis mandamientos:
Amarás á las mugeres,
Lo mas recio que pudieres,
Con todos tus pensamientos,
Y dales tu quanto tuvieres.*

Igualmente, quando Caronte pergunta à Alma, no diálogo escrito por Alfonso de Valdés (s.d., p. 121), como ela se havia com clérigos e frades, a resposta desta é um primor de ambigüidade: “Honrando-os como ministros de Deus, tapava minhas orelhas a suas fábulas e invenções: uma postura freqüente no contexto do catolicismo popular”.

A crítica aos abusos e privilégios do clero não pode, entretanto, ser tomada como recusa aos princípios cristãos (Souza, 2005a, p. 176). Pelo contrário, o que aos olhos da Igreja era uma heresia a ser combatida, aos olhos dos fiéis era uma tentativa de retorno à pureza perdida após a institucionalização da crença. Pouco se distinguindo, às vezes, da heresia, o catolicismo popular articulava, com frequência, uma tentativa de transformação e restauração.

Neste contexto, o milenarismo de fundo igualitário foi essencialmente anticlerical, buscando a reconstrução, no tempo presente, de um mítico passado de igualdade do qual a Igreja primitiva teria sido defensora e representante, e que teria sido traído e abandonado pela Igreja contemporânea. Fazendo assim, estes movimentos postulavam o recuo a um passado mítico que seria o caminho para a construção de um futuro que subverteria radicalmente o presente.

Também a busca por uma religiosidade baseada no fervor místico e no desapareço a bens materiais resvalou, mais de uma vez, para a heresia, no momento em que os fiéis se convenciam da desnecessidade de intermediários para exprimirem sua fé, ou então eram vistos como heréticos pela Igreja, mesmo sem assumirem-se como tais. Foi o caso, entre tantos outros, de Marguerite Poret, uma das adeptas do Livre Espírito, queimada em Paris em 1310. E os irmãos, acentua Delumeau (1997, p. 63), estiveram, em várias circunstâncias, ligados aos flagelantes. Criou-se, enfim, todo um complexo religioso ligado à renúncia ao mundo terreno e ao desprezo por

seus prazeres e valores; renúncia perigosa aos olhos da Igreja, porque poderia incluí-la.

A aliança muitas vezes firmada pela Igreja com os poderes estatais funcionou, igualmente, para que o catolicismo popular fosse tingido, em mais de uma situação, por forte anticlericalismo (Souza, 2005b, p. 189), e algumas situações distintas no tempo e no espaço podem ser tomadas como exemplo. Em regiões como os Países Baixos, a perda do monopólio por parte da Igreja não foi lamentada nem por quem não se alistou junto aos protestantes, já que o catolicismo se transformara em sinônimo de domínio espanhol e aristocrático (Smith, 1972, p. 55). Após 1815, a Igreja identificou seus interesses com os interesses dos governos conservadores que foram ungidos pela Santa Aliança, que viram no encorajamento dos sentimentos religiosos, por sua vez, uma parte indispensável da política. Como lembra Hobsbawm (1981, p. 252), “o sacerdote, o policial e o censor eram agora os três principais apoios da reação contra a revolução”. E no Brasil, finalmente, o padre desempenhou, às vezes, um papel de líder intelectual no contexto do coronelismo, aliando-se aos coronéis, justificando seu domínio e combinando, com isto, influência moral e prestígio político (Leal, 1975, p. 22).

A relação entre catolicismo popular e anticlericalismo é, enfim, das mais complexas, de forma que o que poderia ser visto como atitudes críticas em relação à Igreja ou à fé cristã possuiu, na realidade, outro sentido. Bendizer o “caralho de Cristo ou jurar pelo pentelho da Virgem”, como lembra Vainfas (1997b, p. 59), eram agressões motivadas “menos por ‘descrença’ do que por vontade de aproximar Cristo do cotidiano, das aflições pessoais, ou simplesmente como desabafos, acessos de raiva contra os problemas do dia-a-dia”.

III

É preciso, por fim, efetuarmos uma mudança em termos de perspectiva e analisarmos, agora, o outro lado da relação, ou seja, pensarmos como a Igreja, em linhas gerais, posicionou-se perante o catolicismo popular, analisando o que a seus olhos foi superstição, o que foi heresia, o que foi tolerável, lembrando que a distinção entre superstição e heresia nem sempre é nítida, mesmo e principalmente aos olhos da Igreja e mesmo para quem as adota. Quem as estuda, portanto, não pode adotar, de forma confiante e irrefletida, uma linha divisória que se encontra, muitas vezes, tênue e borrada.

O catolicismo popular foi circunscrito como tal pela religião oficial, e tal atitude já condenou-o ou definiu-o, no mínimo, como algo suspeito a ser tão-somente tolerado. Tornou-se suspeito a partir de sua autonomia e

de sua ligação com a religiosidade pagã, embora seja esta mesma ligação que o tenha tornado útil, aos olhos do clero, como fator de evangelização. No caso, por exemplo, dos oratorianos em Pernambuco, durante o período colonial, os irmãos leigos ficavam a cargo da catequese das pessoas simples, com sermões e métodos adequados, enquanto para as classes superiores eram mantidos cursos de Filosofia e Teologia, além dos exercícios espirituais (Medeiros, 1993, p. 108); a distinção entre catolicismo erudito e popular é pragmaticamente reconhecida e assumida. Muitas vezes, porém, o catolicismo clerical colocou-se em oposição ao catolicismo popular, vendo-o como seu oposto e combatendo-o como tal. Assim é que algumas devoções populares foram acusadas de heresia durante a Idade Média e, ao introduzir uma nova devoção popular ao Santo Nome de Jesus, São Bernardino de Siena foi vítima de tal acusação (Delaruelle, 1987, p. 111).

Mas até que ponto, cabe perguntar, a Igreja manteve-se imune a crenças por ela desprezadas? Afinal, teólogos e filósofos ocuparam-se na Espanha, durante os séculos XVI e XVII, da existência de duendes, crença milenar muito arraigada no período, inclusive entre teólogos renomados, que definiam-nos como pequenos demônios domésticos (Glave, 2004, p. 116).

O empenho dos sacerdotes em regulamentar a vida religiosa dos fiéis implica, segundo Weber (1992, p. 375), a necessidade de acomodar-se às idéias tradicionais que fazem parte desse mesmo cotidiano. A partir daí, a Igreja adotou uma estratégia de concomitante exclusão e assimilação de elementos provenientes do paganismo. Nela, o Concílio de Agde, em 506, instituiu ciclos festivos ligados à Epifania, à Ascensão, ao Pentecostes, à natividade de São João Batista. Já o Concílio de Mayence, em 813, instituiu festas consagradas a diversos santos, além de ciclos marianos. Enquanto isto, festas como a *spurcalia*, que visava celebrar a marcha ascendente do sol foram condenadas como evidente vestígio do paganismo (Verton, 1979, p. 310). E nessa estratégia, ainda, os concílios medievais incluíam missas solenes, procissões, exibições de relíquias, sermões públicos: elementos que ligavam o rito litúrgico à fé popular e que tornavam precárias qualquer distinção rígida a ser feita entre a religiosidade popular e os ritos institucionais, entre o que seria superstição e sobrevivência pagã e os ritos litúrgicos (Paul, 1986, p. 570).

Criou-se, enfim, uma situação que permaneceu irresolvida ao longo dos séculos: o ritual de Poitiers, de 1766, incluíu uma bênção aos animais em geral, uma outra para pedir a Deus que os conservasse e uma terceira para os animais atacados de doenças contagiosas (Delumeau, 1989, p. 74). E a política de aceitação e assimilação de elementos do catolicismo e da cultura

popular não se traduziu, historicamente, em apreço em relação ao mesmo. Tivemos, então, alguns prelados abrindo os palácios eclesiásticos, durante o período medieval, para a apresentação de hístriões, embora a postura predominante entre seus pares fosse de distanciamento em relação à arte por eles praticada (Zumthor, 1991, p. 64).

Delineou-se, portanto, uma situação um tanto paradoxal: mantendo, por necessidades derivadas do processo de evangelização, certa tolerância no que dizia respeito à absorção de ritos e costumes pagãos, no interior do próprio cristianismo a tolerância em relação a seitas divergentes foi bem menor. Donatistas, gnósticos, maniqueus, nestorianos e tantas outras correntes de pensamento contrárias às doutrinas definidas pela Igreja foram denunciadas, combatidas e eliminadas em um longo processo de afirmação dogmática que se manteria com maior ou menor rigor pelos séculos seguintes.

Se a Igreja buscou preservar a pureza da liturgia, evitando que ela fosse contaminada por elementos pagãos, ela criou, por sua vez, ritos paralitúrgicos dos quais o exorcismo foi o mais emblemático, e nos quais foi visível a conciliação entre o cristianismo e tais elementos. Nestes ritos, o sincretismo aflorou com nitidez, embora a instituição buscasse mantê-lo sob controle.

Mas surgiram reações no seio da Igreja, marcadas pela defesa de maior rigor e integridade. Se a liturgia celebrada pelo clero absorveu e codificou elementos da religião popular, transformando-a, por exemplo, em preces que visavam alcançar determinados objetivos a partir da manipulação de forças naturais, a liturgia monástica estruturou-se de forma progressivamente distante em relação à mentalidade popular, sendo codificada de forma acessível apenas a iniciados provenientes das elites sociais (Mattoso, 1987, p. 186).

Gerou-se, enfim, um processo complexo e contraditório de aceitação e recusa de elementos provenientes do catolicismo popular. Em seu contexto, a utilização indevida das crenças populares foi criticada, ainda nos primórdios do cristianismo, por Isidoro de Sevilha (1993-1994, v. I, p. 48), que deplorou a “criação interessada de centros de culto e devoção” e o surgimento de “muitos que se aproveitam da boa disposição de espíritos dádivosos”. Por outro lado, a arquitetura religiosa do século XV incluía terríveis imagens da Paixão de Cristo e descrições do inferno, no momento em que o gótico se tornava flamboyant (Goubert, 1992, p. 74). Os templos continuavam, assim, absorvendo elementos do catolicismo popular, ao mesmo tempo em que festas barrocas e renascentistas se transformavam em encenações públicas centralizadas em figuras que representavam a autoridade constituída (Souza, 2005b, p. 121).

No Brasil, a Igreja tentou, de todas as formas, manter sob controle os ritos religiosos e tentou, ainda, manter-se a salvo de críticas e sátiras providas dos ritos profanos. Proibiu, por exemplo, a reprodução de cerimônias religiosas “com máscaras para divertimento do povo e com farsas de tais ações que devem servir para edificação e respeito e não para ocasiões de riso e ludíbrio” (in Priore, 1994, p. 98). Mas transigiu com freqüência, por outro lado, quanto à assimilação e aceitação de elementos oriundos do catolicismo popular. Neste sentido, Roger Bastide (1971, p. 27) acentua ter sido a atitude de aceitação de elementos folclóricos adotados pela Igreja conseqüência não de alguma eventual fragilidade da instituição, mas, pelo contrário, de sua força. Foi por regular o calendário festivo e foi por estar segura de seu poder que ela permitiu a si própria transigir com elementos folclóricos, embora tal aceitação se desse de forma rigorosamente seletiva.

A Igreja diferenciava, por exemplo, entre os bentinhas, cujo uso era aceito, e as mandingas, condenadas como superstição e cujo uso era passível de punição pela Inquisição, apesar da grande semelhança entre um e outra, uma vez que ambos eram, basicamente, pequenas bolsas usadas junto ao corpo e providas do poder de proteger quem as transportasse (Sampaio, 2003, p. 399). Da mesma forma, as congadas eram realizadas nas ruas, mas os templos católicos ligados aos santos padroeiros funcionavam como elemento aglutinador e espaço de organização das irmandades negras (Souza, 2002, p. 315). A Igreja aceitava os rituais organizados pelos negros, favorecia-os a partir de certas restrições, mas excluía-os do espaço religioso.

Um pároco alemão reclamou, no século XVIII, do que definiu como o comportamento licencioso dos jovens durante as festas e mesmo durante a missa, concluindo: “E nem quero falar das conversas intermináveis, dos empurrões e de outras atitudes indecentes que vão ganhando espaço nas referidas paróquias” (in Schindler, 1996, v. I, p. 297). Demonstração de uma preocupação comum, também, ao clero brasileiro, que buscou, por outro lado, manter certos padrões de integridade referentes ao ritual católico, padrões estes que nem sempre eram levados em consideração pelos fiéis.

O comportamento dos fiéis no interior dos templos foi, assim, objeto de regulamentação por parte das Ordenações Filipinas, que proibiam “vigílias de dormir, comer e beber em igrejas, nem se ajuntam a comer e beber por razão das missas que mandam dizer, que chamam missas dos sábados” (Lara, 1999, p. 68), da mesma forma que um decreto de 1657 proibia que homens conversassem com mulheres dentro das igrejas, “em grande desserviço de Deus, escândalo dos Fiéis e perturbação do

sossego com que se deve estar nos Lugares Sagrados” (*in* Campos, 2003, p. 173). E da mesma forma, ainda que entre as normas adotadas pela Igreja no sentido de cercar ou proibir manifestações consideradas pouco condizentes com os ritos litúrgicos, incluía-se a proibição da prática popular de disparar armas de fogo, bem como danças e instrumentos musicais de origem africana como tambores e atabaques (Russell-Wood, 2005, p. 147).

Temos em Minas Gerais, nesse sentido, uma situação que ajuda, por contraste, a esclarecer todo o processo. Ali, a Igreja constituiu-se junto com uma sociedade urbana que já se formava e não a partir das tentativas de conversão de grupos indígenas existentes quando de sua chegada. Ela não foi uma igreja missionária, mas, neste sentido, ela foi antes a exceção que a regra.

Isto porque a Igreja teve, nos primórdios do período colonial, a ação dos missionários como mola propulsora, sendo que, também no processo de evangelização, a alternância entre assimilação e exclusão de elementos alheios à doutrina católica esteve presente. Assim é que Serafim Leite registra o conflito entre um jesuíta e um bispo sobre métodos pedagógicos e de conversão: o jesuíta fazendo com que as crianças cantem canções de louvor na língua indígena e utilizando seus instrumentos, e algumas, mesmo, cortando os cabelos à maneira indígena, e o bispo condenando por ímpios todos estes procedimentos, com o jesuíta enquadrando-se, por fim, nas ordens superiores e justificando-se: “Obedeci-lhe e assim o farei em tudo porque por menos mal tenho visto deixarem-se de salvar gentios que sermos ambos divisos” (Leite, 1940, p. 32). Disciplinado como todo bom jesuíta, ele não deixa de reconhecer, contudo, o acerto de sua atitude e a validade de seus métodos.

O relacionamento entre a Igreja e o catolicismo popular foi estruturado, ainda, a partir de seu relacionamento com organizações leigas vinculadas ao campo religioso, tais como irmandades e Ordens Terceiras. Não foi, contudo, uma relação pacífica, embora tais organizações tenham desempenhado papel de vital importância na vida religiosa do período colonial, tanto que, onde as ordens religiosas foram expulsas – e foi o caso de Minas Gerais no século XVIII –, a Igreja viu reduzir-se seu papel institucional, preenchido rapidamente pelas instituições citadas. Ali, o aspecto barroco, suntuoso da religiosidade popular acentuou-se em forma de procissões e templos que abarcavam aspectos da realidade circundante e elementos pagãos. E ali, igualmente, a igreja buscou reagir a partir das constantes visitas pastorais, gerando um clima de tensão e negociação permanente.

Estruturou-se, enfim, uma tensão que permaneceu em outros contextos, levando, por exemplo, o jornal *O Apóstolo*, ligado à Igreja carioca, a transformar-se em

porta-voz da mesma em seu conflito com as irmandades. Dessa forma, festas religiosas promovidas apenas por estas não eram publicadas no jornal e eram vistas apenas como manifestações de riqueza e poder, além de deturparem a liturgia católica (Abreu, 1994, p. 197). E uma tensão movida por preconceitos claramente expostos por Frei Caneca (1972, t. II, p. 183) ao criticar um de seus adversários por ter se tornado membro de uma irmandade, misturando-se aos irmãos negros: “Podes negar que Pedroso andava em uma roda da mais vil canalha desta praça?... Ele fez-se irmão da Irmandade do Livramento, assinando-se, dizem, Pedro da Silva Pedroso, pardo do Recife”.

Tratava-se, portanto, de uma tentativa por parte da Igreja no sentido de obter um controle mais amplo e efetivo sobre o catolicismo popular ao qual as irmandades sempre estiveram associadas. E, em relação à tensão e ao conflito entre organizações leigas e a Igreja, é possível citar, ainda, o seguinte exemplo: ao assistir uma procissão de Cinzas ao lado de um padre em uma cidade mineira, Saint-Hillaire (1975, p. 65) descreve o desprezo do sacerdote pela cerimônia e lembra que este estava em conflito com a Confraria de São Francisco, organizadora da procissão há dez anos: “Explicou-me ainda que a procissão passaria às quatro horas diante de sua casa e que poderíamos vê-la da sacada, mas ao mesmo tempo me preveniu de que eu seria testemunha de coisas altamente ridículas, contra as quais ele fora o primeiro a protestar, em pura perda, aliás”.

A relativa flexibilidade adotada pela Igreja perante o catolicismo popular enrijeceu-se, porém, durante o século XIX, com a instituição adotando uma postura de crescente intransigência. A separação entre Igreja e Estado decretada em 1891, se retirou da esfera religiosa amplas áreas da vida social, deu à Igreja, por outro lado, maior liberdade de ação. Permitiu a ela maior autonomia de ação em setores novos e reforçou a orientação antiliberal de Leão XIII (Iglésias, 1971, p. 122). Com isto, a Igreja buscou, ainda, posicionar-se de forma mais firme perante o catolicismo popular, reforçando a tendência já presente no Império de enquadrá-lo e de restringir o que passou a ser visto como excessos de fiéis pouco inclinados a seguirem a liturgia católica em seus festejos.

Por outro lado, a Igreja sentiu-se ameaçada após o fim do Império e definiu, em pastoral, o que considerava serem tais ameaças: “Uma negação universal tende a precipitar no abismo da apostasia indivíduos e nações. A religião católica maiormente é alvo primário de todos os ataques da impiedade moderna” (Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, 1981, p. 19). Na defensiva, ela abandonou a transigência que pautara sua relação com o catolicismo popular nos tempos de poderio e estabilidade.

E ela seria, finalmente, e décadas mais tarde, questionada em outro terreno, o que tornou indispensável a adoção de um novo posicionamento perante os fiéis. Isto porque a arregimentação camponesa registrada no Nordeste a partir dos anos 50 avançou além do catolicismo popular ritualístico e alheio às demandas sociais até então imperante e situou a religiosidade camponesa em um patamar para o qual a Igreja se encontrava despreparada (Vianna, 1981, v. I, p. 163).

Há, finalmente, um último aspecto a ser ressaltado. Se a Igreja manteve certa tolerância em seu trato com fiéis que adotavam práticas religiosas desviantes em relação aos ritos católicos, não era esta uma tolerância extensiva aos infieis, fossem estes brasileiros ou estrangeiros, como ocorreu com um mercador inglês denunciado em Olinda por afirmar, segundo o denunciante, não se celebrar missa em sua terra de luteranos, mas que nem por isto ele deixava de considerar-se um bom cristão (Prado, 1942, p. 253).

Tal intolerância teve, historicamente, reflexos políticos. Na Assembléia Constituinte de 1823, foi debatido um projeto que negava direitos políticos a qualquer brasileiro que professasse crenças consideradas anticristãs, projeto afinal recusado, inclusive, por alguns sacerdotes católicos (Monteiro, 1939, v. I, p. 19), e Câmara Cascudo ressalta a presença de um bispo e quinze padres na Assembléia, lembrando não ter nenhum deles pedido qualquer restrição à liberdade religiosa (Cascudo, 1938, p. 79). Da mesma forma, fazendo o elogio da tolerância religiosa e da separação entre Igreja e Estado, Pandiá Calógeras acentua: “Minas, certamente um dos mais católicos de nossos Estados, não procedeu por forma outra, quando, ao fundar-se Belo Horizonte, doou um terreno a uma seita protestante para ser edificada uma casa de oração” (Calógeras, 1936, p. 497).

O cotidiano dos protestantes no Rio Grande do Sul desmente, contudo, a tolerância e harmonia que a medida governamental registrada por Calógeras sugere. Ele foi conturbado, durante o século XIX, por uma legislação antiprotestante que colocava fora da lei os matrimônios celebrados entre os fiéis e levou, por exemplo, o delegado de polícia, em 1837, a mandar fechar a igreja protestante de Santa Maria (Willens, 1946, p. 464).

Já em São Paulo, os protestantes viveram percalços semelhantes. Após lembrar que os casamentos destes não eram celebrados em igrejas, mas apenas diante de funcionários civis, Davatz (1972, p. 84), que chegou a exercer as funções de pastor no período, acrescenta: “Todos subscrevem um contrato onde figura como condição essencial e quase primeira que os filhos que por ventura venham a nascer do casal sejam educados na religião católica”. Da mesma forma, deputados ultramontanos tentaram usar como pretexto a atividade de pastores pro-

testantes em Petrópolis para gerar uma ação repressiva contra o protestantismo (Martins, 1996, v. II, p. 341), enquanto Cândido Mendes (1982, v. I, p. 441), em 1873, fazia um pronunciamento contra o direito de não-católicos serem enterrados em cemitérios e afirmava:

Mas se eu pertença a outra religião, ou pela minha estou privado de suas preces e de sepultura conforme a que tem os fiéis que não delinqüiram, não tenho direito para exigir o ser sepultado no cemitério de outra religião, profanando-o, e portanto escandalizando aqueles, cujo direito vou postergar com minha absurda pretensão.

Dentro deste quadro de intolerância, a proposta levada adiante por Feijó de contratar dois frades alemães para auxiliar na catequização indígena gerou protestos de representantes da Igreja, com D. Romualdo de Seixas apoiando-se no sistema frenológico de Gall para afirmar haver alguma protuberância no cérebro do ministro cuja função seria “excitar e impelir ao cisma e a inovações religiosas” (in Dornas Filho, 1938, p. 96). Uma postura que seria mantida ainda por um longo período, já que “a Igreja dedicará boa parte do seu esforço durante os anos do Estado Novo a lançar uma grande ofensiva antiprotestante e antiespírita, no quadro do Secretariado da Defesa da Fé, criado adrede pelo Concílio” (Beozzo, 1970, p. 332). Infieis por definição, os luteranos eram vistos como a alteridade inaceitável. Manteve-se, enfim, ao longo do século XIX, um clima de desconfiança e hostilidade aos infieis ou assim tidos como tais, de tal forma que, já no final do século, Aluísio Azevedo seria processado por padres maranhenses pela publicação de idéias consideradas heréticas (Machado Netto, 1973, p. 116).

IV

Temos, portanto, um longo processo de relacionamento entre catolicismo popular e catolicismo clerical marcado por conflitos e simbioses. Não é possível pensarmos nenhum deles de forma isolada. Juntos, eles formam um todo cuja separação absoluta faria sangrar as partes, tornando-as incompreensíveis aos olhos de quem pretenda estudá-las. E compreender o processo de interação entre ambas, ainda que sumariamente e em linhas gerais, foi meu objetivo ao longo das presentes páginas.

Referências

- ABREU, M. 1994. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. *Estudos Históricos*, 14:183-204

- ALGRANTI, L.M. 2004. *Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo, HUCITEC/FAPESP, 301 p.
- ANDRADE, O. 1974 *Um homem sem profissão: sob as ordens de mamãe*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 140 p.
- ANUÁRIO DE MINAS GERAIS. 1918. Belo Horizonte, Imprensa Oficial de Minas Gerais, 6(1).
- BAKHTIN, M. 1987. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília, HUCITEC/Editora da Universidade de Brasília, 419 p.
- BARRETO, L. 1994. *Clara dos Anjos*. São Paulo, Ática, 117 p.
- BASTIDE, R. 1971. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo, USP – Escola de Comunicação e Artes, 41 p.
- BEOZZO, J.B. 1970. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: B. FAUSTO (org.), *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, DIFEL, t. III, v. IV.
- BRANDÃO, C.R. 1986. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 306 p.
- CALÓGERAS, P. 1936. *Estudos históricos e políticos*. São Paulo, Nacional, 601 p.
- CAMPOS, A.L. de A. 2003. *Casamento e família em São Paulo colonial*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 592 p.
- CANECA, J. do A.D. 1972. *Obras políticas e literárias*. Recife, Secretaria de Cultura. 2 vols.
- CARDOSO, C.F.; ARAÚJO, P.H. da S. 1992. *Rio de Janeiro*. Madrid, Editorial MAPFRE, 292 p.
- CARRATO, J.F. 1968. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras (notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista)*. São Paulo, Nacional, 311 p.
- CARVALHO, A. da S. 1928. *O culto de S. Cosme e S. Damião em Portugal e no Brasil*. Coimbra, Imprensa Universitária, 153 p.
- CASCUDO, L. da C. 1938. *O Marquez de Olinda e seu tempo*. São Paulo, Nacional, 348 p.
- CASCUDO, L. da C. 1965. *Made in África*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 193 p.
- CASCUDO, L. da C. 1984. *Dicionário do folclore brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia, 811 p.
- CAVA, R.D. 1976. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 279 p.
- CHATELIER, L. 1995. *A religião dos pobres: as missões rurais na França e a formação do catolicismo moderno, séc. XVI-XIX*. Lisboa, Editorial Estampa, 279 p.
- DAVATZ, T. 1972. *Memórias de um colono no Brasil*. São Paulo, Martins/EDUSP, 240 p.
- DELARUELLE, E. 1987. Devoción popular y herejía en la Edad Media. In: J. LE GOFF (org.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVII)*. Barcelona, Siglo Veintiuno, p. 109-116
- DELUMEAU, J. 1989. *Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autre fois*. Paris, Fayard, 667 p.
- DELUMEAU, J. 1997. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras, 424 p.
- DORNAS FILHO, J. 1938. *O padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo, Nacional, 301 p.
- DUBY, G. 1997. *Damas do Século XII: a lembrança das ancestrais*. São Paulo, Companhia das Letras, 155 p.
- FORD, C. 1990. Religion and politics of cultural change in provincial France: The resistance of 1902 in Lower Brittany. *Journal of Modern History*, 62(1):1-33.
- FOSSIER, R. 1985. *Historia del campesinato en el Occidente Medieval*. Barcelona, Editorial Crítica, 200 p.
- FREIXINHO, N. 2003. *O sertão arcaico do Nordeste do Brasil: uma releitura*. Rio de Janeiro, Imago, 264 p.
- FREYRE, G. 1984. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro, José Olympio, 573 p.
- GEERTZ, C. 2000. *O saber local*. Petrópolis, Vozes, 366 p.
- GINZBURG, C. 1988. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras, 255p.
- GINZBURG, C. 1991. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo, Companhia das Letras
- GIUMBELLI, E. 1997. Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos. *Dados*, 40:251-282
- GLAVE, L.M. 2004. *La República instalada: formación nacional y prensa en el Cuzco, 1825-1839*. Lima, IEP, 251 p.
- GOUBERT, P. 1992. *The course of French History*. London, Routledge, 326 p.
- HEERS, J. 1987. *Festas de loucos e carnavais*. Lisboa, Dom Quixote, 232 p.
- HEGEL, G.W.F. 1980. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, Abril Cultural, 392 p.
- HOBSBAWM, E.J. 1981. *A era das revoluções: 1789-1848*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 366 p.
- HOORNAERT, E. 1992. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: E. HOORNAERT (org.), *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Paulinas/Vozes.
- HUIZINGA, J. 1978. *O declínio da Idade Média*. São Paulo, EDUSP/Verbo, 311 p.
- IGLÉSIAS, F. 1971. *História e ideologia*. São Paulo, Perspectiva, 302 p.
- ISIDORO DE SEVILHA. 1993-1994. *Etimologias*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols.
- KOSTER, H. 1942. *Viagem ao Nordeste do Brasil*. São Paulo, Nacional, 595 p.
- LARA, S.H. (org.). 1999. *Ordenações filipinas: Livro V*. São Paulo, Companhia das Letras, 510 p.
- LARKIN, E. 1979. The devotional revolutionary Ireland, 1850-75. *The American Historical Review*, LXXVII(3):625-672.
- LEAL, V.N. 1975. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo, Alfa-Ômega, 276 p.
- LEITE, S.S.I. 1940. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo, Nacional, 344 p.
- MACHADO NETTO, A.L. 1973. *Estrutura social da República das letras*. São Paulo, EDUSP/Grijalbo, 177 p.
- MARTINS, W. 1996. *História da inteligência brasileira*. São Paulo, T.A. Queiroz, 7 vols.
- MATTOSO, J. 1987. *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa, Estampa, 307 p.
- MEDEIROS, M. do C. 1993. *Igreja e dominação no Brasil escravista: o caso dos oratorianos de Pernambuco. 1659-1830*. João Pessoa, Idéia, 193 p.
- MENDES, C. 1982. *Pronunciamentos parlamentares: 1871 a 1873*. Brasília, Câmara dos Deputados, 612 p.
- MONTEIRO, T. 1939. *História do Império: o Primeiro Reinado*. Rio de Janeiro, F. Briguiet & Cia., 869 p.
- MORLEY, H. 1999. *Minha vida de menina*. São Paulo, Companhia das Letras, 335 p.

- MOTT, L. 1997. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o candu. In: L. de M. e SOUZA (org.), *História da vida privada no Brasil. Vol. 1*. São Paulo, Companhia das Letras, vol. 1.
- MUMFORD, L. 1982. *A Cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo/Brasília, Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 741 p.
- OLIVEIRA, P.R. 1985. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 357 p.
- OMEGNA, N. 1971. *A cidade colonial*. Brasília, EBRASA/INL, 344 p.
- OTONI, C.B. 1983. *Autobiografia*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 282 p.
- PALMA, R. 1992. *Anais da Inquisição de Lima*. São Paulo, EDUSP/Giordano, 142 p.
- PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO. 1981. In: A.M.M. RODRIGUES (org.), *A Igreja na República*. Brasília, Câmara dos Deputados/Editora Universidade de Brasília.
- PAUL, J. 1986. *L'Église et la culture en Occident: Tome II: l'éveil évangélique et les mentalités religieuses*. Paris, PUF, 2 t.
- PRADO, J.F. de A. 1942. *Pernambuco e as Capitânicas do Norte do Brasil (1530-1630)*. São Paulo, Nacional, vol. III.
- PRIORE, M. Del. 1994. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo, Brasiliense, 136 p.
- QUEIROZ, M.I.P. de. 1978. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, Livros Técnicos e Científicos/EDUSP, 314 p.
- RAMOS, G. 1993. *Infância*. Rio de Janeiro, Record, 265 p.
- REGO, J.L. do. 1984. *Menino de engenho*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 176 p.
- REGO, Y.C. (org.). 1981. *Feiticeiros, profetas e visionários: textos antigos portugueses*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 245 p.
- RIBEIRO, R. 1982. *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 310 p.
- RUSSELL-WOOD, A.J. 2005. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 473 p.
- SAINT-HILLAIRE. 1975. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 190 p.
- SAMPAIO, G. dos R. 2003. Tenebrosos mistérios: Juca Rosa e as relações entre crença e cura no Rio de Janeiro imperial. In: S. CHALHOUB (org.), *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, Editora UNICAMP, p. 387-427.
- SANCHIS, P. 1992. *Arraial: a festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa, Dom Quixote, 345 p.
- SCHINDLER, N. 1996. Os tutores das desordens rituais da cultura jovem nos primórdios da era moderna. In: G. LEVI; J.-C. SCHMITT (orgs.), *História dos jovens*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SMITH, J.W. 1972. La revolución en los Países Bajos. In: J.H. ELIOT (org.), *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna*. Madrid, Alianza.
- SOUZA, M. de M. e. 2002. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 387 p.
- SOUZA, R.L. de. 2005a. Festa e cultura popular: a ruptura e a norma. *Antropológicas*, 16(2):99-132.
- SOUZA, R.L. de. 2005b. O anticlericalismo na cultura brasileira: da Colônia à República. *Revista de Ciências Humanas*, 37:175-199.
- SPIX, J.B. von; MARTIUS, C.F.P. von. 1976. *Viagem pelo Brasil*. São Paulo/Brasília, Melhoramentos/INL, 2 vols.
- VAINFAS, R. 1997a. Moralidades brasílicas. In: L. de M. e SOUZA (org.), *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, vol. 1, p. 221-274.
- VAINFAS, R. 1997b. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 397 p.
- VAINFAS, R. 2002. Frei Fabiano de Cristo. In: R. VAINFAS (org.), *Dicionário do Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- VALDÉS, A. de. s.d. Diálogo de Mercúrio e Creonte. In: *Moralistas Espanhóis*. São Paulo, W.M. Jackson, INC, p. 111-193.
- VERTON, J. 1979. Fêtes et divertissements en Occident durant le Haut Moyen Age. *Journal of Medieval History*, 5(4):303-316.
- VIANNA, L.W. 1981. O sistema partidário e o PDC. In: D.V. FLEISCHER (org.), *Os partidos políticos no Brasil*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- VICENTE, G. 1951. *Obras completas*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora. 5 vols.
- WEBER, M. 1992. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1237 p.
- WILLENS, E. 1946. *A aculturação dos alemães no Brasil*. São Paulo, Nacional, 609 p.
- ZUMTHOR, P. 1991. *A letra e a voz: a "literatura medieval"*. São Paulo, Companhia das Letras, 324 p.

Submetido em: 18/09/2006

Aceito em: 12/03/2007

Ricardo Luiz de Souza
 Fundação Educacional Monsenhor Messias
 Av. Marechal Castelo Branco, 2765
 35701-242, Sete Lagoas, MG, Brasil