

...ele não...  
...a fim de salvar...  
...em por causa do...  
...ite, o Anjo de...  
...dos assírios como...  
...mens. De man...  
...veres. 37 Senaque...  
...u acampamento...  
...ra Nínive, e a...  
...quando ele es...  
...adoração no...  
...seus filhos...  
...aram a es...  
...o país de...  
...n, reinou

...o relógio.

... é dom de Deus...  
...as, rei de Judá, por c...  
...a e da cura que obteve...  
...u dizia: "Bem no meio da...  
...me vou; pelo resto dos meu...  
...postado à porta da mansão d...  
...u dizia: "Não verei mais a Ja...  
...os vivos, nem verei mais a J...  
...habitantes da terra. 12 Levantam e...  
...a minha morada como tenda de...  
...Como um tecelão, eu tecia a mi...  
...e me cortaram os fios. Dia e noi...  
...acabando comigo. 13 Clamo até o an...  
...Como leão, ele quebra texidos de...  
...piando como andorinha, arruinhando...  
...amba, meus olhos estão cansados...  
...para alto. Estou apertado...  
...! Que direi...  
...am le...



CRENCIAMENTO E APOIO FINANCEIRO:  
PROGRAMA DE APOIO ÀS PUBLICAÇÕES CIENTÍFICAS PERIÓDICAS DA USP  
COMISSÃO DE CRENCIAMENTO

Revista USP / Superintendência de Comunicação Social  
da Universidade de São Paulo. – N. 1 (mar./maio 1989) -  
- São Paulo, SP: Universidade de São Paulo, Superintendência  
de Comunicação Social, 1989-

Trimestral.

Continuação de: Revista da Universidade de São Paulo

Descrição baseada em: N. 93 (2012)

ISSN 0103-9989

1. Ensaio acadêmico. I. Universidade de São Paulo.  
Superintendência de Comunicação Social

CDD-080

## dossiê religião e modernidade

### 5 Editorial

9 **Apresentação** *Reginaldo Prandi, Renan William dos Santos e Massimo Bonato*

13 **Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro** *André Ricardo de Souza*

23 **Os imaginários religiosos na cultura política argentina** *Juan Cruz Esquivel*

43 **Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil** *Reginaldo Prandi, Renan William dos Santos e Massimo Bonato*

61 **Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores** *Ricardo Mariano e Dirceu André Gerardi*

77 **Relações perigosas: os intelectuais católicos e a Igreja argentina** *Diego Mauro e José Zanca*

95 **A cruz da questão: o uso de argumentos laicos na permanência de símbolos católicos em locais públicos brasileiros** *Guilherme Borges*

109 **A formação do Estado e a Igreja no Rio da Prata: uma combinação de escalas de análise** *Ignacio Martínez*

## textos

127 **O mistério dos daguerreótipos do Largo do Paço** *Boris Kossoy*

## arte

154 **Quando a arte mapeia a infinitude das paisagens** *Leila Kiyomura*

## livros

173 **Entre a África e o Brasil: esquecimento e memória** *Luiz Jácomo*

177 **A correspondência entre Roger Bastide e Pierre Verger** *Luis Nicolau Parés*

A **revistausp** é uma publicação trimestral da Superintendência de Comunicação Social (SCS) da USP. Os artigos encomendados pela revista têm prioridade na publicação. Artigos enviados espontaneamente poderão ser publicados caso sejam aprovados pelo Conselho Editorial. As opiniões expressas nos artigos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor VAHAN AGOPYAN

Vice-reitor ANTONIO CARLOS HERNANDES

SUPERINTENDÊNCIA DE COMUNICAÇÃO SOCIAL

Superintendente LUIZ ROBERTO SERRANO

**revistausp**

Editor chefe FRANCISCO COSTA

Editor executivo JURANDIR RENOVARO

Editora de arte LEONOR TESHIMA SHIROMA

Revisão MARIA ANGELA DE CONTI ORTEGA

SILVIA SANTOS VIEIRA

Secretária MARIA CATARINA LIMA DUARTE

Colaboradores MARCOS SANTOS (fotografia)

SAULO ADRIANO (tradução)

Conselho Editorial

ALBÉRICO BORGES FERREIRA DA SILVA

ANA LUCIA DUARTE LANNA

BELMIRO MENDES DE CASTRO FILHO

CICERO ROMÃO RESENDE DE ARAUJO

EDUARDO VICTORIO MORETTIN

LUIZ ROBERTO SERRANO (membro nato)

FERNANDO LUIS MEDINA MANTELATTO

FLÁVIA CAMARGO TONI

FRANCO MARIA LAJOLO

JOSÉ ANTONIO MARIN-NETO

OSCAR JOSÉ PINTO ÉBOLI

Ctp, impressão e acabamento

Gráfica CS

**USP**

Rua da Praça do Relógio, 109 – Bloco L – 4º andar

CEP 05508-050 – Cidade Universitária – Butantã – São Paulo/SP

Telefax: (11) 3091-4403

[www.usp.br/revistausp](http://www.usp.br/revistausp)

e-mail: [revisusp@edu.usp.br](mailto:revisusp@edu.usp.br)

**N**esta edição da **Revista USP**, que chega ao seu 120º número, tratamos de uma questão muito cara à vida dos países da América Latina como um todo: a religião.

Assim como já estampamos em outros dossiês, ensejamos mais uma vez trazer a público uma reflexão sobre o tema, desta vez sobre o que se passa nesse terreno no Brasil e na Argentina. Desta forma, aqui está “Religião e Modernidade”, um dossiê que trata, fundamentalmente, de catolicismo argentino – religião que se mantém forte e marcando a vida da sociedade gauchesca sem que nada a abale – e da ascendência no Brasil de religiões evangélicas pentecostais e neopentecostais, subtraindo ao catolicismo um número já grande de indivíduos, como o demonstram à sociedade os artigos aqui apresentados.

Devemos nossos agradecimentos ao Professor Emérito da USP Reginaldo Prandi, que propôs, articulou e conduziu a seção em sete opulentos ensaios, quatro brasileiros e três argentinos, entre os quais se salienta um estudo que mostra como as igrejas evangélicas pentecostais ajudaram a financiar a campanha de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais do ano passado e o levaram ao poder – por si só esse ensaio já justificaria o dossiê.

Mencione-se ainda, na seção Textos, o artigo de fôlego do professor e fotógrafo laureado Boris Kossoy, que é uma verdadeira descoberta. Ele prova, em um dos artigos mais longos da história da revista, que o daguerreótipo chegou ao Brasil, no século XIX, antes do que é admitido historicamente. Um senhor trabalho de pesquisa. Confira.

E não se esqueça o leitor de visitar nossas seções Arte e Livros, sempre surpreendentes. Uma ótima leitura a todos.

**Francisco Costa**



Foto: Zvonimir Atletic/123RF

# religião e modernidade



# Apresentação

## A construção da modernidade religiosa no Brasil e na Argentina – uma introdução

**A** relação entre religião e modernidade é matéria controversa e muito presente no debate sociológico. Por tratar a sociologia, antes de mais nada, da mudança social e das estruturas e instituições da sociedade aí envolvidas, desde cedo os sociólogos – e, com certa aproximação, outros cientistas sociais – se perguntam que papel joga a religião na manutenção do *status quo* e, no reverso, de que modo ela pode ser vista ou não como freio, contrapeso ou acelerador do processo de mudança, o que situa a religião no centro da discussão do próprio conceito de modernidade. Apesar de sua importância como fonte de valores e orientação de conduta, também a religião não escapa do processo de mudança do qual ela mesma faz parte,

processo que se mostra historicamente capaz de alterar o próprio sentido da religião no mundo moderno, tanto para a sociedade como um todo quanto para os indivíduos em sua intimidade. Já estamos agora no terreno da modernidade religiosa.

Os mais variados panoramas analíticos podem ser mobilizados na descrição do que seja a modernidade religiosa. Três tópicos, contudo, tendem a balizar essa descrição: 1) a questão da autonomia dos fiéis em oposição às pretensões totalizantes das instituições ou das lideranças religiosas, ou de ambas; 2) o pluralismo religioso, que dissolve a certeza de que se está rodeado por pessoas do mesmo credo fora do âmbito privado-íntimo; 3) o ideal de igualitarismo que estende a todos, ao menos formalmente, os mesmos direitos, independentemente de quaisquer diferenças de nascimento, de classe social ou, o que importa aqui, de filiação religiosa.

Os artigos deste dossiê procuram justamente dar conta dessas diferentes dimensões

a partir da formação ou da dinâmica atual dos dois segmentos religiosos atualmente majoritários no Brasil e na Argentina, para não dizer na América Latina: o dos católicos e o dos evangélicos. No artigo de abertura, “Pluralidade cristã e algumas questões do cenário religioso brasileiro”, André Ricardo de Souza mostra como a formação histórica da diversidade religiosa no Brasil, a despeito da grande expectativa de explosão de credos nas décadas passadas, acabou se restringindo à matriz cristã. Em seu diagnóstico isso não impediu, contudo, a consolidação de um mercado da fé dinâmico e calcado na liberdade de culto.

Juan Cruz Esquivel, em “Os imaginários religiosos na cultura política argentina”, adentra no âmbito das relações entre religião e política na Argentina descrevendo os imaginários que fundamentam as sobreposições entre esses dois campos. Esquivel vale-se tanto de reconstruções históricas como de entrevistas recentes com deputados federais para argumentar que, a despeito do avanço do processo de secularização, ainda há na Argentina uma cultura que legitima o papel da religião na política – não por meio de políticos que estariam ligados organicamente à instituição católica, mas funcionando como um estoque de valores.

Ainda na interface entre religião e política, o papel eleitoral do segmento evangélico é analisado nos textos “O voto evangélico: a religião como máquina eleitoral”, escrito por nós, organizadores deste dossiê, e “Eleições presidenciais na América Latina em 2018 e ativismo político de evangélicos conservadores”, de autoria de Ricardo Mariano e Dirceu André Gerardi. No primeiro caso, procuramos defender a tese de que o trunfo eleitoral das religiões evangélicas no Brasil, sobretudo as do ramo pentecostal, reside não nas mensagens ou no simbolismo religioso exposto nas

pregações, mas no subterrâneo do poder organizacional e financeiro mobilizado pelas instituições da fé em favor dos candidatos que lhes interessa promover. No segundo, Mariano e Gerardi apontam para o fato de que o simbolismo e o repertório evangélico conservador foram mobilizados em diversos pleitos presidenciais neste ano de 2018, focando pautas como o combate à chamada “ideologia de gênero” e retomando ímpeto na esfera pública.

Já Diego Mauro e José Zanca, em “Relações perigosas: os intelectuais católicos e a igreja argentina”, recorrem à história para mostrar que os intelectuais católicos não foram alheios aos processos de modernização que começavam a ganhar força na Argentina no início do século XX. A despeito das várias interpretações que davam esses intelectuais às mudanças da sociedade que os rodeava, tinha-se em comum a pretensão de catolicizar o debate em curso e contribuir para a conformação de uma elite católica à altura dos “novos tempos”.

Guilherme Borges, em seu “A cruz da questão: o uso de argumentos laicos na permanência de símbolos católicos em locais públicos”, também direciona a análise aos discursos católicos para evidenciar a mudança à qual eles foram obrigados a se submeter a partir do momento em que não se podia mais assumir como ponto pacífico o caráter essencialmente católico da nação brasileira. Nos debates atuais, aponta Borges, em vez de procurar se impor como religião dominante que teria o direito de ser ostentada, a estratégia católica passa pela aplicação de um “verniz neutralizador” nos símbolos religiosos, afirmando que os mesmos não representariam uma confissão específica, mas sim a cultura nacional, e por isso poderiam conviver harmoniosamente com o Estado laico.

Por fim, em “A formação do Estado e da Igreja no Rio da Prata: uma combinação de escalas de análise”, Ignacio Martínez defende uma proposta metodológica de alternância entre diferentes escalas de análise para dar conta das tendências contraditórias dos processos de secularização. Tomando o caso argentino como modelo, Martínez defende que a própria formação do Estado não foi (ao contrário das explicações tradicionais) uma imposição centralizadora, mas um processo de negociação que teve papel ativo das elites locais, as quais contavam com a jurisdição diocesana para consolidar seu poder supraprovincial.

Em suma, esperamos que os textos aqui reunidos, sejam eles mais teóricos ou empíricos, em perspectiva comparativa ou focando especificidades de cada um desses contextos nacionais, ajudem a compreender melhor as múltiplas conformações da modernidade religiosa nos dois países em questão. Afinal de

contas, profundas transformações estão em curso. Se até poucas décadas atrás era “natural” dizer que “ser brasileiro” ou “ser argentino” era quase um sinônimo de “ser católico”, hoje já não é mais assim. Nos dois países a identidade religiosa já não é mais um sucedâneo da nacionalidade, ou da cidadania. Aliás, em razão desse intenso processo de desnaturalização e flexibilização das crenças, a identidade religiosa já não é ligada a mais nenhum tipo de imperativo. Em nossa modernidade – que, ao menos nesse sentido, não se distingue por nos localizarmos no Sul global –, a religião, como tantas outras coisas da vida de cada um, é, sim, um objeto de escolha pessoal, que pode ser revista e substituída a qualquer momento.

**Reginaldo Prandi**  
**Renan William dos Santos**  
**Massimo Bonato**





**Pluralidade cristã e  
algumas questões do  
cenário religioso brasileiro**

*André Ricardo de Souza*

## resumo

Em meados do século passado, o panorama religioso brasileiro começou a ser caracterizado por uma pluralidade muito notadamente cristã e um mercado competitivo entre igrejas, algo que veio a se consolidar na última década mediante a explosão neopentecostal. Desde então e até o censo de 2010, o declínio católico acompanha a acelerada expansão evangélica, tendo havido também grande aumento dos sem religião. No presente decênio, verifica-se com mais nitidez outros fatores responsáveis pelo crescimento pentecostal, bem como dois dados novos e expressivos: considerável refreamento na proliferação dos irreligiosos e grande crescimento do espiritismo. Além disso, nota-se o acirramento da intolerância em relação aos adeptos dos cultos afro-brasileiros e algumas significativas manifestações contrárias, com caráter ecumênico.

**Palavras-chave:** pluralidade cristã; crescimento evangélico; mercado religioso; avanço espírita; intolerância religiosa.

## abstract

*In the middle of the last century, the Brazilian religious scene began to be characterized by a very remarkable Christian plurality and a competitive market among churches, something that came to be consolidated in the last decade through the Neopentecostal explosion. Since then and until the 2010 census, the Catholic decline has come along with an accelerated evangelical expansion. Also, there has been a large increase of irreligious people. In the current decade, we can see more clearly other factors leading to the Pentecostal growth, as well as two new and significant data: a considerable restraint of the growth of irreligious people and a remarkable growth of Spiritism. Besides that, we notice a heightened intolerance against Afro-Brazilian worshipers and some significant opposing manifestations, with an ecumenical character.*

**Keywords:** Christian plurality; evangelical growth; religious market; Spiritist advance; religious intolerance.

**T**al como os demais do Ocidente, o Brasil é um país com histórica e grande predominância cristã, possuindo – em consonância com o restante da América Latina – sua maioria populacional católica. No primeiro recenseamento nacional em que o quesito religião foi considerado, em 1872, praticamente toda a população (99,72%) assim se identificou<sup>1</sup>, apontando algo que perduraria por muito tempo: a conjugação entre a identidade católica e a brasileira.

A religião voltaria a fazer parte do censo demográfico em 1940, já sob a condução do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), criado na década anterior. Naquele primeiro levantamento da série histórica, passadas sete décadas desde o anterior, o catolicismo prosseguia reinando quase que absoluto, com 95,2% da população nacio-

nal, quase sem haver conversão ao protestantismo, então com crescimento vegetativo, cifra total de 2,6% e grande predominância de sua vertente histórica, abarcando: luteranos, anglicanos, presbiterianos, batistas e metodistas. Ainda era modesto o avanço das duas igrejas pentecostais que haviam sido aqui implantadas na primeira década do século: Congregação Cristã do Brasil (1910) e Assembleia de Deus (1911).

Após dois decênios, o quadro se modificou com a expansão pentecostal em face da chegada ao país da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951) e do surgimento em São Paulo das primeiras denominações nacionais desse tipo: Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962), que foram fundadas, respectivamente, pelos pastores Manoel de Melo e David Miranda. Tais igrejas se caracterizavam pela pregação em praças públicas, em tendas e também através do rádio, configu-

---

**ANDRÉ RICARDO DE SOUZA** é professor adjunto do Departamento de Sociologia da UFSCar, membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq e autor de, entre outros, *Os laços entre igreja, governo e economia solidária* (Edufscar).

---

1 Os 0,28% restantes foram designados apenas como "acatólicos".

rando o que ficou conhecido como pentecostalismo de cura divina, em contraposição ao pentecostalismo clássico, formado pelas duas pioneiras do início daquele século. Pelo fato de a Igreja Quadrangular ter se fixado em território paulista, especificamente no município de São João da Boa Vista, tal vertente foi chamada ainda de “onda paulista” (Souza, 1969; Freston, 1993).

Também no contexto de industrialização e de grande urbanização, com seus decorrentes problemas sociais, a umbanda, que surgira na cidade do Rio de Janeiro, dissemina-se e o candomblé, oriundo da Bahia – onde se desenvolvera ao final do século XIX –, começa a dar os primeiros passos no Sudeste, contribuindo assim para a mudança da paisagem religiosa (Fry, 1975; Prandi, 1991). Junto com o espiritismo, trazido ao Brasil já em meados do século anterior e que se propaga lentamente por grandes e médias cidades, vão se formar outros grupos religiosos (Camargo, 1961; Aubrée & Lamplantine, 2009; Pereira, 2013). No recenseamento de 1960, chama a atenção o avanço evangélico, ainda moderado, mas já impulsionado pela propagação pentecostal, de modo a perfazer 4,3% da população nacional.

Doravante, haveria no Brasil uma pluralidade muito notadamente cristã que aos poucos faria crescer a concorrência entre diversas igrejas, ainda mais em face de uma terceira vertente pentecostal. O mercado religioso (Berger, 1984) se tornaria efetivamente uma realidade nacional. O contingente que se declara sem religião em 1960 correspondia a apenas 0,5% e iria crescer enormemente, por muito tempo. Dados estatísticos mais recentes, entretanto, denotam significativas mudanças a serem mais bem compreendidas. Depara-se atualmente também com o acir-

ramento da intolerância religiosa em relação aos adeptos dos cultos afro-brasileiros e algumas tentativas ecumênicas de resposta a isso (Souza, 2018). Este artigo discute tais questões e as principais mudanças no cenário religioso ocorridas na segunda metade do século XX e também nas duas décadas do atual centenário, até o momento.

## **DESENVOLVIMENTO DO MERCADO RELIGIOSO BRASILEIRO**

A partir da década de 1960, a sociologia da religião irá se desenvolver no Brasil, tendo como grande ponto de partida a importante obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1973) e a análise de outros autores, tal como nos outros países latino-americanos, voltada sobremaneira para o “catolicismo em declínio” (Pierucci, 2004, p. 19). De fato, o conjunto de católicos prosseguiu sua constante redução vindo a alcançar no último censo realizado em 2010 a cifra de 64,6%, quando pela primeira vez houve uma redução do número de adeptos do catolicismo: 1,7 milhão a menos. A aceleração de tal declínio demográfico foi apontada no recenseamento de 1991, graças e concomitantemente à intensificação do avanço evangélico<sup>2</sup>, impulsionado pela pentecostal “onda carioca”, iniciada em 1977 com a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) de Edir Macedo e batizada como neopentecostalismo (Freston, 1993; Mariano, 1999).

---

2 Até o censo de 1980, a diminuição católica não havia passado de dois pontos percentuais, mas em 1991 foi de quase quatro pontos, sendo que, no mesmo ano, o avanço evangélico pela primeira vez alcançou e superou os dois pontos percentuais.

O desenvolvimento da vertente neopentecostal, de fato, teve um grande impacto não só no meio evangélico, mas em todo o campo religioso brasileiro e com desdobramento em outros países, dado o forte ativismo proselitista de suas denominações, contribuindo maciçamente para que a proporção nacional de evangélicos em 2010 chegasse a 22,2%. A primeira a surgir depois da Iurd e sendo dissidente dela foi a Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada em Duque de Caxias (RJ) pelo cunhado de Macedo, o pastor Romildo Ribeiro (RR) Soares. Posteriormente surgiram outras, sendo as principais: Renascer em Cristo (1986), formada pelo casal Sônia e Estevam Hernandes, Sara Nossa Terra (1990), por Robson Rodovalho, e Igreja Mundial do Poder de Deus (1998), pelo também ex-iurdiano Valdemiro Santiago. Tais denominações têm em comum a adoção da Teologia da Prosperidade, o grande e controverso empreendedorismo econômico, principalmente nos meios de comunicação social – com ênfase no televisivo – e a forte atuação político-partidária<sup>3</sup>, tendo como protagonista o sobrinho de Edir Macedo e bispo licenciado da Iurd, Marcelo Crivella, atual prefeito do Rio de Janeiro pelo braço político dessa igreja, o Partido Republicano Brasileiro – PRB (Mariano, 1999; Campos, 1997; Oro, Corten & Dozon, 2003; Burity & Campos, 2006).

Em face do acelerado avanço evangélico, a partir da década de 1990, a Igreja Católica diminuiu intensamente a ênfase em sua versão politizada de esquerda, identificada com as

pastorais sociais e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). E fez isso em favor do estímulo e decorrente crescimento do movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), que conjuga feições pentecostais, sobretudo a ênfase nas manifestações do Espírito Santo, com traços católicos tradicionais: culto mariano e reza do terço (Prandi, 1996; Prandi & Souza, 1997; Carranza, 2000). Mas tal empenho, somado ao desenvolvimento das Comunidades de Aliança e Vida<sup>4</sup> e à prática dos chamados padres cantores (Souza, 2005), não foi capaz de frear o avanço evangélico, embora se deva dizer que sem isso o crescimento das igrejas pentecostais provavelmente seria hoje maior (Souza, 2014).

A expansão evangélica – acelerada, como visto, pelo neopentecostalismo – impactou não apenas o catolicismo, mas também as religiões afro-brasileiras, fortemente combatidas por tais igrejas, principalmente a Iurd. Isso fez com que a umbanda, nascida nos morros cariocas no início do século XX, quase desaparecesse desse cenário ao final do centenário. O combate demonizante neopentecostal – sobretudo iurdiano – aos orixás, caboclos e demais entidades espirituais dos cultos afro-brasileiros acabou tendo resultados expressivos na conversão dos adeptos de tais grupos religiosos, diminuindo bastante sua proporção no país (Mariano, 2003; Silva, 2007). Contabilizados pela primeira vez no censo de 1980 com 0,6%, os afro-brasileiros reduziram-se à metade (0,3%) três décadas depois, sendo que a diminuição não foi maior porque o candomblé cresceu em

---

3 Tal intensificação no meio evangélico, vale lembrar, havia sido iniciada pela Assembleia de Deus para a eleição da Assembleia Constituinte em 1986.

---

4 Forma inovadora de organização eclesial desenvolvida no meio carismático católico, com destaque – pelo tamanho e abrangência internacional – para a experiência da Canção Nova (Carranza & Mariz, 2009).

face do grande esvaziamento da umbanda<sup>5</sup>, trazendo para si os adeptos desta.

Até 1970, os seguidores dos cultos de matriz africana eram identificados pelo censo do IBGE como “espíritas”. Foi só a partir da década posterior que se pôde verificar os tamanhos distintos dos contingentes afro-brasileiro e espírita<sup>6</sup>. Em 30 anos, nota-se um crescimento expressivo neste segmento, passando de 1,3% para 2% da população nacional. Seus adeptos têm perfil predominante de classe média, bastante letrada e residente nas grandes e médias cidades, sobretudo do Sul e do Sudeste. Reivindicando identidade tanto religiosa quanto filosófica e científica, o espiritismo padece de um questionamento de parcela de seus seguidores que não o reconhecem como religião, o que de algum modo puxa para baixo sua proporção demográfica. Embora, cabe lembrar, parte dos adeptos da umbanda ainda prefira se dizer espírita, devido a algum desconhecimento ainda da diferença entre as duas religiões, mas principalmente por causa do preconceito socialmente maior em relação a quem se declara umbandista (Arribas, 2010; Lewgoy, 2013).

Tomando ainda como referência o censo de 1980, o segmento religioso que não se identificava como católico, evangélico, espí-

rita ou afro-brasileiro compunha ao todo apenas 1,2%. Trinta anos depois, com o surgimento de outros grupos de culto, tal contingente cresceu para 2,9%. Já em relação aos sem religião, pôde-se aferir seu tamanho já no recenseamento de 1940, então somente 0,2%. Após sete décadas, chegariam a 8%, compondo, portanto, o segmento que mais cresceu, algo que denota o avanço da secularização no Brasil.

Em relação ao censo de 2010, verificou-se que a igreja evangélica que mais cresceu não foi a Iurd ou outra neopentecostal, mas sim uma das duas pioneiras do pentecostalismo no Brasil: Assembleia de Deus, totalizando mais de 12,3 milhões de adeptos. Maior dessa ramificação religiosa, ela se caracteriza pela grande capilaridade nacional – até mesmo no meio rural – e por ser organizada em diferentes ministérios. Outra denominação que teve destaque foi a novata neopentecostal Igreja Mundial do Poder de Deus, que já no seu primeiro registro em recenseamento apresentou-se com 315 mil seguidores. Tal como seu fundador e líder, Valdemiro Santiago, grande parte dos adeptos dessa denominação é composta de ex-*iurdianos*. Chamou a atenção também a grande quantidade de evangélicos não vinculados a nenhuma igreja, compondo nada menos que 21,8% desse segmento. Por fim, observou-se a profusão ainda maior de pequenas e autônomas denominações pentecostais, ressaltando a tendência histórica do protestantismo à subdivisão em diversas igrejas (Mariz & Gracino, 2013).

O retrato demográfico da primeira década do século XXI, em termos de religião no Brasil, mostrou com mais nitidez ainda a grande concorrência entre o catolicismo declinante e o pentecostalismo ascendente. Isso aparece de modo ostensivo na grade

---

5 Pierucci (2004) já havia chamado a atenção para o grande declínio da umbanda, ao lado de catolicismo e luteranismo, outras vertentes religiosas tradicionais no país, e Prandi (2013) destacou o papel do candomblé evitando uma redução ainda maior do contingente afro-brasileiro.

6 No censo de 1980, foram classificados os “espíritas kardecistas” em contraposição aos “espíritas afro-brasileiros”. O espiritismo, junto com o candomblé e o catolicismo, deu origem à umbanda que já foi chamada de “baixo espiritismo”, mas efetivamente se distingue da religião fundada por Allan Kardec na França em 1857 e implantada no Brasil já na década seguinte (Aubrée & Laplantine, 2009; Prandi, 2012).

horária de emissoras de rádio e, sobretudo, televisão católicas e evangélicas com espaço cada vez maior. É transposto de algum modo também para a esfera político-partidária através das bancadas do primeiro e principalmente do segundo segmento religioso no Congresso Nacional, bem como em parlamentos estaduais e municipais (Burity & Machado, 2006). E a concorrência só fez aumentar internamente no campo evangélico entre as denominações neopentecostais e destas com outras grandes, com destaque para a Assembleia de Deus, além das menores e autônomas que pululam nas periferias das grandes cidades. De outro lado, como visto, as religiões afro-brasileiras – puxadas pela umbanda e em face do combate evangélico – declinaram acentuadamente, ao passo que o espiritismo e o conjunto dos indivíduos sem religião cresceram bastante. Tomando esses quatro conjuntos que podem ser comparados no período 1980 a 2010 – católicos, evangélicos, espíritas, afro-brasileiros e sem religião –, o dos que se dizem irreligiosos, vale ressaltar, foi o que mais cresceu, passando de 1,6% a 8% em consonância, como dito, à secularização no país.

## PRINCIPAIS VARIAÇÕES RELIGIOSAS MAIS RECENTES

Assim como nos demais países, o espectro cristão no Brasil é predominantemente entendido ainda como a soma de católicos e evangélicos. Há, porém, igrejas fora deste último segmento que não são protestantes históricas nem pentecostais e têm como marca a pregação “restauracionista” do cristianismo considerado original. São elas: Testemunhas de Jeová, Mórmons

e Adventistas do Sétimo Dia. Na análise do censo de 2000, alguns cientistas sociais da religião colocaram tais igrejas não protestantes ao lado de outras duas tradições religiosas – espiritismo e Legião da Boa Vontade (LBV) – em um conjunto chamado de neocristianismo (Lewgoy, 2006, p. 179; Camurça, 2010; Teixeira, 2010; Souza, 2012). Nesse espectro neocristão, o espiritismo se destaca por dois motivos: 1) ser o terceiro maior segmento religioso do país; 2) o fato de o espiritismo realizar a materialização do princípio cristão da caridade através de consideráveis obras assistenciais (Souza & Simões, 2017). O atendimento religioso com ênfase na gratuidade e as atividades caritativas contribuíram bastante para a legitimação social dessa religião no Brasil (Giumbelli, 1997; Arribas, 2010).

Embora, metodologicamente, não se possa comparar de modo satisfatório os resultados de um censo demográfico com os de uma pesquisa amostral – ainda que reconhecida – algo chamou a atenção no levantamento feito pelo Instituto Datafolha, do jornal *Folha de S. Paulo*, em setembro de 2017<sup>7</sup>. Tomando a referência de 2010, como esperado, foi apontada a redução católica a 52%, em face do avanço evangélico a 32% e também dos sem religião (9%), mas o destaque foi a cifra de espíritas, atingindo 4%. Fazendo-se a necessária ponderação, este último dado parece indicar que tal segmento teria dobrado em apenas sete anos. Dois fato-

---

7 Ocorreu entre os dias 27 e 28 daquele mês com 2.772 pessoas de 194 cidades e margem de erro de 2% para mais e para menos. Disponível em: <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2017/10/1930455-para-votar-19-dos-brasileiros-com-religiao-seguem-indicacao-da-igreja.shtml>. Acesso em: 29 de outubro de 2018.

res contribuem para uma possível explicação desse crescimento espírita: 1) um impulso dado pela ampla comemoração em 2010 do centenário de nascimento de Francisco Cândido Xavier, o popular médium Chico Xavier, abrangendo produções cinematográficas com grande bilheteria nacional; 2) a ênfase espírita, a partir também daquele ano, em estudos bíblicos, sobremaneira os evangelhos, algo que reforçou sua identificação religiosa cristã, situando-o ao lado do catolicismo e do protestantismo<sup>8</sup>. Tal enfoque cristão contribui para que os espíritas assumam mais sua doutrina como religiosa, posicionando-se de modo mais incisivo diante de um dilema histórico desse segmento (Arribas, 2010). Isso, por sua vez, pode ser interpretado como um dos fatores explicativos do crescimento refreado dos sem religião desde 2010, que sempre abrangeu “espíritas camuflados” (Lewgoy, 2013).

Por outro lado, prossegue a redução do contingente afro-brasileiro como um dos componentes do crescimento pentecostal. Ocorre que na presente década se observa um acirramento dos casos de intolerância religiosa, gerando atos de violência da parte de grupos pentecostais contra templos, objetos de culto e também pessoas<sup>9</sup>. Como uma forma de reação ao problema têm havido algumas iniciativas de organizações ecumênicas, dentre

elas o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic) e a Rede Ecumênica da Juventude (Reju). Através da pastora luterana Lusmarina Garcia, o Conic auxiliou, também financeiramente, na reconstrução de um terreiro de candomblé incendiado em 26 de junho de 2014 em Duque de Caxias, iniciando ainda a formação de um fundo destinado a custear ações de solidariedade a membros de outros templos afro-brasileiros depredados. Por seu turno, a Reju empreende campanhas contra a discriminação religiosa, destacando-se uma denominada “Eu visto branco”, que realiza em parceria com outras organizações ecumênicas, sempre na semana de 21 de janeiro, quando é celebrado o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa<sup>10</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil chegou ao último quartel do século XX com um mercado religioso já consolidado em face de grande crescimento evangélico, impulsionado pelo neopentecostalismo, fazendo-se bastante presente nos meios de comunicação massivos e na política partidária. Dada a grande predominância das instituições cristãs, ainda mais se consideradas as espíritas também neste conjunto, verifica-se que a tão propalada diversidade religiosa se restringe, em boa medida, ao pluralismo cristão (Souza, 2012).

---

8 A tradução do *Novo Testamento* direto do grego, feita por um pesquisador espírita de nome Haroldo Dias, que realiza atividades de diálogo inter-religioso com católicos e evangélicos, e a formação de grupos voltados para o estudo bíblico estariam no centro desse processo (Souza, 2017).

9 Um levantamento feito entre 2011 e 2015 apontou 965 registros de intolerância religiosa no Brasil, sendo em média um caso a cada dois dias. Tendo havido 49 registros em 2011 e aumento no número deles a cada ano, chegou-se a 2015 com 313, portanto, um crescimento de nada menos que 639% (Fonseca, 2018; Souza, 2018).

---

10 Lembra a morte por infarto em 2000 da negra sacerdotisa do candomblé Gildásia dos Santos, na cidade de Salvador. Três meses antes, o jornal *Folha Universal*, da lurd, publicou uma matéria de capa bastante ofensiva a ela. Mãe Gilda, como era chamada – cujo terreiro já havia sido antes depredado – teve sua doença cardíaca agravada com a publicação daquela matéria e decorrente repercussão, de modo que veio a sucumbir, tornando-se símbolo nacional da intolerância religiosa.

Como visto, os dados estatísticos sobre religião no Brasil a partir de 2010 apontam os continuados: declínio católico e crescimento evangélico. Indicam também que o contingente dos sem religião – o que mais cresceu nas duas últimas décadas do centenário passado – teve expressivo refreamento, ao passo que o dos espíritas foi o que mais cresceu, provavelmente, pelo revigoramento de sua ênfase religiosa, algo que nos ajuda a entender por que o crescimento pequeno de quem se declara sem religião.

O acirramento da intolerância sofrida pelos adeptos dos cultos afro-brasileiros, da parte de pentecostais radicalizados, e a busca de uma resposta *religiosa* a esse problema por organizações ecumênicas constituem alguns dos traços do cenário religioso contemporâneo. Embora seja algo positivo e importante, do ponto de vista humanitário, não atenua a limitação do pluralismo religioso, caracterizado pela grande variedade e liberdade de culto.

## BIBLIOGRAFIA

- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulinas, 1984.
- BURITY, Joanildo A.; MACHADO, Maria das Dores Campos (orgs.). *Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife, Massangana, 2006.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de (org.). *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CAMURÇA, Marcelo A. "Espiritismo: um 'neocristianismo'?", in *IHU On-line*, n. 349, 2010. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3623&secao=349](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3623&secao=349). Acesso em: 31 de outubro de 2018.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Simpósio Editora/Umesp, 1997.
- CARRANZA, Brenda. *Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências*. Aparecida, Santuário, 2000.
- CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília L. (orgs.). *Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno*. Aparecida, Ideias & Letras, 2009.
- FONSECA, Alexandre Brasil. "Primeiras análises dos dados do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015)", in Luislinda Valois (org.). *Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil*. Brasília, Ministério dos Direitos Humanos, 2018, pp. 22-47.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e políticas no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado em ciências sociais. Campinas, Unicamp, 1993.
- FRY, Peter H.; HOWE, Gary Nigel. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo", in *Debate e Crítica*, v. 6. São Paulo, 1975, pp. 75-94.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1997.

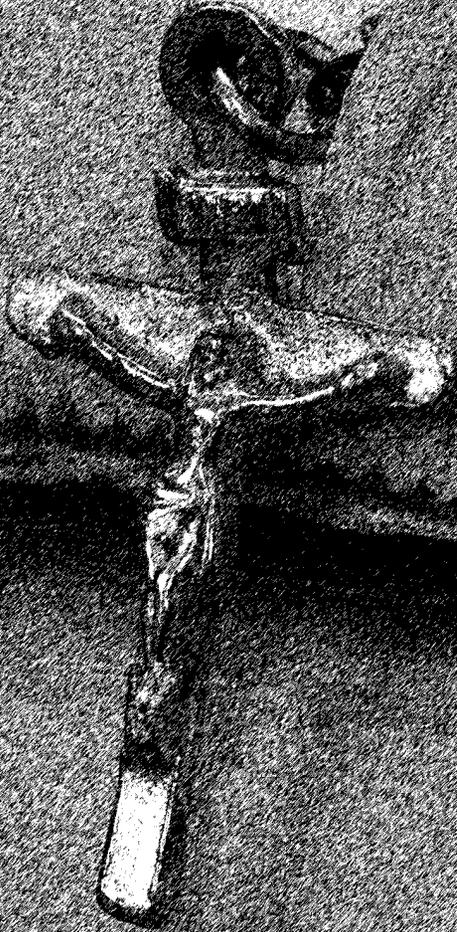
- LEWGOY, Bernardo. "Incluídos e letrados: reflexões sobre a vitalidade do espiritismo kardecista no Brasil atual", in Faustino Teixeira; Renata Menezes (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis, Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. "A contagem do rebanho e a magia dos números: notas sobre o espiritismo no censo de 2010", in Faustino Teixeira; Renata Menezes (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais", in *Debates do NER*, v. 4, n.4, 2003, pp. 21-34.
- MARIZ, Cecília; GRACINO JR., Paulo. "As igrejas pentecostais no censo 2010", in Faustino Teixeira; Renata Menezes (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013.
- ORO, Ari Pedro; CORTEN, André; DOZON, Jean Pierre (orgs.). *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, Paulinas, 2003.
- PEREIRA, João Baptista Borges. *Religiosidade no Brasil*. São Paulo, Edusp, 2013.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Bye bye, Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000", in *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, 2004, pp. 17-28.
- PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Os mortos e os vivos: uma introdução ao espiritismo*. São Paulo, Três Estrelas, 2012.
- \_\_\_\_\_. "As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio", in Faustino Teixeira; Renata Menezes (orgs.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis, Vozes, 2013.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. *A experiência da salvação: pentecostais em São Paulo*. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. "Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo", in *Mana*, v. 13, n. 1, 2007, pp. 207-36.
- SOUZA, André Ricardo de. "O enfrentamento da intolerância religiosa por organizações nacionais ecumênicas". Trabalho apresentando no 42º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Igreja in concert: padres cantores, mídia e marketing*. São Paulo, Anablume/Fapesp, 2005.
- \_\_\_\_\_. "O pluralismo cristão brasileiro", in *Caminhos*, v. 10, n. 1, 2012, pp. 129-41.
- \_\_\_\_\_. "Um balanço do catolicismo carismático", in Emerson Sena; Flávio Munhoz Sofiati (orgs.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo, Ideias & Letras, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Dimensions of Christianity and the Amplification of Ecumenism in Brazil", in *International Journal of Latin American Religions*, v. 1, 2017, pp. 1-14.
- SOUZA, André Ricardo de; SIMÕES, Pedro. "Desafios do trabalho assistencial espírita: dois modelos de atuação", in *Rever*, v. 17, 2017, pp. 123-45.
- TEIXEIRA, Faustino. "A presença dos espíritos no imaginário da sociedade brasileira", in *IHU On-line*, n. 349, 2010. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/36132-a-presenca-dos-espirtos-no-imaginario-da-sociedade-brasileira-entrevista-especial-com-faustino-teixeira>. Acesso em: 31 de outubro de 2018.

Arte sobre foto de Marcos Santos/Oficina Imagens

# Os imaginários religiosos na cultura política argentina

*Juan Cruz Esquivel*

Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro



## resumo

O artigo se propõe a refletir sobre os entrecruzamentos na religião e na política, instalados nos debates conceituais em torno da secularização e da laicidade. Partindo da premissa que supõe considerar a religião como dimensão pública, interessa aqui analisar os imaginários religiosos na cultura política argentina.

Para isso, entrevistou-se meia centena de deputados(as) nacionais, com o objetivo de indagar sobre suas trajetórias, seus âmbitos de formação e socialização, seus percursos na militância e na função política; sobre suas crenças religiosas; e suas percepções e avaliações sobre a presença da religião no espaço público em geral e na educação em particular, o vínculo entre os grupos religiosos e o Estado e a influência das convicções religiosas nas decisões parlamentares.

**Palavras-chave:** política; religião; deputados nacionais; Argentina.

## abstract

*This article intends to reflect on the intersections between religion and politics, located in the conceptual debates around secularization and laicity. Starting from the premise according to which religion is a public dimension, I am interested in analyzing religious imaginaries in Argentine political culture.*

*For that, I interviewed about fifty national congresspeople to inquire into their careers, training, areas of socialization, their journeys as activists and in their political offices; about their religious beliefs; and their views and assessments of the presence of religion in the public space in general and in education specifically, the link between religious groups and the State and the influence of religious assumptions on parliamentary decisions.*

**Keywords:** politics; religion; national congresspeople; Argentina.

“Às vezes se confundem [...],  
por isso te perguntei se religião e  
política não eram a mesma coisa,  
porque na realidade a gente  
trabalha sobre as crenças do outro”  
(WS, deputado nacional).

**P**ensar as cosmovisões daqueles que decidem politicamente em termos do lugar atribuído ao religioso leva, inequivocamente, a nos indagarmos pela trama vincular entre a política e a religião em um espaço social e histórico determinado. Partindo da premissa de que mais do que se constituir em esferas sociais diferenciadas, a religião e a política formam um campo de solapamentos que inclui âmbitos de socialização e circulação comuns, cabe nos perguntarmos pelos dispositivos das culturas políticas hegemônicas que levam a interpelar símbolos, linguagens, instituições e sujeitos religiosos de um modo naturalizado. E, simultaneamente, nos interessarmos pelas biografias e/ou trajetórias dos atores políticos para indagar sobre sua ancoragem em textos confessionais.

As reflexões em torno da religião e sua presença/vitalidade no mundo moderno foram historicamente situadas nas teorias

da secularização (Berger, 1967; Stark & Bainbridge, 1986). Para tais autores, os processos de diferenciação institucional crescente e de maior autonomia dos sujeitos, componentes que distinguiam a modernidade ocidental, supunham um deslocamento da religião de sua outrora função reguladora da vida social. Sobre esses pilares se sustentava o marco analítico da secularização que pressagiava a privatização do religioso e seu retraimento da arena pública.

Agora, as singularidades históricas, jurídicas e culturais que emolduraram as relações entre instituições, grupos e referentes políticos e religiosos dão conta do caráter contingente de tais processos (Parker, 1996; Mallimaci, 2015; De la Torre, 2015; Wright, 2015).

De fato, na América Latina, sua trama social e institucional não respondeu aos

---

**JUAN CRUZ ESQUIVEL** é professor da Universidade de Buenos Aires (UBA), pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (Conicet), Argentina, e autor de, entre outros, *Igreja, Estado e política: estudo comparado no Brasil e na Argentina* (Santuário).

postulados emanados das matrizes conceituais anglo-saxãs e europeias. Não parece pertinente falar simplesmente de uma declinação ou regresso da religião à esfera pública quando em boa parte dos países da região esse espaço foi uma das áreas de atuação privilegiada de grupos e atores religiosos em suas estratégias de construção de identidades e de posicionamento institucional.

Nós nos propomos aqui a repensar as distintas perspectivas teóricas que deem conta das discussões sobre modernidade, secularização e laicidade, a partir dos dados que surgem de um levantamento realizado com deputados(as) federais da Argentina, em torno de suas representações e imaginários relacionados com o religioso.

Entrevistamos meia centena de parlamentares, homens e mulheres, aprofundando sobre suas trajetórias, seus âmbitos de formação e socialização, seus percursos na militância e na função política; sobre suas crenças religiosas; e sobre suas percepções e avaliações em torno da presença da religião no espaço público em geral e na educação em particular, do vínculo entre os grupos religiosos e o Estado e da influência das convicções religiosas nas decisões parlamentares.

Empreender essa estratégia empírica e interpretativa direcionará nosso olhar para a compreensão dos formatos – no plural – que se configuram na trama da relação entre política e religião. E advertirá sobre as tensões que afloram entre uma matriz que integra mais do que cinde o político e o religioso, e a emergência de demandas cidadãs de ampliação de direitos que lutam por uma maior autonomia e diferenciação entre ambas as esferas.

## **O CARÁTER IMANENTE OU CONTINGENTE DO RELIGIOSO NA CULTURA POLÍTICA NA ARGENTINA**

Ir mais fundo nos imaginários religiosos que fazem parte da cultura política contemporânea requer como ponto de partida um enquadramento da rede de vínculos entre política, religião e sociedade ao longo da história argentina.

Nesse caminho analítico, percebe-se a marca de uma matriz dominante que ampliou os espaços de intersecção entre a política e a religião e que homologou a nacionalidade com a cristandade. Trata-se de uma cosmologia transversal, que não distingue clivagens ideológicas, educacionais ou de adscrições confessionais. Predomina uma forma de pensar – e de instrumentalizar – a relação entre atores religiosos, o Estado e o mundo da política em geral aos quais satisfazem setores que se definem como liberais, republicanos e de tradição ou cultura popular; segmentos ilustrados e de menor formação educacional; referências empresariais, sindicais, judiciais e demais integrantes do que se identifica laxamente como classe dirigente.

Desde o alvorecer da independência, o catolicismo, em que pese sua incipiente institucionalidade, foi reconhecido em sua condição de força moral integradora e requerido para unir culturalmente uma nação em formação. A participação de clérigos nos processos emancipatórios e na elaboração da Constituição Nacional de 1853, a consagração do exército à Virgem, a potestade de registrar os nascimentos, os casamentos e os falecimentos denotavam a centralidade religiosa nas engrenagens do poder.

Em que pese o fato de que os ares modernizantes que pairaram na década de 80 do século XIX trouxeram consigo uma sequência de legislações de corte laicizante (lei do registro civil em 1884 e do casamento civil em 1888), os alicerces daquela configuração político-religiosa fundadora permaneceram incólumes. O fato de que o Estado não tenha sancionado a separação formal em torno da Igreja – decisão tomada nos vizinhos Chile, Brasil e Uruguai – não constitui uma circunstância que deva ser subestimada.

Pelo contrário, o poder político se constituiu no resseguro do caráter predominante do catolicismo, proporcionando ao longo da história os meios jurídicos, financeiros, culturais e simbólicos necessários para garantir seu lugar privilegiado. Incontáveis exemplos confirmam o papel preponderante outorgado à Igreja católica: sustentação estatal do culto católico, ainda vigente; requisito de catolicidade para ser presidente e vice-presidente, eliminado recentemente na reforma constitucional de 1994; subsídios aos colégios confessionais; assistência religiosa exclusiva às Forças Armadas e de Segurança; manejo dos fundos oficiais destinados a planos sociais pelos âmbitos de caridade da instituição católica; passaportes diplomáticos e oficiais a arcebispos e bispos; iconografias católicas em organismos estatais, etc.

Já no século XX e com a crise dos ideais positivistas que anunciavam um progresso indefinido, o catolicismo reafirmou sua batalha pela hegemonia ideológica e moral. Reticentes a se concentrar nas tarefas da sacristia e no plano particular das consciências, a cristianização da sociedade e a materialização de uma presença ativa no espaço público se tornaram metas no desenho das políticas eclesiásticas.

A partir de seu fortalecimento institucional na década de 30 do século XX<sup>1</sup>, a Igreja católica utilizou uma série de estratégias para garantir uma presença pública estendida passando, assim, à ofensiva. A ascendência sobre as altas esferas de governo e a forte presença no campo social foram projetadas como duas engrenagens primordiais para disseminar os valores cristãos em todas as ordens da vida social. Complementarmente, a rede de instituições educacionais católicas, que havia crescido exponencialmente a partir da chegada de novas ordens religiosas em fins do século XIX e início do XX, consolidou-se durante esse período, transformando-se em uma estrutura iniludível na hora de organizar o sistema educacional na Argentina. A identidade religiosa se propôs a *catolizar* o Estado e a sociedade, incorporando a seus quadros a gestão de governo e utilizando os recursos do aparato estatal para estender sua ação pastoral a toda a nação.

O retorno da democracia na década de 80 do século passado não modificou o tradicional *modus operandi* da sociedade política em seu vínculo com a condução eclesiástica. A ascendência sobre as altas esferas de governo continuou sendo um eixo central do comportamento da instituição católica. O nível de proximidade ou de confrontação com cada governo esteve marcado pela margem de influência disposta pelos agentes superiores da instituição religiosa sobre áreas que consideravam “naturalmente” de sua incumbência: principalmente a educação, a assistência social e a moral familiar e sexual.

---

1 Entre 1933 e 1939, foram criadas 11 dioceses, tantas como as que haviam, até esse momento, o que está indicando que em seis anos foram fundadas tantas jurisdições eclesiásticas como desde 1570 a 1933.

A história política argentina evidencia a preponderância de uma cultura política<sup>2</sup> que interpela a instituição católica como provedora de legitimidade. Nesse contexto, não só se “naturalizou”, como também auspiciou sua ingerência na esfera pública: promoveu-se sua participação na gestão de políticas públicas e na discussão legislativa. Independentemente da filiação religiosa de seus integrantes, arraigou-se na classe política uma matriz que integra a política e a religião, o público e o privado, as convicções pessoais e as decisões como funcionários públicos.

Agora, os processos de democratização e de pluralização cultural e religiosa foram erodindo, de modo díspar e sinuoso, o caráter imanente dessa matriz político-cultural. Ou, dito em outros termos, tornaram complexas e diversificadas as cosmovisões que fundamentam os posicionamentos daqueles que decidem politicamente, incorporando componentes e elementos que tributam a autonomia entre essas esferas. Isso nos insta a considerar o caráter contingente dos processos e, portanto, a nos aprofundar sobre os contextos sociais que condicionam e alimentam aquelas transformações em culturas políticas que se pluralizam.

## A PRESENÇA DO RELIGIOSO NAS CULTURAS POLÍTICAS DOS(AS) DEPUTADOS(AS) NACIONAIS

O trabalho de pesquisa se propôs a revelar as cosmovisões e representações dos

---

2 Quando falamos de cultura política, fazemos referência ao imaginário e às representações coletivas que se plasmam em um leque de usos e costumes arraigados; neste caso, no *modus operandi* da classe política.

deputados na Argentina, em termos do lugar atribuído ao religioso – às instituições, a seus referentes, ao universo de símbolos e linguagens – no cenário público<sup>3</sup>. Para isso, a estratégia metodológica contemplou a realização de 50 entrevistas em profundidade com deputados nacionais<sup>4</sup>, selecionados a partir de uma amostra representativa, baseada na identidade política, na idade, no sexo e na região de procedência.

As entrevistas se aprofundaram sobre os seguintes tópicos: a) suas biografias pessoais: trajetórias educacionais, espaços de socialização, seus percursos na militância e na função pública; b) suas crenças, pertencimentos e práticas religiosas; c) suas avaliações em torno da influência das convicções religiosas nas decisões parlamentares; d) suas percepções sobre a presença do religioso em diferentes âmbitos: na legislação, no campo simbólico (ícones religiosos em edifícios estatais e espaços públicos), na educação, no plano da bioética e da saúde sexual e reprodutiva, nas políticas sociais, no vínculo com o Estado em geral.

Poder-se-ia pensar, como hipótese de trabalho, que a socialização dos parlamentares ao longo de seus trajetos educacionais e/ou militantes em espaços católicos resulta gravitante para situar a Igreja católica como um ator protagonista na representação do

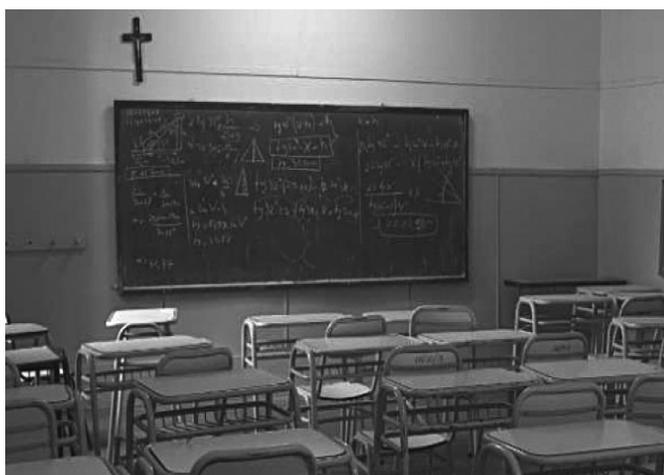
---

3 O estudo se inscreve em uma pesquisa mais ampla, financiada pela Agência Nacional de Promoção Científica e Tecnológica, sobre religião e política na Argentina contemporânea: Projeto de Pesquisa Científica e Tecnológica (PICT) n. 0555/14, “Religião e política na Argentina democrática. Permeabilidades laicas e confessionais na normatividade jurídica, nas políticas públicas e na cultura política” (orientador: Juan Cruz Esquivel/coorientadora: Karina Felitti).

4 A Câmara de Deputados da Argentina conta com 257 membros que são eleitos diretamente pelos cidadãos.



Crucifixo na Corte Suprema de Justiça da Nação



Crucifixo em uma sala de aula de uma escola de gestão estatal



Virgem Maria na Casa Rosada (sede do Poder Executivo da Nação)

mapa do poder e, portanto, para naturalizar sua permeabilidade sobre as decisões estatais. Guido Giorgi (2014) analisou as sociabilidades religiosas dos ministros da Nação e percebeu que, em alguns períodos da história argentina, quadros católicos ocuparam os cargos superiores do Estado.

Nesse caso, para essa camada de legisladores, os fundamentos que moldam os imaginários políticos em torno do religioso deverão ser rastreados por outros caminhos analíticos. As carreiras se circunscrevem a trajetórias típicas do campo da política. Militância partidária, cargos prematuros

na função pública, em âmbitos legislativos locais e provinciais para depois chegar ao Congresso Nacional:

“Comecei a militar aos 17 anos, terminando o ensino médio [...] estava começando o último ano da ditadura (1982-1983). Depois fui estudar em Santa Fé; já formado, na minha cidade, continuei militando e, em 1989, quando Menem ganhou, ganhamos a eleição municipal. O peronismo ganha pela primeira vez em 30 anos. O prefeito me convoca, sim, a um jovem de 24 anos, me dá a Secretaria da Fazenda do Município. Secretário da Fazenda aos 24, conselheiro aos 26, prefeito aos 32, prefeito de novo aos 38, depois candidato a governador, deputado provincial, agora deputado nacional” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Me inicio na política com o advento da democracia, em 1983. Então comecei, nos primeiros dois comícios, sendo fiscal de mesa da União Cívica Radical – UCR –, passei a fazer parte da vida partidária. E bom, claro, em 1983 me filiei à UCR. De 83 em diante, sempre participei das campanhas políticas, fui autoridade partidária em nível local, em nível provincial. Em 1999, ingresso como deputado provincial. Em 2003, fui candidato a governador na minha província. Volto a ser candidato em 2007, como candidato a prefeito da minha cidade; perdemos as eleições por 1.200 votos. Como o prefeito foi destituído 87 dias depois, por quase unanimidade aprovada na Câmara de Deputados, voltou-se a convocar eleições e aí ganhei com 50% dos votos. Desde 2013, sou legislador nacional” (TF, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Minha militância foi partidária. Participei do alvorecer da democracia, em 1984 entrei na faculdade, filiei-me em 1989. Fui marcado pela presidência de Raúl Alfonsín na política, entendi o que era a ideologia da União Cívica Radical e os valores que encerrava. E depois participei ativamente no partido, militância totalmente partidária” (WS, entrevista realizada em 2 de maio de 2017).

Nas trajetórias educacionais dos deputados, é notório o predomínio de uma escolaridade de gestão estatal. Embora em alguns casos se registrem segmentos formativos em instituições religiosas, não se vislumbra sua gravitação na conformação da idiosincrasia política. Respondem a escolhas fundadas na qualidade do estabelecimento educacional, no prestígio institucional ou na existência de outras opções escolares:

“Educação pública, da cidade, em Granadero Baigorria, o primário. Fiz três anos do secundário em uma escola privada laica de Rosário e depois terminei no Normal 2, uma escola pública, o quarto e o quinto ano. Depois passei para a Faculdade de Direito, pública, da Universidade de Rosário” (RA, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Tudo público. Só no primeiro ano do primário fui a um colégio católico porque não me deixavam entrar com cinco anos, então a minha mãe me levou lá. Depois ensino médio, universidade e uma pós-graduação em Direito, na Universidade do Litoral, em Santa Fé” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Em linhas gerais, os parlamentares se reconhecem como pessoas que acreditam

em Deus, passaram pelos ritos clássicos do catolicismo (casamento na Igreja e batismo dos filhos), mas essa adscrição nominal e o pertencimento cultural não se traduzem em um repertório de práticas religiosas. A referência não aponta somente para a presença na cerimônia religiosa por excelência – a missa –, mas também para o leque de atos religiosos menos institucionalizados, como rezar, ler livros religiosos, participar de celebrações de santos, etc. O testemunho seguinte sintetiza a situação dos legisladores a respeito de suas vivências religiosas:

“Me casei na Igreja, meus filhos são batizados, acredito em Deus, sou católico. Mas não sou de ir à Igreja” (RA, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Se não estamos diante de um elenco com fortes convicções religiosas pessoais, produto de ter se socializado em ambientes confessionais ou de se reconhecer como membro ativo de um grupo religioso em particular, reaparece o questionamento em torno da sustentação de uma cosmovisão que, como veremos em breve, atribui às instituições religiosas um lugar destacado no mapa dos atores a serem considerados no momento das decisões estatais. Sem dúvida, a memória acerca do papel preponderante que o catolicismo teve ao longo da história argentina não pode ser desconsiderada. Mas se retomarmos e nos detivermos nas trajetórias políticas dos deputados, encontraremos alguns sinais que nos permitam responder à pergunta de pesquisa formulada.

Em seus itinerários prévios até chegar à Câmara de Deputados, é possível identificar claramente cargos de gestão no nível

local. Nesse plano, no do território, quando foram prefeitos, as ações municipais e religiosas confluíram em diversas áreas da vida social: educação, assistência social, refeitórios comunitários, saúde, formação profissional, etc. Ao implementar políticas de governo, as autoridades municipais apelam para as organizações presentes nos bairros. E é ali onde se complementam com a estrutura católica – de forma crescente, também com a evangélica –, com forte capilaridade e extensão territorial. Não se trata de uma investigação conceitual acerca da confessionalidade ou laicidade do Estado nessa disposição política. Prima o pragmatismo, a necessidade de otimizar e facilitar a “descida” da ação estatal à cidadania. E uma avaliação altamente positiva na articulação das gestões, a estatal e a religiosa, enquanto se visualiza um resultado proveitoso para a sociedade.

“Como prefeito, você está com os problemas das pessoas à flor da pele. O nosso trabalho era muito territorial e muito social. Sobre tudo nos bairros, víamos que também havia muita atividade religiosa; a verdade é que sempre se coordenou e se trabalhou muito. O desafio era ver como nos complementávamos. Trabalhamos em outros refeitórios sociais, me lembro, com o padre Ignacio. Havia um trabalho territorial muito forte e de coordenação nisso; sempre potencializávamos os recursos a partir da gestão pública com o esforço deles, e a verdade, isso sim, tinha um impacto muito positivo no território” (RA, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Vale esclarecer que a lógica instrumental que impera em torno da assistência das

organizações que agem no território não é exclusiva para as religiosas; pelo contrário, é extensiva a todo agrupamento social em geral. Ponderam-se as capacidades práticas para “resolver problemas” e a virtuosidade do círculo quando os esforços se acoplam com os que são impulsionados a partir do Estado.

“Uma das coisas que sempre me preocupam muito a partir da política é não poder fazer uma rede em todas essas organizações sociais que estão dando respostas concretas e boas, das empresariais às sociais. Vejo que um déficit que a política argentina tem é que não pode unificar essa rede de instituições e organizações que estão tendo sucesso. Na minha profissão médica, vejo como as religiões, os evangélicos, contêm muito bem os alcoólatras” (WS, entrevista realizada em 2 de março de 2017).

“Sempre vou ver toda inter-relação e toda ajuda, aporte, contribuição para que a sociedade seja melhor, não me preocupa de onde venham. Se vêm dos muçulmanos, dos judeus, dos cristãos, verdade que não me preocupa, na medida em que isso seja produtivo ou benéfico para a sociedade” (TP, entrevista realizada em 2 de maio de 2017).

Em todo caso, o diferencial das estruturas religiosas com relação a outros coletivos sociais reside, por um lado, na legitimidade social que detenham ao não corporificar um interesse politizado. Um fator de máxima consideração para aqueles que assumem cargos executivos, independentemente de sua filiação política e/ou ideológica. A publicidade dos encontros com líderes religiosos para abordar problemáticas específicas locais ou para visibilizar os espaços de trabalho

conjunto tem a intencionalidade de usufruir esse lucro extrapolítico. Por outro lado, a presença de grupos religiosos na implementação de ações estatais é representada como uma garantia de transparência que também gera benefícios à imagem da gestão municipal. E com uma capacidade e estrutura organizativa mais eficazes inclusive que o próprio Estado.

“Em 1998, eu era prefeito e foi preciso fazer um levantamento para ver pessoas que haviam sofrido com as inundações, por causa das chuvas, para o assunto de moradia. Em vez de ser feito pelo município, juntei a Caritas e os evangélicos e fiz uma comissão. Eu disse a eles: ‘Não queremos que se politize o assunto’. Bem, é certa garantia que a sociedade lhe dá, que não é meu partido político. Sei inclusive que a Caritas começou a fazer moradias” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Sei que as instituições religiosas são muito mais eficientes no gasto social, isto é assim, instituições com uma grande territorialidade que o Estado não tem, e instituições que, por sua vez, têm um nível de voluntariado desinteressado com o qual o Estado não conta” (TF, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

A leitura positiva sobre o trabalho social que os grupos religiosos realizam permeia a visão geral que se constrói sobre as organizações confessionais, configurando um marco normativo de cooperação entre o Estado e a religião. E embora não se trate de uma concepção predeterminada sobre a presença pública de instituições e atores religiosos, seja para cogerir políticas estatais

ou para implementar as iniciativas governamentais no território, naturaliza-se uma trama vincular que se projeta para outros campos de decisão do Estado como, por exemplo, os do Parlamento.

“Se reconhecemos as tarefas levadas adiante pelas religiões, que ajudam na educação, na atividade social, há compromissos muito fortes, a ajuda do Estado me parece boa, me parece bom que tenhamos muitíssimas escolas confessionais de diferentes cultos, não acha? Evangélicos, judeus, católicos, todos eles têm escolas, e isso para o Estado é uma ajuda, se se quiser, e acho bom que o Estado continue mantendo” (BM, entrevista realizada em 31 de maio de 2017).

Em resumo, consolida-se um modelo de laicidade de subsidiariedade (Mallimaci & Esquivel, 2014). Concebe-se um Estado que projeta e toma decisões interpelando as instituições religiosas. Sem dúvida, a matriz católica na gênese e na história da nação resulta inevitável, mas engrenagens do presente criam e recriam os componentes que motorizam uma maneira particular de idealizar e projetar a relação entre política e religião nas esferas estatais.

É pertinente esclarecer que o conceito de subsidiariedade remete ao marco axiológico do catolicismo, concretamente à doutrina social da Igreja<sup>5</sup>. A cosmologia que contorna a subsidiariedade legitima o apoio estatal às entidades intermediárias da sociedade

civil. Apoio que se vê operacionalizado na transferência de recursos econômicos, na participação dessas organizações na execução de políticas públicas e em instâncias institucionais de consulta (Comitês Nacionais de Bioética, Conselhos Sociais Consultivos, etc.) e inclusive na cogestão de determinados espaços estatais.

Não só aqueles que tomam decisões governamentais pensam a política pública a partir da lógica da subsidiariedade, as próprias organizações intermediárias interpelam as estruturas estatais a partir das mesmas coordenadas de sentido e suas estratégias de reprodução institucional dependem em boa medida desses mecanismos de interação.

Porém, um Estado marcado pelos pressupostos da subsidiariedade não remete a uma formação política frágil. A concentração de recursos e o reconhecimento como atribuidor dos mesmos em um cenário de escassa institucionalização nos procedimentos para a distribuição daqueles bens implica que as entidades intermediárias disputem a captação desses recursos públicos para fortalecer sua presença social e institucional (Esquivel, 2016).

Ancorada em uma cultura política de longo fôlego, em um leque de usos e costumes arraigados que moldam o *modus operandi* da classe política, a forma de organizar a política pública preserva em suas instâncias de intermediação as estruturas religiosas presentes no território. Tanto as escolas confessionais como os refeitórios da Caritas, as organizações católicas que constroem moradias e as Pastorais da Saúde de cada diocese que distribuem kits sanitários, recebem financiamento estatal e são parte da engrenagem do Estado para “reduzir” a política pública para a cidadania.

---

5 Sobre esse princípio se assenta toda a jurisprudência que valida a atuação da autoridade mais próxima do espaço político social em que tais ações serão implementadas. A União Europeia incorporou esse princípio no Tratado de Maastricht, em 1992.

Se as experiências de gestão foram gravitantes para consolidar na cultura política uma cosmovisão que, para fins instrumentais, assegura um lugar preponderante aos agentes religiosos e a suas estruturas organizativas como interlocutores da gestão estatal, no plano das ideias, é preciso recuperar alguns aspectos que tributam à tradição e à memória histórica, que funcionam como substratos naturalizados e proporcionam os marcos e as margens estabelecidas de onde se pensa, se age e se estabelecem relações na arena política e pública. É aqui que resulta necessário tornar complexa essa rede vincular entre religião e política e, seguindo Casanova (1994), reforçar que a religião, sem a capacidade estruturante de séculos passados, é reconhecida em seu acervo de valores e sua presença é validada no espaço público.

A Igreja católica é concebida como parte constitutiva da cultura argentina. Nesse sentido, não se colocam objeções nem ao apoio estatal ao culto católico, prescrito constitucionalmente<sup>6</sup>, nem à entronização da simbologia católica em edifícios governamentais (crucifixos, virgens, etc.). Ao contrário, apela-se à tradição, à conformação como nação e à historicidade do ritualismo católico na cenografia pública nacional como argumentos de fundamentação.

Tampouco aparecem impugnações à continuidade na realização dos *Te Deum*<sup>7</sup>, entendida mais como prática oficial das

datas pátrias do que como ato confessional. Em todo caso, o reconhecimento à diversidade religiosa e à convivência democrática se traduz na projeção de um Estado pluriconfessional, no qual, além do financiamento para o catolicismo e da presença de suas iconografias nas repartições públicas, contemple-se também as demais confissões religiosas. Como pano de fundo e independentemente da maior ou menor identificação com a religião em termos pessoais, prima o reconhecimento ao aporte que as religiões realizam para a sustentação do tecido social e a valorização enquanto reservatórios morais da sociedade em seu conjunto.

“As organizações religiosas são organizações importantes na vida das sociedades. Então o Estado deveria se relacionar com todas. Sim, se relacionar, como não? As religiões são expressões sociais e culturais muito importantes” (BL, entrevista realizada em 20 de abril de 2017).

[A respeito da sustentação do culto católico, dos símbolos religiosos em instituições públicas e da realização do *Te Deum*] “Acho que tem a ver com a cultura, com a história, com nosso passado que basicamente vem desse lugar e acredito que faz parte dos usos e costumes institucionais, da cultura institucional. Não, não me provoca nenhum efeito estranho” (BL, entrevista realizada em 20 de abril de 2017).

“Não me parece ruim, dado que é o culto largamente majoritário na Argentina e que inclusive está unido à nossa história, vinculado às nossas raízes como país” (TP, entrevista realizada em 2 de maio de 2017).

---

6 O artigo 2º da Constituição da Argentina estabelece que o governo federal deve manter o culto católico apostólico romano.

7 Essa cerimônia, que rubrica a “consagração sagrada” do poder democrático, é solicitada pelas máximas autoridades políticas em nível nacional, provincial e municipal, apesar de não estar prescrita em nenhuma legislação.

Os argumentos esgrimidos tributam a uma matriz conceitual que justapõe o nacional e o católico enquanto díade fundadora da nossa identidade como nação. Subjaz em tais percepções o enraizamento do religioso na “cultura nacional”. O *Te Deum* e a presença de virgens e crucifixos estatais remetem a esse acervo cultural, ancorados na tradição e equiparados com outros símbolos pátrios. Como tais, se revestem de um *status* de universalidade, acima das crenças religiosas particulares. O cunho religioso do ato oficial e dos mencionados objetos se desvanece, em um contexto cosmológico que solapa mais do que cinde a cultura, a política e a religião. Não obstante, os questionamentos à presença de crucifixos e outras imagens religiosas em tribunais judiciais<sup>8</sup> reafirmam a complexidade dos símbolos quanto aos significantes que condensam (Ranquetat Júnior, 2012). Esses símbolos podem ser identificados com a história, a tradição, a moral e a nação, para alguns; ou com a discriminação, a parcialidade e a desigualdade, para outros.

Na Argentina, desde 1884, quando foi sancionada a Lei 1.420 de Educação Comum, o Estado optou por preservar o horário letivo em seu sistema educacional do ditado por qualquer doutrina religiosa. Embora o século XX tenha sido testemunha de idas e vindas nessa matéria – por volta da década de 40, a educação religiosa era obrigatória nos colégios públicos e no final dos anos 50 suscitou-se um forte debate entre segmentos

religiosos e grupos que reivindicavam a laicidade como modelo para a educação –, nas últimas décadas predominou uma “ordem negociada” entre as partes interessadas. Sinteticamente, o Estado honrou o espírito da Lei 1.420 e, ao mesmo tempo, transferiu consideráveis subsídios para a manutenção dos colégios religiosos, majoritariamente católicos, em todo o país. Garantia uma “laicidade relativa” na educação de gestão pública e, simultaneamente, contemplava a demanda dos atores ligados à educação católica, que apelavam ao direito dos pais de que seus filhos recebessem a educação religiosa e moral de acordo com suas convicções, segundo o estabelecido no artigo 12 do Pacto de San José da Costa Rica.

A descentralização educacional dos anos 90 do século passado transferiu a gestão educacional para as jurisdições provinciais. Esse processo evidenciou uma disparidade de critérios na hora de pensar o modelo da educação. Tal é o caso das províncias de Salta, Catamarca e Tucumán, que contemplam o ensino religioso – na prática, católico – no sistema educacional público<sup>9</sup>. No caso da primeira das províncias mencionadas, suscitaram-se denúncias por discriminação e violação à liberdade de consciência que chegaram até a Corte Suprema de Justiça da Nação<sup>10</sup>.

8 Quando foi ministra da Corte Suprema de Justiça, a juíza Carmen Argibay propôs tirar os crucifixos das salas de audiência. O defensor geral Gabriel Ganón solicitou às autoridades do Poder Judiciário da cidade de San Nicolás, na província de Buenos Aires, a retirada de todas as imagens religiosas (*Página12*, 11/10/2010). Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-154736-2010-10-11.html>.

9 De modo opcional, também nas províncias de Córdoba, La Pampa, San Luis (fora do horário letivo) e Santiago del Estero (sem especificação do horário).

10 Em 12 de dezembro de 2017, a Corte Suprema questionou um inciso da lei de educação provincial de Salta, no qual se prescreve a educação religiosa dentro do horário letivo e dos conteúdos curriculares. Por esse motivo, determinou que nas escolas de gestão pública de Salta não se pode ensinar educação religiosa em horário escolar e como parte do plano de estudos. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1Su51EG-1tBnC4Cfpo6ELtuMZTrVfVhG/view>.

Interpelados os deputados a definir o lugar da religião no sistema educativo, como visão geral, predomina a percepção de que contribui para a formação moral da cidadania. Nesse sentido, a apelação é mais para um ensino humanista em valores do que para a formação confessional. Registra-se a preeminência da Igreja católica neste campo e, ao mesmo tempo, a necessidade de contemplar as “outras” religiões. Esse leque de apreciações se combina com a sustentada convicção em torno da liberdade dos pais para escolher a educação para seus filhos. E, ali, abre-se um interstício para a possibilidade de opção da religião nos colégios públicos. Igualmente, o aporte estatal na manutenção das escolas de gestão religiosa é avaliado como um modo efetivo para garantir diferentes ofertas educacionais.

“Na via dos valores essenciais, da convivência humana, as religiões são a via de poder dar firmeza aos valores humanos. Eu acho que ‘religião’, sim; mas não uma religião. Talvez explicar a eles as diferenças entre as religiões” (RC, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“Nos colégios públicos eu estou de acordo com uma educação religiosa não confessional, e sim geral, digamos, onde existem questões que são comuns às religiões preponderantes no país que têm mais a ver com a cultura ocidental” (PL, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

“O Estado tem que garantir diferentes ofertas educacionais para que, se uma família quiser ter uma educação religiosa, possa tê-la; se quiser uma educação pública e laica, possa

tê-la” (MR, entrevista realizada em 17 de maio de 2017).

À maneira de integração da análise das culturas políticas, nos interessou aprofundar a avaliação dos parlamentares a respeito da relação do Estado com as religiões na atualidade e dos sentidos outorgados à laicidade. Embora surjam argumentos contrapostos na definição do Estado em matéria religiosa, em função da maior ou menor ponderação do artigo constitucional sobre a sustentação do culto católico, deve-se ressaltar que em seus universos de sentido, laicidade e religiosidade não conformam dois polos opostos e excluídos. A cosmovisão política dominante se nutre de múltiplos componentes do acervo democrático. A igualdade, a liberdade e o respeito à diversidade como imperativos categóricos assumem significantes particulares na hora de interpretar, em termos normativos, o vínculo do Estado com o mundo confessional. A singularidade radica na naturalização da confluência de ambas as dimensões, a laicidade e a religiosidade.

A igualdade em matéria religiosa não supõe uma neutralidade estatal, ao estilo da laicidade francesa (Baubérot, 2005 e 2007), e sim um reconhecimento à existência de outros cultos e a necessidade de que o Estado se relacione com todos por igual, sem desconhecer o peso histórico e cultural do catolicismo.

Apela-se à liberdade como invocação discursiva para legitimar aquelas ações do Estado direcionadas a garantir as decisões autônomas dos indivíduos, seja no terreno educacional, no da assistência espiritual em hospitais, ou para justificar a presença de símbolos religiosos em espaços públicos ou inclusive no interior de instituições estatais

(escolas, tribunais, parlamentos, delegacias, etc.). A contribuição financeira do Estado para fins religiosos não é problematizada. Inscreve-se nos dispositivos argumentativos de promoção da liberdade. O aporte estatal para o funcionamento das escolas religiosas seria, a partir desse universo cosmológico, a garantia efetiva para quem desejar ter acesso a essa formação educacional. A presença de agentes religiosos em hospitais públicos e no sistema carcerário é validada, tendo-se em conta a consideração às necessidades de acompanhamento espiritual para essa determinada população. Por sua vez, a permanência de crucifixos e outras imagens religiosas em espaços públicos não resulta controversa; pelo contrário, evidencia a vigência de uma atmosfera de liberdade. Vale pontuar que não são registradas diferenças na apreciação sobre a instalação de símbolos confessionais se estes se localizam em recintos estatais. Sua presença se encontra naturalizada e, como tal, muitas vezes invisibilizada (Giumbelli, 2012). Integram o vade-mécum iconográfico dos edifícios do Estado, transformando-se mais em objetos culturais do que em elementos ante os quais se rende culto.

O respeito à diversidade implica uma valorização crescente da relação do Estado com os cultos católicos. A tendência é a de configurar um formato de pluriconfessionalidade. Se até o presente se convoca o *Te Deum* com a Igreja católica, projeta-se um *Te Deum* com todas as religiões; se até o momento só o catolicismo conta com uma estrutura de agentes para a assistência espiritual em hospitais e centros de detenção, propõem-se instâncias de participação para outros cultos; se atualmente os edifícios governamentais apresentam ícones do catolicismo ou associados ao universo simbólico

cristão, sugerem-se espaços inter-religiosos que contemplem imagens de outras tradições religiosas em ambientes governamentais.

“Eu sou católico, sou cristão, não vejo mal em um crucifixo em dependências públicas. Se sou judeu, gostaria que houvesse uma estrela de Davi. Coloquem-na. Olha, eu sou muçulmano, praticante, quero que tenha uma meia-lua. Coloquem-na no outro lado. Me parece que tem a ver com o diálogo, a abertura, e como em um país todos queremos ser livres, que tenhamos o direito de poder exercer essa liberdade” (MR, entrevista realizada em 17 de maio de 2017).

“Eu diria que temos um Estado laico com reminiscência de uma tradição católica que vem, faz parte, de toda a sociedade. [O vínculo do Estado com as regiões deveria ser de] cooperação, levantar a bandeira da tolerância” (TF, entrevista realizada em 25 de abril de 2017).

Condensa-se aqui um modelo de laicidade de cooperação estatal-religiosa (Milot, 2009), sustentado em um tripé de fundamentos. Em primeiro lugar, o pilar da tradição e do amálgama entre catolicismo e identidade nacional cimentado na história argentina. Em segundo lugar, o reconhecimento da condição majoritária das adscrições à Igreja católica e, simultaneamente, da diversidade existente no campo religioso. Por último, a avaliação positiva da presença e o acionar das instituições e grupos confessionais em múltiplos planos da vida social, com consequentes benefícios para a coesão da sociedade. Este conjunto de convicções permeia e atravessa não só o *modus operandi* daqueles que decidem politicamente,

como também as bases de conformação da própria cultura política.

Se o modelo de laicidade emergente integra a religião como uma de suas dimensões constitutivas, esse processo não está isento de disputas, negociações e esgarçamento de margens, próprios da dinâmica política em uma sociedade democrática. Como conclusão, retomaremos os cenários de tensões, principalmente quando o Parlamento incorpora em sua agenda de discussões demandas de ampliação de direitos que colidem com o acervo de valores e moralidades das hierarquias religiosas e com os dispositivos da cultura política que entronizam a religião como fonte provedora de normas sociais.

## CONCLUSÕES

A premissa epistemológica que supõe considerar a religião como dimensão pública nos habilitou a problematizar uma de suas tantas implicâncias em dita arena: sua presença no terreno da política. A inegável presença de instituições, atores, manifestações, símbolos e discursos religiosos nos mais diversos âmbitos públicos – na política, no arcabouço jurídico, na educação, na assistência social, nas agendas de discussões que envolvem questões morais, nos meios de comunicação e nos edifícios estatais – nos levou a repensar os vínculos entre modernidade e religião, já não como dois polos opostos e irreconciliáveis, e sim como termos de uma coabitação com influências em dupla direção.

A menor gravitação das perspectivas normativas e prescritivas nas ciências sociais da religião alimentou, indubitavelmente, o desafio de analisar as situações concretas a partir de categorias emergen-

tes. Em outras palavras, o interesse passou a se circunscrever já não em elucidar quanto a religião avança ou retrocede, mas em compreender como se materializa e se dissemina sua presença no espaço público. Trata-se de discernir como se configura a modernidade e a secularização em cada Estado-nação, em função de suas particularidades históricas e culturais.

Não nos interessou focalizar aqui as influências que os atores religiosos exerceram em determinadas políticas públicas ou legislações (Alonso, Villarejo & Brage, 2017; Esquivel, 2012), e sim esquadrihar os universos de sentido em matéria religiosa cristalizados na cultura política predominante na Argentina. E, conseqüentemente, desentranhar o formato de laicidade que é projetado a partir dos imaginários políticos. Tal como sustenta Baubérot (2007), a laicidade é um fenômeno que tem múltiplas origens e que se nutre de experiências diversas, as quais terminam por conformar modelos diversos. Esse prisma analítico nos impele a direcionar nosso olhar para casos situacionais e nos aprofundar, para além dos enquadramentos jurídicos, nas culturas políticas hegemônicas que reproduzem e produzem distintas laicidades.

Do levantamento empírico realizado através das entrevistas em profundidade com deputados nacionais, distingue-se a lógica da subsidiariedade como dispositivo de articulação e complementaridade entre as ações estatais e religiosas. Recursos materiais e simbólicos são projetados como intercâmbio dessa intersecção avaliada como virtuosa, naturalizando-se assim a presença pública da religião em geral e de seus agentes em particular.

Estamos diante de uma idiosincrasia política que reporta a uma matriz integral

(Mallimaci, 2015), para a qual o católico, o político e o nacional formam um tripé sedimentado pela história argentina. De fato, o caminho histórico condensou uma cultura política que institui o catolicismo – suas instituições e grupos, sua hierarquia, seus símbolos e suas linguagens – como provedor de legitimidade. Governantes que consultam bispos para designar ministros, legisladores que se fazem de corrente de transmissão das posturas eclesiais em temas de agenda parlamentar, candidatos que procuram sacerdotes como companheiros de fórmula eleitoral, a perdurabilidade do *Te Deum* em nível nacional que se replica no plano provincial e municipal, normativas que outorgam um *status* privilegiado ao catolicismo em relação às demais confissões religiosas, a presença de dirigentes políticos nas missas e atos oficiais da Igreja, a transmissão de cerimônias católicas nos meios de comunicação oficial, virgens entronizadas nos edifícios públicos (poderes Executivo, Legislativo, Judiciário, delegacias, universidades, hospitais, escolas, quartéis, aeroportos, praças, etc.), líderes partidários que se sentem representados por dignitários religiosos, visitas periódicas a lideranças eclesiais para discutir questões de conjuntura política são alguns indicadores de um compilado de práticas que abrange um amplo espectro dos dirigentes políticos argentinos.

O registro da diversidade religiosa não deve ser interpretado como um elemento disruptivo das cosmovisões predominantes. Não há ali indícios para pensar um processo de maior laicização e neutralidade do Estado frente a esse leque confessional variado. Ao contrário, inscreve-se em uma tendência da sua pluriconfessionalização, sob a hegemonia do catolicismo. As ini-

ciativas dos *Te Deum* pátrios com presença de múltiplos atores religiosos, os espaços reservados em dependências públicas para ícones de diversas confissões religiosas e a flexibilização no ingresso de líderes evangélicos em hospitais e cárceres sustentam a recente afirmação.

O lugar designado ao catolicismo no mapa do poder, que se materializa ao reconhecê-lo como um ator de relevância quando se debatem projetos legislativos de sensibilidade eclesial ou quando se desenham e executam políticas públicas em matéria de educação, saúde, assistência social, não é consequência da presença de quadros políticos orgânicos na instituição católica. Em outras palavras, a classe política dirigente contemporânea na Argentina não expressa um pertencimento e sociabilidade ativa no catolicismo. Não são as trajetórias nem as crenças religiosas dos legisladores as dimensões principais a contemplar para compreender os fundamentos da cultura política. Prima um catolicismo nominal, de caráter difuso, sem enquadramentos institucionais do ponto de vista religioso, mas nem por isso menos eficaz.

Em resumo, prevalece uma cultura católica arraigada nos imaginários políticos, que se condensa – e desse modo se atualiza e se reproduz – no momento de pensar a política, nos atores que a compõem e na definição das decisões a tomar. Esse catolicismo cultural, que deixa marcas indelévels na cultura política, nos permite identificar a preeminência da religião na rede do poder, a influência de suas linguagens nos repertórios discursivos políticos e a presença de símbolos nos espaços estatais. Como reforço à dita cosmovisão, adiciona-se uma convicção: o potencial da religião não só para fortalecer o tecido social (e daí, a validação

da cogestão e interação com as diferentes áreas da gestão pública), mas também como fonte de provisão de valores morais para o funcionamento da sociedade.

Atualmente as idiossincrasias políticas não só saciam fontes religiosas. As dinâmicas político-religiosas coexistem com outras lógicas de ação política em um marco de aprofundamento democrático. Basicamente, com a mobilização e o ativismo de diferentes coletivos vinculados a direitos sexuais e reprodutivos que lutam para instalar nas agendas parlamentares e estatais uma série de reivindicações a favor da ampliação de direitos cidadãos. Tal coexistência transita por caminhos de tensões e disputas, mas também de negociações e distensões.

Nas últimas décadas, uma série de normativas aprovadas – na maioria dos casos, com resistência das instituições religiosas preponderantes – refletiu uma maior sintonização dos representantes políticos com a promoção de diferentes direitos civis. Estamos nos referindo à habilitação do casamento entre pessoas do mesmo sexo, às adoções sem restrição de índole sexual dos casais adotantes, às mudanças na identidade sexual, à permissão da ligadura de trompas e da vasectomia como práticas cirúrgicas de contracepção sem necessidade de uma autorização judicial; à ratificação do Protocolo Facultativo da Convenção para a Eliminação de Toda Forma de Discriminação Contra a Mulher – Cedaw (interpretada pelas hierarquias religiosas como um atalho para a legislação do aborto); às leis de saúde reprodutiva e educação sexual nas escolas e à distribuição da “pílula do dia seguinte” nos centros de atenção primária e hospitais públicos de todo o país. Devemos incluir também o projeto de legalização da inter-

rupção voluntária da gravidez que a Câmara de Deputados outorgou meia-sanção (129 a favor, 125 contra, 1 abstenção e 2 ausentes) em 14 de junho de 2018<sup>11</sup>, mas que finalmente acabou não sendo aprovado no Senado em 9 de agosto do mesmo ano (38 votos contra e 31 votos a favor).

Claro que boa parte das legislações sancionadas no campo da saúde, família e educação atravessam distintas encruzilhadas na hora de sua implementação. O hiato existente entre tais normativas e o grau de aplicação das mesmas, responsabilidade em grande medida dos governos provinciais e municipais, dão conta da maior eficácia da influência dos poderes religiosos sobre os poderes executivos locais do que sobre os âmbitos parlamentares nacionais. Os vínculos cotidianos com os funcionários estatais – em diferentes governos e momentos históricos, a designação dos titulares das pastas sanitária, social e da educação requereu o beneplácito eclesiástico ou da crença que teria esse apoio – parecem contrastar com a lógica parlamentar, em alguns casos mais sensível às agendas construídas por organizações ativas de movimentos partidários e da sociedade civil. Esta situação de deslocamento entre normas vigentes e a demora ou a recusa de sua regulamentação ou implementação abre novas linhas de indagação sobre a cultura dominante na gestão da coisa pública, sobre as dessemelhantes eficácias dos poderes reli-

---

11 O projeto de lei contemplava que as gestantes tinham direito de interromper sua gravidez até a 14ª semana, inclusive, sem requerimento quanto ao motivo de sua decisão. Depois desse prazo, poderiam solicitar a interrupção da gravidez somente quando estivesse em risco de vida ou à saúde da mulher, em casos de gravidez produto de estupro e em situações de diagnóstico de inviabilidade fetal extrauterina.

giosos em suas capacidades de influenciar os âmbitos parlamentares e executivos e sobre os limiares de laicização estatal (Baubérot, 2005 e 2007).

Em contextos de intensidade democrática, sob a qual o ativismo de grupos e organizações da sociedade civil marca também presença no âmbito parlamentar, abrem-se questionamentos sobre a continuidade de uma cultura política até aqui dominante, marcada pela permeabilidade do religioso. Os processos não são lineares; as tensões

se resolverão de acordo com as capacidades e estratégias dos atores em disputa em cada conjuntura. O espaço público se projeta como o cenário onde se corporificam os debates e as expressões coletivas. Dessa maneira, estamos obrigados como pesquisadores a não perder os rastros empíricos que nos proveem de insumos para continuar construindo ferramentas teóricas que nos habilitem a interpretar o *continuum* das relações entre religião, Estado e política em nossas mutantes sociedades.

## BIBLIOGRAFIA

- ALONSO, Juan Pedro; VILLAREJO, Agustina; BRAGE, Eugenia. "Debates parlamentarios sobre la muerte digna en Argentina: los derechos de los pacientes terminales en la agenda legislativa (1996-2012)", in *História, Ciência, Saúde Manguinhos*, vol. 4, n. 4. Rio de Janeiro, 2017.
- BAUBÉROT, Jean ; MILOT, Micheline. *Laïcités sans frontières*. Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- BAUBÉROT, Jean. *Les laïcités dans le monde*. Paris, PUF, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Historia de la laicidad francesa*. México, El Colegio Mexiquense, 2005.
- BERGER, Peter. "Further Thoughts on Religion and Modernity", in *Journal Society*, n. 49, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The Desecularization of the world*. Washington DC, Ethics and Public Policy Center, 1999.
- \_\_\_\_\_. *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires, Amorrortu, 1967.
- CASANOVA, José. "Religions, Secularisations, Modernities", in *European Journal of Sociology*, vol. 52, n. 3. Cambridge, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Public Religions in the Modern World*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- DE LA TORRE, Renée. "Relación de la academia latinoamericana con las academias europea y anglosajona", in *Revista Sociedad y Religión*, n. 44, vol. XXV, Dossiê "Sociedad y Religión 30 años. Interrogantes, historia y poder en la producción de conocimiento sobre el fenómeno religioso en América Latina". Buenos Aires, Ceil/Conicet, 2015.

- DURKHEIM, Emile. *La división del trabajo social*. Buenos Aires, Editorial Gorla, 2008.
- EISENSTADT, Shmuel. *Multiple modernities*. Daedalus, Research Library Core, 2000.
- ESQUIVEL, Juan Cruz. "Religious and Politics in Argentina. Religious influence on parliamentary decisions on sexual and reproductive rights", in *Latin American Perspectives*, vol. 43-3. Sage Publications, 2016.
- \_\_\_\_\_. "Tensiones y distensiones político-religiosas en torno a la educación sexual en Argentina", in Aldo Ameigeiras (coord.). *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica*. Buenos Aires, Clacso, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Cultura política y poder eclesiástico: Encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina", in *Archives des sciences sociales des religions*, n. 146. Institut de Sciences Sociales des Religions de Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2009.
- GIORGI, Guido. "Los factores 'extra-políticos' de la carrera política: una aproximación a las sociabilidades de los ministros de la Nación en la Argentina (1854-2011)", in *Revista de Ciencia Política*, vol. 52, n. 2. Buenos Aires, Eudeba, 2014.
- GIUMBELLI, Emerson. "Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos em espaços públicos", in Ari Oro et al. (orgs.). *A religião no espaço público. Atores e objetos*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- MALLIMACI, Fortunato; ESQUIVEL, Juan Cruz. "La contribución de la política y el Estado en la construcción del poder religioso", in *Revista Argentina de Ciencia Política*, n. 17. Buenos Aires, Eudeba, 2014.
- MALLIMACI, Fortunato. *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y estado*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires, Colihue, 2008.
- MILOT, Micheline. *La laicidad*. Madrid, Editorial CCS, 2009.
- PARKER, Cristian. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile, FCE, 1996.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto. "A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação", in Ari Oro et al. (orgs.). *A religião no espaço público. Atores e objetos*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkeley, University of California, 1986.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, 1984.
- WRIGHT, Pablo. "Relación de la academia latinoamericana con las academias europea y anglosajona", in *Revista Sociedad y Religión*, n. 44, vol. XXV, Dossiê "Sociedad y Religión 30 años. Interrogantes, historia y poder en la producción de conocimiento sobre el fenómeno religioso en América Latina". Buenos Aires, Ceil/Conicet, 2015.



# **Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil**

*Reginaldo Prandi  
Renan William dos Santos  
Massimo Bonato*

## resumo

O artigo compara as relações de religiões brasileiras com a esfera política a partir de dois planos distintos: o das concepções políticas dos fiéis e o da atuação eleitoreira das igrejas. São utilizados como fonte principal dados de uma pesquisa nacional de opinião conduzida no ano de 2016 pelo Instituto Datafolha. Procuramos compatibilizar aqui o diagnóstico sociológico de avanço da modernidade religiosa, a partir do qual a religião em seus moldes tradicionais se torna cada vez mais sujeita a bricolagens de fiéis alheios às regulações institucionais, com a constatação do crescente poder de influência eleitoral de igrejas evangélicas em comparação com as demais instituições religiosas.

**Palavras-chave:** religião e política; orientações religiosas; igrejas evangélicas; eleições no Brasil; secularização.

## abstract

*The article compares the relations of Brazilian religions with the political sphere based on two distinct plans: i) the political conceptions of the faithful, and ii) the electoral activities of churches. The main source of data is a national opinion poll conducted in 2016 by Instituto Datafolha. Here we seek to reconcile the sociological diagnosis of the advance of religious modernity, according to which religion in its traditional forms becomes more and more subject to the bricolage done by the faithful outside institutional regulations, with the confirmation of the growing power of the electoral influence of certain evangelical churches when compared with other religious institutions.*

**Keywords:** religion and politics; religious orientation; evangelical churches; elections in Brazil; secularization.

**N**

os contextos sociais modernos, pessoas das mais diferentes origens, com as mais diversas concepções de mundo, são levadas a interagir de variadas formas nas relações sociais no trabalho, na praça pública, no mercado, na arena política, etc. Em cada um desses contextos, múltiplas possibilidades de construção

da identidade são oferecidas ao indivíduo, cada vez mais livre das amarras e pertencças tradicionais, inclusive no campo religioso: “não há bairro da metrópole que se preze se aí não se puder achar, num só giro do olhar, a igreja crente, a loja de umbanda e a academia de aeróbica e musculação” (Prandi, 1996, p. 259). Nesses ambientes culturais modernos, as diversas instituições produtoras de sentido, religiosas ou não, precisam coexistir, ainda que de forma competitiva, disponibilizando “serviços pessoais ao alcance da mão de qualquer um que se sinta interessado, necessitado ou simplesmente curioso” (Pierucci, 1997, p. 113).

Essa autonomia do indivíduo na construção de seu próprio sistema de valores e orientações de conduta constitui um imenso obstáculo às pretensões totalizantes das instituições religiosas tradicionais (Hervieu-Léger, 2015). As diferentes dimensões da crença passam a ser articuladas pessoalmente por fiéis cada vez mais alheios aos controles e imposições doutrinárias das instituições religiosas. A dimensão comunitária, que diz respeito ao círculo social daqueles que se identificam com a mesma denominação, não está mais necessariamente conectada com a dimensão ética, pois nem todos têm a mesma interpretação das mensagens religiosas nem

---

**REGINALDO PRANDI** é Professor Emérito da Universidade de São Paulo e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

**RENAN WILLIAM DOS SANTOS** é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP (com apoio financeiro da Fapesp) e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

**MASSIMO BONATO** é doutor em Sociologia pela USP e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

as aceitam em sua totalidade. Em decorrência disso, perde-se também a coerência da dimensão cultural, pois cada fiel traduz suas concepções em diferentes práticas, representações, costumes alimentares, orientações sexuais, vestuários, etc. Por fim, torna-se frágil a articulação da dimensão emocional, abalada em um sentimento de “nós” que quase não encontra mais fundamento real (Hervieu-Léger, 2015, pp. 66-8).

Para contornar essa busca de autonomia individual, que junto com o pluralismo e o igualitarismo constitui os três pontos fundamentais da descrição sociológica da modernidade religiosa (Santos, 2016), as religiões precisam se valer das mais diversas estratégias que as possibilite assumir um papel relevante nas contínuas construções pessoais de sentido dos fiéis. Quanto mais o sentido religioso se ausenta das práticas rotineiras dos indivíduos, menos importância terão os ensinamentos transmitidos nos cultos, e vice-versa (Ammerman, 2017, p. 202). Mais do que nunca, portanto, as religiões precisam se fazer presentes e persuasivas para que suas doutrinas não sejam simplesmente ignoradas, pois não se pode mais esperar que a comunidade por si mesma exerça sobre o indivíduo uma pressão social que o conforme às normas religiosas tradicionais.

No Brasil, as religiões evangélicas<sup>1</sup> são as que mais têm obtido sucesso nessa empreitada. Elas são as que mais convertem e crescem ininterruptamente, enquanto

outras não param de declinar. Tal sucesso, contudo, também vem ligado a uma fraqueza, inerente à transformação da oferta religiosa em bem de consumo livremente buscado em vez de obrigação tradicionalmente imposta: nada garante que o “cliente” seja fidelizado, no sentido de eleger tal ou qual denominação como ponto exclusivo de seu consumo religioso<sup>2</sup>.

Um paradoxo se apresenta, assim, quando nos deparamos com o contínuo aumento de visibilidade e de participação de evangélicos na esfera política brasileira. Como pode a religião em geral se tornar cada vez mais um acessório simbólico, sujeito às bricolagens individuais e alheio às regulações institucionais, ao mesmo tempo em que as igrejas evangélicas parecem dispor de um crescente controle até mesmo sobre as concepções políticas de seus adeptos? Para resolver esse paradoxo, é preciso analisar, em primeiro lugar, outra questão fundamental: as religiões evangélicas formulam visões de mundo que levariam os fiéis a dotar de um sentido religioso suas escolhas políticas, ou seu trunfo eleitoral, na verdade, estaria ligado a outro fator que não propriamente a mensagem pregada nas igrejas?

Para responder a essas questões, o presente trabalho se vale principalmente de dados coletados pelo Instituto Datafolha em dezembro de 2016, por meio de uma amostra representativa do conjunto da população nacional, na qual foram entrevistados 2.828

---

1 Este artigo utilizará o termo “evangélico” para designar tanto os protestantes históricos ou de missão (dentre outros: luteranos, presbiterianos, metodistas, batistas, anglicanos) quanto as denominações pentecostais e neopentecostais.

---

2 O lema “Deus é fiel”, reiteradamente propalado no círculo neopentecostal, é uma boa ilustração dessa nova forma de consumo religioso: espera-se que Deus cumpra sua parte nos acordos com os frequentadores do culto, acordos esses que se firmam no mais das vezes por meio de dízimos e outras contribuições financeiras (Prandi & Santos, 2015, pp. 370-1).

indivíduos maiores de 16 anos, distribuídos entre 174 municípios<sup>3</sup>.

## A FORÇA DA ORIENTAÇÃO RELIGIOSA EM RELAÇÃO À VIDA COTIDIANA E AOS TEMAS POLÍTICOS

Já é sabido que, na conduta da vida cotidiana, em geral, a orientação religiosa tem um peso maior no segmento dos evangélicos quando comparado aos demais grupos religiosos brasileiros. De fato, conforme mostra a Tabela 1, os evangélicos que declaram seguir totalmente as recomendações religiosas sobre o uso de roupas adequadas somam 56,2% entre os protestantes históricos e 57,6% entre os pentecostais e neopentecostais. Entre os católicos, a porcentagem que declara seguir totalmente os mesmos tipos de orientações diminui para 45,1%. Já sobre recomendações acerca de alimentos que devem ser evitados, entre os evangélicos registram-se porcentagens de 58,6% entre os protestantes históricos e 54,7% entre os pentecostais e neopentecostais. Entre os católicos, esse número cai para menos da metade, atingindo apenas 25%.

Com relação às orientações sobre o consumo de bebidas alcoólicas, entre os evangélicos o número de fiéis que declara segui-las totalmente é o maior dentre os assuntos abordados na pesquisa, chegando a 74,1% entre os protestantes históricos e 79,9% entre os pentecostais e neopentecostais. Entre os católicos, menos da metade, 43,9%, declara seguir

totalmente os ensinamentos religiosos sobre esse assunto. Algo bem parecido se apresenta também quando se trata das recomendações sobre conteúdos impróprios na TV e internet: 63,5% dos protestantes históricos e 69,1% dos pentecostais e neopentecostais afirmam evitá-los. Entre os católicos, a taxa é de 39,5%. Ainda no âmbito do lazer, com relação às festas e datas comemorativas que devem ser evitadas, 39,4% dos católicos declaram seguir totalmente as orientações que recebem em suas igrejas, contra 64,5% dos protestantes históricos e 66,4% dos pentecostais e neopentecostais que afirmam acatar as respectivas restrições religiosas.

Em uma escala<sup>4</sup> que vai de 0 a 5, a orientação religiosa da conduta cotidiana apresenta uma média mais alta entre os evangélicos, respectivamente 1,9 entre os protestantes históricos e 2,1 entre os pentecostais e neopentecostais, ao passo que a média é de 0,6 entre católicos, 0,4 entre espíritas e 0,8 entre os afro-brasileiros. Ou seja, fica claro que o ramo evangélico em geral se destaca no mercado religioso brasileiro como aquele que mais procura impor determinados tipos de conduta aos fiéis em seu cotidiano fora do círculo religioso. Ainda, mesmo não ignorando o fato de que a declaração de aceitação dessas imposições por parte dos devotos não significa necessa-

3 Os autores agradecem ao Instituto Datafolha e ao seu diretor-geral, Mauro Paulino, pela disponibilização dos dados originais que possibilitaram a confecção deste trabalho.

4 Construída a partir das questões referentes à orientação da religião no tocante aos itens uso de roupas consideradas adequadas, consumo de certos alimentos, de bebidas, as práticas de lazer relacionadas à audiência televisiva e frequência a festas e datas comemorativas. Perguntou-se se a religião fazia referência a esses itens em seus ensinamentos e se os mesmos eram seguidos pelo entrevistado. Em caso de dupla afirmação, para cada item, um ponto foi adicionado à escala. O total, assim, pode variar de 0 a 5, valor este último que indica adesão máxima às restrições propostas pela religião.

TABELA 1

## Aderência dos fiéis aos ensinamentos religiosos em temas do cotidiano

Somente para quem responde previamente

	Católicos	Protestantes históricos	Pentecostais e neopentecostais	Espíritas	Afro-brasileiros	Total Brasil
Segue totalmente os ensinamentos ou recomendações sobre o uso de roupas adequadas no dia a dia	45,1	56,2	57,6	(*)	(*)	52,8
Segue totalmente os ensinamentos ou recomendações sobre os tipos de alimentos que devem ser evitados	25	58,6	54,7	(*)	(*)	42,6
Segue totalmente os ensinamentos ou recomendações sobre não consumir bebidas alcoólicas	43,9	74,1	79,9	(*)	(*)	61,7
Segue totalmente os ensinamentos ou recomendações sobre conteúdos impróprios na TV e internet que devem ser evitados	39,5	63,5	69,1	(*)	(*)	54,5
Segue totalmente os ensinamentos ou recomendações sobre festas e datas comemorativas que devem ser evitadas	39,4	64,5	66,4	(*)	(*)	56,1
Número de casos	1.416	208	611	62	45	2.828 (**)

\* O número de casos não é estatisticamente significativo.

\*\* Inclui outras religiões, sem religião e ateus.

Fonte: Pesquisa Datafolha realizada em dezembro de 2016. Dados elaborados pelos autores

riamente sua tradução na prática, o simples fato de os evangélicos se sentirem menos à vontade do que os demais para declarar que não seguem totalmente as orientações de suas igrejas já é, por si só, significativo.

O que ocorre, porém, quando se mede esse peso da orientação religiosa em temas relativos à política? Uma vez que a pregação evangélica tende a ser mais efetiva na regulamentação de práticas do cotidiano

(vestuário, alimentação, entretenimento, etc.), era de se esperar que o mesmo “sucesso” se reproduzisse na regulamentação das concepções e escolhas políticas dos fiéis evangélicos. Uma boa parte da literatura das ciências sociais sobre o assunto parece, inclusive, fundamentar essa expectativa. É o caso, por exemplo, do artigo de Maria das Dores Machado e Joanildo Burity (2014), “A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos”. A partir de entrevistas com lideranças religiosas do segmento evangélico, os autores generalizam que “a participação na esfera da política se tornou fundamental para esse grupo religioso que, embora em expansão, é minoritário e se sente discriminado na sociedade civil e no sistema político brasileiro” (Machado & Burity, 2014, p. 602).

Ricardo Mariano também se volta ao ativismo de grupos evangélicos conservadores e destaca sua “luta para conservar elementos de uma ordem moral e social que creem estar sendo, malignamente, atacados e destruídos por forças seculares” (Mariano, 2016, p. 726). Pouca ênfase é dada, contudo, à discussão sobre “como” e “se” esse ativismo de grupos conservadores está organicamente ligado à massa dos fiéis evangélicos. O mesmo ocorre em um artigo de Christina Vital da Cunha (2014), que discute a relação entre religião e democracia no contexto brasileiro a partir da atuação de frentes parlamentares religiosas. Ela afirma ser possível observar, “entre os integrantes da FPE [Frente Parlamentar Evangélica], o acionamento de argumentos com a finalidade publicamente difundida de salvar ou guardar a moral social” (Vital da Cunha, 2014, p. 122). Mais uma vez, porém, não se discute as semelhanças e as diferenças entre a retórica das

lideranças evangélicas atuantes na esfera política e as opiniões dos fiéis.

Os exemplos poderiam ser multiplicados, mas o ponto aqui já se faz claro. Não se trata de discordar das interpretações propostas pelos autores anteriormente citados – pelo contrário, concordamos com elas no que tange à atuação das lideranças evangélicas. Trata-se, contudo, de chamar a atenção para o fato de que focar o ativismo religioso das *lideranças* ou de grupos específicos politicamente engajados leva muitos analistas a assumir que essas lideranças de fato retratam as concepções e anseios políticos dos fiéis<sup>5</sup>. Os dados aqui analisados, que partem das concepções e expectativas expressas pelos próprios fiéis, indicam o contrário, evidenciando uma grande desconexão entre o sentido que os representantes evangélicos dão à atuação política e a concepção que os fiéis evangélicos têm da mesma. No primeiro caso, a religião é declarada como fonte e respaldo de todos os posicionamentos políticos; no segundo, entre os fiéis, religião e política são consideradas como temas que devem se manter, ao menos em alguma medida, separados.

Conforme mostra a Tabela 2, perguntados se a igreja que frequentam recomenda que se dê preferência a pessoas religiosas nas eleições para cargos públicos, disseram que sim 14,1% dos católicos, 24,6% dos protestantes históricos e 32,6% dos pentecostais e neopentecostais. A fatia pentecostal e neopentecostal representa menos de um terço

---

5 Algumas das discrepâncias significativas entre as concepções dos membros da bancada evangélica e as dos fiéis evangélicos foram apontadas no artigo “Quem tem medo da bancada evangélica?” (Prandi & Santos, 2017).

**TABELA 2**

## Opiniões dos fiéis em temas da política

	Católicos	Protestantes históricos	Pentecostais e neopentecostais	Espíritas	Afro-brasileiros	Total Brasil
A igreja que você frequenta atualmente possui ensinamentos ou recomendações sobre dar preferência a pessoas religiosas nas eleições para cargos públicos	14,1	24,6	32,6	3,2	4,4	19,2
Segue totalmente os ensinamentos ou recomendações sobre dar preferência a pessoas religiosas nas eleições para cargos públicos	32,8	49	54,3	(*)	(*)	44,6
Em época de eleição, não leva em consideração a opinião de líderes da sua igreja que fazem campanha para políticos ligados à igreja	89,7	78,8	75,8	95,1	91,1	85,3
Líderes religiosos não deveriam se candidatar a cargos políticos	67,2	49,8	48,6	77,4	62,2	62,2
Políticos ligados à Igreja Católica são melhores que os demais políticos	11,4	5,8	8,2	1,6	4,4	8,7
Políticos ligados às igrejas evangélicas são melhores que os demais políticos	5,2	13,5	16,5	1,6	9,3	8,2
Políticos ligados a religiões de matriz africana são melhores que os demais políticos	2,9	0,5	1,6	3,3	15,6	2,8
Os valores religiosos devem ter pouca ou nenhuma influência na política	71,4	57,7	64	80,4	77,3	68,7
Número de casos	1.416	208	611	62	45	2.828 (**)

\* O número total de casos não é suficiente.

\*\* Inclui outras religiões, sem religião e ateus.

Fonte: Pesquisa Datafolha realizada em dezembro de 2016. Dados elaborados pelos autores

de seu grupo, o que deve ser ressaltado tendo em vista que a impressão passada em muitas análises é que a quase totalidade desse seguimento postula recomendações políticas recorrentemente em seus cultos. A despeito disso, a comparação com os católicos e até mesmo com os protestantes históricos mostra que esse é um tema mais presente nas pregações dessas instituições do que nas demais. Isso se destaca mais ainda se levarmos em conta que o número de espíritas e adeptos das religiões afro-brasileiras que responderam sim à mesma pergunta não chega sequer a 5%. Ou seja, o tema “política” não é um tema marginal nos cultos do segmento evangélico.

Já quando se trata de medir a aderência a essas recomendações, dentre os fiéis que relataram receber indicações sobre votar em candidatos religiosos, 32,8% dos católicos, 49% dos protestantes históricos e 54,3% dos pentecostais e neopentecostais disseram que as seguem totalmente. Mais uma vez, os pentecostais e neopentecostais se destacam, embora aquela parcela já minoritária (de um terço da amostra) seja ainda mais reduzida se levarmos em conta que aproximadamente apenas a metade dela diz seguir a recomendação em questão. Saindo da recomendação genérica de dar preferência a políticos religiosos e testando a aderência à recomendação de líderes religiosos que fazem campanha para políticos ligados à igreja, o tão alardeado poderio político das lideranças religiosas explicita sua fragilidade: 89,7% dos católicos, 78,8% dos protestantes históricos e 75,8% dos pentecostais e neopentecostais reportam explicitamente não levar em consideração a campanha de seus líderes religiosos para políticos ligados à igreja.

Esse alheamento em relação às indicações eleitorais feitas pelos líderes religiosos se torna um pouco mais matizado quando se trata de apoiar uma candidatura dos próprios líderes em questão: 67,2% dos católicos, 49,8% dos protestantes históricos, 48,6% dos pentecostais e neopentecostais, 77,4% dos espíritas e 62,2% dos adeptos das religiões afro-brasileiras afirmam que líderes religiosos não deveriam se candidatar a cargos políticos. A não ser no segmento evangélico, a maioria dos entrevistados não se mostra à vontade com a candidatura de suas lideranças. O segmento evangélico, por sua vez, mostra-se dividido nesse caso: metade apoiaria e a outra metade rejeitaria a candidatura das próprias lideranças. Essa menor rejeição na comparação com os demais grupos religiosos pode estar ligada ao caráter mais personalista das religiões evangélicas, cujos pastores dependem mais do carisma pessoal em sua legitimação religiosa do que da autoridade do cargo, tal como ocorre nas religiões sacerdotais, como a católica.

De toda forma, em todos os grupos religiosos, é extremamente minoritária a fatia daqueles que acham que os políticos ligados ao próprio segmento religioso são melhores que os demais: 11,4% entre os católicos, 13,5% entre os protestantes históricos, 16,5% entre os pentecostais e neopentecostais, e 15,6% entre os adeptos das religiões afro-brasileiras. Em suma, o conjunto desses dados reproduz o resultado que se encontra em praticamente todo o Ocidente, mesmo em países com grande maioria religiosa: a maior parte da população vê a política e a religião como esferas que devem se manter separadas, e a influência de líderes religiosos em decisões governamentais não é vista com bons olhos (Pickel, 2017, pp. 268-9).

Mesmo quando a questão é despersonalizada, deixando-se de lado os representantes e questionando os fiéis sobre o quanto os valores religiosos devem ter influência na política, a maioria em todos os grupos religiosos reporta que essa influência deveria ser baixa ou inexistente: 89,7% no caso dos católicos, 78,8% entre os protestantes históricos, 75,8% entre os pentecostais e neopentecostais, 95,1% entre os espíritas e 91,1% entre os adeptos das religiões afro-brasileiras. Como sempre, a menor aversão à influência dos valores religiosos na política aparece no segmento evangélico como um todo. Mesmo assim, ao menos três em cada quatro fiéis desse segmento não veem com bons olhos esse tipo de influência. São dados impressionantes, na medida em que dissipam empiricamente a impressão de que os valores religiosos seriam preponderantes nas opiniões políticas da população, sobretudo entre os fiéis de denominações evangélicas.

Esvazia-se assim não só essa impressão, mas também a reivindicação, repetida por muitas lideranças evangélicas que atuam na esfera política, de que representam seus fiéis numa espécie de cruzada moral contra os avanços liberalizantes defendidos por grupos LGBT, feministas, laicistas, etc. Os valores que reinam na esfera política demonstram ter muito mais autonomia em relação aos princípios religiosos do que aqueles que operam em outras esferas da vida social, como a do lazer, por exemplo. Mesmo os fiéis evangélicos, alvos de um proselitismo que enfatiza muito mais do que as demais religiões as questões políticas, reportam em sua maioria opiniões e tomadas de posição autônomas e emancipadas da orientação religiosa, o que vai de encontro à já apontada autonomia individual dos fiéis nas sociedades modernas.

Segundo Talal Asad (2003, p. 201), é uma estratégia secularista das elites intelectuais e políticas das sociedades ocidentais definir a religião de maneira essencialmente incompatível com a vida política, forçando-a a se contentar com sua marginalização na esfera privada. Uma vez que, como se constatou aqui, são os próprios fiéis comuns que, em sua maioria, defendem essa separação, a teoria proposta por Asad e reproduzida por muitos analistas no contexto brasileiro só faria sentido se assumíssemos que as pessoas entrevistadas fazem parte elas mesmas dessa elite, ou que elas foram “contaminadas” por sua ideologia secularista.

O fato é que a própria presença de líderes religiosos na esfera pública discutindo sobre os mais diversos assuntos ou até mesmo tendo de lutar por certos privilégios que há pouco tempo seriam tacitamente aceitos mostra que o lugar da religião no centro de poder das sociedades ocidentais já não é mais algo naturalizado. Em suma, é a progressiva perda de importância social da religião e não o seu fortalecimento que alimenta os debates políticos nos quais os representantes religiosos procuram se engajar como mais uma voz em meio a tantas outras (Pickel, 2017, p. 289), como o “segundo violino” – gostava de dizer Candido Procopio Ferreira de Camargo (Pierucci, 1997, p. 107).

## **A FONTE ORGANIZACIONAL DO PODER POLÍTICO DAS LIDERANÇAS EVANGÉLICAS**

Se descartarmos a ideia de que a orientação religiosa é preponderante nas escolhas e opiniões políticas dos fiéis, de onde vem,

então, a força das lideranças evangélicas para ainda assim eleger diversos candidatos para cargos legislativos e executivos? Se a resposta não está na mensagem, isto é, no convencimento fundamentado nas crenças e valores da religião, ela deve estar, então, na própria instituição religiosa.

Desse ponto de vista, não a religião em si ou a pregação das lideranças religiosas, mas a própria igreja é que se torna central por funcionar como uma espécie de “máquina eleitoral” – na maioria das vezes tão ou mais efetiva que os próprios partidos políticos. Isso também explicaria o destaque quase exclusivo do segmento evangélico no campo político: as religiões afro-brasileiras não têm quase nenhuma centralização institucional (Prandi, 2005), enquanto a Igreja Católica, após a redemocratização do país e sobretudo em razão do prevalecimento de setores neo-conservadores (Mainwaring, 2004), tornou-se avessa ao uso de sua estrutura organizacional para fins político-partidários explícitos. Já nas instituições evangélicas, sobretudo nas do ramo pentecostal e neopentecostal, são raros os impedimentos de ordem prática ou dogmática que atuem no sentido contrário de sua instrumentalização política<sup>6</sup>.

Dentre os elementos que compõem a morfologia dessas máquinas eleitorais, vale destacar, em primeiro lugar, a mão de obra que as igrejas evangélicas podem fornecer à sustentação de uma candidatura. Tal mão de obra consiste em obreiros e voluntários que atuam de forma análoga aos cabos eleitorais nos bairros e arredores das igrejas

de mesma denominação. No maior templo de uma das maiores igrejas neopentecostais do Brasil, cujo líder apoiou explicitamente Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018, pudemos observar, por exemplo, um pastor dizendo durante a pregação que as igrejas estavam proibidas de apresentar candidatos e apoiar partidos, mas que os fiéis sabiam em quem votar. Encerrado o culto, já fora das dependências do templo, voluntários da igreja (os chamados “obreiros”) distribuíram folhetos e santinhos aos que deixavam o lugar<sup>7</sup>.

Esse “recurso humano” também é importante na intermediação entre as lideranças (que se candidatam), os fiéis em geral e, além deles, os habitantes dos entornos das igrejas que não necessariamente compartilham da mesma fé. Os obreiros são capazes de mobilizar tanto o linguajar religioso quanto afinidades extrarreligiosas no convencimento político dos habitantes de suas comunidades. É essa elasticidade que permite à liderança político-religiosa, ou o candidato por ela apoiado, tornar-se amplamente conhecido e transbordar o círculo denominacional, mesmo que nele permaneça ancorado em última instância.

Em segundo lugar, as igrejas evangélicas podem mobilizar, em favor das candidaturas que lhes interessam, uma rede de contatos de divulgação e execução de serviços essenciais

---

6 Exceção digna de nota nesse aspecto é a Congregação Cristã no Brasil, completamente avessa a qualquer tipo de envolvimento ou proselitismo político (Foerster, 2006).

---

7 Fatos muito parecidos com esse estão relatados também em reportagens feitas no Rio de Janeiro. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/mp-eleitoral-notifica-eduardo-lobes-filho-de-crivella-por-suspeita-de-abuso-de-poder-religioso-23066573>, acesso em 14/10/2018; e: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-09/justica-do-rio-quer-combater-abuso-do-poder-religioso-nas-eleicoes>. Acesso em: 14/10/2018.

a qualquer campanha política: “irmãos” que são donos ou que trabalham em gráficas, que são advogados, que possuem carros de som, que trabalham nos cartórios eleitorais, nos Correios, etc. Essa gama de contatos fornece a qualquer candidatura um capital social não contabilizado que permite alcançar círculos muito mais distantes daquele centrado no bairro da própria comunidade religiosa.

Por último, mas não menos importante, com as restrições de doação atualmente impostas aos canais tradicionais do fazer político, as instituições religiosas também podem funcionar como forma de canalização de recursos financeiros para as campanhas eleitorais. Não há ainda sobre elas os controles e fiscalização de doações que amarram as instituições seculares, como partidos, sindicatos e ONGs. Os próprios dizimos, esmolas, ofertas e outras formas de donativos não tributáveis oriundos dos fiéis engrossam, assim, o poderio financeiro mobilizável pelos líderes religiosos. Uma vez direcionados à igreja, esses recursos podem respaldar o funcionamento daquela série de mecanismos citados anteriormente, lubrificando e potencializando o poder das máquinas eleitorais religiosas com expedientes que não poderiam ser mobilizados por outras organizações políticas. Nesse caso, conta-se com um verdadeiro caixa dois de difícil fiscalização.

As igrejas se mostram, portanto, como um celeiro de lideranças político-religiosas que podem dispor de: uma capilaridade sem igual, alcançando desde comunidades carentes até círculos empresariais; um amplo repertório simbólico, que lhes permite se comunicar com variados tipos de demandas políticas – as quais, como vimos, raramente são ligadas a valores religiosos –; e, por fim,

uma via de financiamento livre dos constrangimentos impostos aos canais tradicionais da prática política.

Um dos sinais de que esses mecanismos organizacionais das instituições evangélicas estão sendo usados de forma crescente no apoio a uma série de candidaturas é o fato de que o próprio Estado, via esfera jurídica, está começando a ajustar seu radar para captar e reprimir aquilo que vem sendo tipificado como “abuso de poder religioso” – uma mescla de abuso de poder econômico (devido à captação ilegal de recursos para uma campanha) e abuso de autoridade (por ser exercido por alguém que tem proeminência hierárquica sobre um grupo de pessoas), com o simbolismo e com as crenças religiosas (o atrelamento da orientação política aos desígnios divinos) (TRE-MG, 2016).

No município de Limeira, no estado de São Paulo, por exemplo, um candidato a vereador foi denunciado pelo Ministério Público em 2016 por pedir votos no altar de uma igreja evangélica e por ter contado com os esforços da instituição em sua candidatura, “inclusive mediante propaganda irregular”<sup>8</sup>. O vereador defendeu-se afirmando que nasceu naquela igreja e, naturalmente, a campanha foi feita em seu ambiente, sendo apenas apresentado pelo pastor, que em seguida fez uma oração em favor de sua campanha<sup>9</sup>. A princípio, a denúncia foi rejeitada pelo juiz responsável pelo caso sob a alegação de que “a legislação eleitoral não relaciona especificamente a influência

---

8 Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/piracicaba-regiao/noticia/tre-sp-cassa-mandato-do-vereador-anderson-pereira-por-abuso-de-poder-religioso-em-eleicao-de-limeira.ghtml>. Acesso em: 25/6/2018.

9 Idem.

religiosa como uma daquelas espécies de poder cujo abuso deva ser reprimido”<sup>10</sup>. Em recurso junto ao TRE-SP, no entanto, já em 2018, a denúncia foi aceita e o vereador teve seu mandato cassado.

Em 2015, o TRE-MG já havia cassado o mandato de dois deputados também por abuso de poder religioso<sup>11</sup>. Um dos deputados era sobrinho do pastor Valdemiro Santiago, fundador e principal liderança da Igreja Mundial do Poder de Deus, listado em 2013 pela *Forbes* como uma das pessoas mais ricas do mundo, com um patrimônio estimado em 700 milhões de reais<sup>12</sup>. A denúncia se baseava no fato de que ambos os candidatos distribuíram panfletos e outros materiais de campanha, além de serem apresentados no palco de um showmício custeado e divulgado pela Igreja Mundial. O sobrinho de Valdemiro, Márcio Santiago, defendeu-se afirmando que “não se tratava de um evento político e, sim, de uma celebração religiosa”, portanto ele estaria sofrendo uma discriminação inaceitável em um estado democrático de direito<sup>13</sup>. A desculpa não colou e o TSE manteve a cassação<sup>14</sup>.

---

10 Idem.

11 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/08/27/justica-eleitoral-cassa-dois-deputados-em-mg-por-abuso-de-poder-religioso.htm>. Acesso em: 25/6/2018.

12 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2017/02/1855747-apostolo-valdemiro-santiago-usa-ma-fase-como-chamariz-de-sua-igreja.shtml>. Acesso em: 25/6/2018.

13 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2015/08/27/justica-eleitoral-cassa-dois-deputados-em-mg-por-abuso-de-poder-religioso.htm>. Acesso em: 25/6/2018.

14 Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2018/10/10/deputado-missionario-marcio-santiago-perde-mandato-na-assembleia-de-minas.ghtml>. Acesso em: 8/11/2018.

Vale mencionar ainda um processo semelhante que corre na justiça contra o atual prefeito do Rio de Janeiro, Marcelo Crivella, bispo licenciado da Igreja Universal do Reino de Deus e sobrinho de Edir Macedo – fundador da Igreja Universal que também figura na lista da *Forbes* como uma das pessoas mais ricas do mundo, com patrimônio estimado em 1,1 bilhão de dólares em 2016<sup>15</sup>. A denúncia é referente à campanha para o governo do estado do Rio de Janeiro, em 2014. Relata-se que uma filial da igreja em Duque de Caxias foi usada como comitê eleitoral, tendo uma fiscalização no local encontrado “fichas cadastrais com indicação de páginas de Crivella na internet e centenas de formulários pastorais, alguns já preenchidos por fiéis, com destinação de campo específico para o número do título eleitoral”<sup>16</sup>. Haveria inclusive planos de execução de “propaganda em carros de som, organização de carreatas e divulgação da campanha em feiras do município”, além de 100 mil “santinhos” e vários veículos com adesivos da campanha no estacionamento da igreja<sup>17</sup>. Conforme o parecer do vice-procurador geral eleitoral que acompanha o caso, “esses documentos indicam, de forma clara e precisa, o desvirtuamento de grupos de evangelização para cooptação de eleitores, arregimentação de cabos eleitorais e realização de propaganda eleitoral”<sup>18</sup>.

---

15 Disponível em: <https://exame.abril.com.br/negocios/20-fotos-que-dizem-mais-de-edir-macedo-estreado-na-forbes>. Acesso em: 25/6/2018.

16 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2017/03/20/vice-procurador-eleitoral-acusa-crivella-por-abuso-de-poder-religioso.htm>. Acesso em: 25/6/2018.

17 Idem.

18 Idem.

Outros casos podem ser citados, como o afastamento do deputado pastor João Luiz, pelo TRE-AL, em 2016. O pastor era uma das principais lideranças da Igreja do Evangelho Quadrangular de Alagoas. Tal como nos casos anteriores, mas sem mencionar a tipificação “abuso de poder religioso”, a denúncia descrevia a “transformação do templo em espécie de plataforma e base de campanha”<sup>19</sup>. Nas eleições de 2018, a Justiça Eleitoral do Rio de Janeiro chegou até a montar uma força-tarefa de fiscais que, sem os coletes de identificação, adentraram e percorreram os arredores de “templos e igrejas, de todas as religiões, para fiscalizar, flagrar, coibir e multar o que já é chamado de abuso do poder religioso”<sup>20</sup>. O procurador responsável pelas diligências afirma ainda “não ter dúvidas de que as ações desenvolvidas por igrejas em apoio a candidatos sejam um esquema organizado, não apenas casos isolados”<sup>21</sup>.

Uma vez que a tipificação do abuso de poder religioso ainda não é oficial, não se tem um número exato de casos com o mesmo viés, mas o TSE vem buscando a elaboração de uma cláusula para barrar sobretudo a canalização de recursos financeiros por meio das igrejas para as campanhas eleitorais. Conforme a fala do ministro do STF Gilmar Mendes, à época presidente do TSE: “Depois da proibição

das doações empresariais pelo Supremo Tribunal Federal, hoje quem tem dinheiro? As igrejas. Além do poder de persuasão. O cidadão reúne 100 mil pessoas num lugar e diz: ‘Meu candidato é esse’. Estamos discutindo para cassar isso”<sup>22</sup>.

As lideranças evangélicas mais ativas na esfera política, obviamente, não veem com bons olhos essas pretensões de regulamentação jurídica de suas práticas eleitorais. Questionado sobre o assunto, o icônico deputado Marco Feliciano, pastor da Assembleia de Deus, afirma que se essa caracterização de abuso de poder coubesse aos pastores, deveria também ser estendida a outros profissionais, “um médico sobre seus pacientes, por exemplo”<sup>23</sup>. O raciocínio, no entanto, deixa de lado o fato de que os templos religiosos são caracterizados pela lei eleitoral como “bens públicos de uso do povo”, mesmo caso de cinemas, paradas de ônibus e lojas, por exemplo”<sup>24</sup>.

A controvérsia sobre esse tema, portanto, está apenas começando. Para os propósitos da discussão apresentada neste artigo, contudo, mais do que o surgimento ou não de regulamentações jurídicas ou a coerência dos argumentos apresentados por ambos os lados, o que importa é deixar claro que a reconhecida existência desses mecanismos institucionais religiosos com fins eleitorais é sociologicamente signi-

---

19 Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/07/27/abuso-de-poder-religioso-entra-na-mira-da-justica-eleitoral.htm>. Acesso em: 25/6/2018.

20 Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-09/justica-do-rio-quer-combater-abuso-do-poder-religioso-nas-eleicoes>. Acesso em: 14/10/2018.

21 Idem.

---

22 Disponível em: <https://br.reuters.com/article/topNews/idBRKBN16F2TZ-OBRTPT>. Acesso em: 25/6/2018.

23 Disponível em: [https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/abuso-de-poder-religioso-divide-cortes-eleitorais-e-e-contestado-por-pastores.shtml?utm\\_source=newsletter&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=newsfolha](https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/06/abuso-de-poder-religioso-divide-cortes-eleitorais-e-e-contestado-por-pastores.shtml?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=newsfolha). Acesso em: 25/6/2018.

24 Idem.

ficativa, sejam eles legítimos ou não. O surgimento de novas pesquisas com o intuito de compreender melhor a mecânica dessas máquinas eleitorais religiosas pode ser, assim, um bom caminho para fazer avançar o debate sobre as formas e consequências do envolvimento do setor evangélico na política partidária e sobre as razões de seu relativo sucesso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de declararem uma maior obediência à orientação religiosa sobre temas do cotidiano do que o observado para as demais religiões, como foi visto, grande parte dos fiéis evangélicos não reporta que as recomendações de suas lideranças sejam significativas em suas escolhas políticas. Dessa maneira, destoam, em suas declarações, daquela imagem de rebanho eleitoral facilmente manejável e influenciável pelas pregações proferidas nos cultos.

Isso configura um paradoxo na medida em que o segmento evangélico se faz presente e representa parcela relevante na esfera política brasileira, como atesta o fato de ter reunido em sucessivos pleitos uma das maiores bancadas da Câmara dos Deputados. Quando se leva em consideração o papel que as igrejas evangélicas, como instituições, podem desempenhar, contudo, o quadro muda de figura. O paradoxo tem uma saída possível na medida em que a explicação do poderio político dos evangélicos no Brasil se desloca do plano simbólico das pregações religiosas para o plano organizacional das próprias igrejas. É nas igrejas e a partir delas que se pode fornecer o respaldo necessário à

ascensão política das figuras que se aliam ou que saem das fileiras da denominação em questão.

O uso dessa máquina eleitoral pôde ser constatado, por exemplo, na eleição presidencial de 2018. No âmbito da grande diversidade de ramos e denominações evangélicas, muitas foram as igrejas que não apoiaram candidatos ou partidos específicos. Entre aquelas que o fizeram, porém, o aporte eleitoral não se restringiu, na esteira do que se procurou demonstrar ao longo deste artigo, às recomendações ou mesmo insinuações proferidas nos púlpitos das igrejas. Após um acerto de bastidores<sup>25</sup>, por exemplo, o braço midiático da Igreja Universal, isto é, a Rede Record de televisão, chegou a transmitir uma entrevista exclusiva ao vivo com Bolsonaro (com direito a uma série de dramatizações) no mesmo horário em que acontecia o último e mais importante debate presidencial do primeiro turno na Rede Globo, do qual, evidentemente, Bolsonaro se ausentou.

Na pesquisa de intenção de voto do Datafolha realizada nos dias 3 e 4 de outubro de 2018, o candidato à Presidência da República Jair Bolsonaro recebeu do conjunto total dos eleitores 31% dos votos, contra 37% dados pelo segmento evangélico. Por sua vez, Fernando Haddad obteve 17% no total da amostra e 13% entre os evangélicos<sup>26</sup>. Ambos foram para

---

25 Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/entrevista-de-bolsonaro-na-record-sela-aproximacao-do-candidato-com-a-universal.shtml>. Acesso em: 14/10/2018.

26 Disponível em: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/10/05/bdcfba6168cae4406aee6991eec625IV.pdf>. Acesso em: 14/10/2018.

o segundo turno: Bolsonaro com 46% e Haddad com 29% dos votos válidos (que excluem os votos nulos e os em branco). Já na pesquisa do Datafolha divulgada às vésperas do segundo turno, Bolsonaro aparecia com 69% dos votos válidos no segmento evangélico, enquanto Haddad obtinha 31%<sup>27</sup>. Esses dados apontam que o voto evangélico teve em Bolsonaro, eleito com 55% dos votos do conjunto total da população, seu candidato preferencial.

Ao que tudo indica, portanto, a mensagem religiosa é só um verniz, a última camada de

uma carpintaria política cuja matéria-prima fundamental e determinante é o poder organizacional e financeiro das igrejas evangélicas, que, ao contrário dos aparelhos seculares de organização política, atuam livres de uma série de constrangimentos (como a fiscalização de doações oriundas dos dízimos e ofertas), não pagam impostos sobre os espaços físicos que ocupam (os templos), além de contar com uma mão de obra voluntária e uma rede de contatos e de divulgação que dificilmente estaria disponível mesmo aos partidos políticos de grande porte.

---

27 Disponível em: <http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2018/10/26/3416374d208f7def05d1476d05ede73e.pdf>. Acesso em: 14/10/2018.

## BIBLIOGRAFIA

- AMMERMAN, Nancy T. "Altares modernos da vida cotidiana", in Peter Berger. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, Vozes, 2017.
- ASAD, Talal. *Formations of the secular*. Califórnia, Stanford University Press, 2003.
- BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis, Vozes, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. "Gênese e estrutura do campo religioso", in *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 2011, pp. 27-78.
- BRUCE, Steve. "Secularização em outro lugar é mais complicado do que isso", in *Política & Sociedade*, vol. 16, n. 36. Florianópolis, 2017, pp. 195-211.
- FOERSTER, Norbert Hans Christoph. "Poder e Política na Congregação Cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão", in *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 8, n. 8. Porto Alegre, 2006, pp. 121-38.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis, Vozes, 2015.
- MACHADO, Maria das Dores Campos e BURITY, Joanildo (2014). "A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 57, n. 3, pp. 601-31.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 2004.
- MARIANO, Ricardo. "Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate", in *Civitas*, vol. 16, n. 4. Porto Alegre, 2016, pp. 710-28.
- PICKEL, Gert. "Secularization: an empirically consolidated narrative in the face of an increasing influence of religion on politics", in *Política & Sociedade*, vol. 16, n. 36. Florianópolis, 2017, pp. 259-94.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião", in *Novos Estudos Cebrap*, n. 49. São Paulo, 1997, pp. 99-117.
- PRANDI, Reginaldo. "Religião paga, conversão e serviço", in Antônio Flávio Pierucci; Reginaldo Prandi. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo, Hucitec, 1996, cap. 10, pp. 257-73.
- \_\_\_\_\_. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William. "Mudança religiosa na sociedade secularizada: o Brasil 50 anos após o Concílio Vaticano II", in *Contemporânea*, vol. 5, n. 2, 2015, pp. 351-79.
- \_\_\_\_\_. "Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica", in *Tempo Social*, vol. 29, n. 2, 2017, pp. 187-213.
- SANTOS, Renan William dos. "Steve Bruce, um sociólogo em defesa da teoria da secularização", in *Religião e Sociedade*, vol. 36, n. 1, 2016, pp. 175-7.
- TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo, Unisinos, 2010.

TRE-MG. Ação de Investigação Judicial Eleitoral n. 537003. Relator Paulo César Dias, Relator Designado Maurício Pinto Ferreira. Publicação: *DJEMG - Diário de Justiça Eletrônico-TREMG*, 2016. Disponível em: [http://apps.tre-mg.jus.br/aplicativos/php/divulga\\_plenario/index.php?acao=processo&nomenu=true&protocolo=4203162014&sessao=120&dia=13/08/2015](http://apps.tre-mg.jus.br/aplicativos/php/divulga_plenario/index.php?acao=processo&nomenu=true&protocolo=4203162014&sessao=120&dia=13/08/2015). Acesso em: 25/6/2018.

VITAL DA CUNHA, Christina. "Religião x democracia? Reflexões a partir da análise de duas frentes religiosas no Congresso Nacional", in *Comunicações do ISER*, n. 69, 2014, pp. 119-30.



**Eleições presidenciais na América  
Latina em 2018 e ativismo político  
de evangélicos conservadores**

*Ricardo Mariano  
Dirceu André Gerardi*

## resumo

Outrora interpretado como baluarte da modernidade cultural e econômica, o protestantismo, no início do século XX, formou cismas fundamentalistas e pentecostais que, posteriormente, sobrepuseram as vertentes liberais, difundiram-se pelo mundo e desaguaram na nova direita cristã. Na América Latina, onde já alcançam um quinto da população, grupos evangélicos transformaram o campo religioso, formaram bancadas parlamentares e partidos. Este artigo trata, de forma sumária, do ativismo político evangélico conservador nas eleições presidenciais em 2018 de Costa Rica, Colômbia, Venezuela, México e Brasil. Em defesa da “família” e da “vida”, lutam para conformar o ordenamento jurídico aos valores morais da “maioria cristã”, empreendendo cruzadas contra aborto, políticas igualitárias e anti-homofóbicas, educação sexual e a suposta doutrinação ideológica e de “gênero” nas escolas.

**Palavras-chave:** evangélicos; Brasil; América Latina; eleição presidencial; política.

## abstract

*Once viewed as a bulwark of cultural and economic modernity, Protestantism in the beginning of the 20th century led to fundamentalist and Pentecostal schisms which later overreached liberal strands, spread throughout the world and flowed into the new Christian right. In Latin America, where evangelical groups already account for a fifth of the population, they have transformed the religious field, and formed parliamentary caucuses and parties. This article deals briefly with the conservative evangelical political activism in the 2018 presidential elections in Costa Rica, Colombia, Venezuela, Mexico, and Brazil. In defense of “family” and “life”, they fight to conform the legal system to the moral values of the “Christian majority” by undertaking crusades against abortion, egalitarian and anti-homophobic policies, sexual education and a supposed ideological and “gender” indoctrination in schools.*

**Keywords:** Evangelicals; Brazil; Latin America; presidential election; politics.

**N**

as últimas décadas, grupos evangélicos têm protagonizado cada vez mais o ativismo político cristão conservador na América Latina, em aliança, geralmente, com grupos católicos carismáticos, da Opus Dei, “pró-vida” e “pró-família”.

Em vários países latino-americanos, os evangélicos não só superaram a condição de minoria religiosa marginal como vêm conquistando crescente visibilidade pública, poder religioso, midiático e político<sup>1</sup>. No caso do pentecostalismo, suas autoridades abandonaram o quietismo apolítico vigente até os anos 70 e investiram, sobretudo mas não só no Brasil, no lançamento de candidaturas oficiais, na realização de alianças e barganhas eleitorais, na ocupação e instrumentalização da política

partidária e eleitoral, na formação de bancadas parlamentares e de partidos. Passaram a demandar tratamento estatal privilegiado a suas igrejas e a tentar modelar o ordenamento jurídico às suas convicções bíblicas. Aos poucos, seus repertórios morais e projetos políticos alinhados com a direita cristã começaram a influenciar e delimitar a linguagem e os termos da agenda política e dos debates públicos sobre união civil de pessoas de mesmo sexo, aborto, direitos humanos, família, gênero, educação, laicidade, entre outros temas.

Peter Berger (2001, pp. 11 e 13) frisa que os “movimentos religiosos” que mais

---

**RICARDO MARIANO** é professor do Departamento de Sociologia da USP, pesquisador do CNPq e integrante, junto ao Cebrap, do projeto Temático Religião, Direito e Secularismo: a Reconfiguração do Repertório Cívico no Brasil Contemporâneo, financiado pela Fapesp.

**DIRCEU ANDRÉ GERARDI** é doutor em Ciências Sociais pela PUC-RS e integrante, junto ao Cebrap, do projeto Temático Religião, Direito e Secularismo: a Reconfiguração do Repertório Cívico no Brasil Contemporâneo, financiado pela Fapesp.

---

1 Em 2014, havia 120 milhões (19%) de evangélicos no continente, segundo dados do Pew Research Center (2014). No Brasil, somam cerca de 30%, dos quais 80% são pentecostais.

crecem atualmente – pentecostalismo e islamismo –, em oposição ao que apregoava a teoria da secularização, mantêm “crenças e práticas saturadas de sobrenaturalismo reacionário”, são os “conservadores, ortodoxos ou tradicionalistas”, os que “rejeitaram o *aggiornamento* à modernidade”. Ironia da história: o protestantismo, antes visto como promotor da modernidade cultural, dos valores liberais e do individualismo, derivou em grupos avessos à diversidade, ao pluralismo e aos direitos humanos.

A famosa tese de Weber (2004), em *Ática protestante e o “espírito” do capitalismo*, destaca as afinidades entre protestantismo ascético, vocação profissional, ascese intramundana, secularização e modernidade cultural e econômica. Sua análise das seitas protestantes norte-americanas enfatiza, igualmente, a adesão individual, voluntária e consciente à comunidade religiosa, a seleção e qualificação virtuosa dos conversos, o igualitarismo associativo da organização sectária em contraste com a de tipo igreja, bem como o cultivo da ascese no mundo e a responsabilidade individual pelo estado de graça (Weber, 1982, pp. 347-70).

Por séculos, a historiografia, a sociologia e a propaganda protestante vincularam o protestantismo aos valores da igualdade, liberdade e autonomia individual, à emergência do individualismo e às liberdades de pensamento, opinião e expressão. Tanto que, discorrendo sobre a inserção protestante na América Latina no fim dos anos 60, Emilio Willems (1967) e Christian Lalive D’Epinay (1970) realçaram, novamente, suas afinidades com modernidade, democracia, secularização, capitalismo, progresso, educação cívica e racional e virtudes éticas. Em seus trabalhos, o pentecostalismo não goza do prestí-

gio atribuído outrora ao protestantismo, nem nele se visualiza potencial modernizador. Para D’Epinay (1970, pp. 205 e 227), por exemplo, ele seria conservador, autoritário, alienado, omissivo, apegado ao exercício do poder autocrático oligárquico tipificado na figura do “pastor-patrão”.

Em contraste, David Martin (1990) avalia que o pentecostalismo desempenha, ao menos na América Latina, papel redentor, civilizador e modernizador; Virginia Garrard-Burnett (1993) advoga que a expansão pentecostal constitui reforma social, religiosa e política portadora dos mesmos efeitos modernizantes das seitas do protestantismo ascético anglo-saxão; David Lehmann (1996, p. 17) considera que, embora “fundamentalista”, o pentecostalismo age como “catalisador da modernidade” na região (Mariano, 2011). A percepção desse movimento como passaporte para a América Latina superar seus arcaísmos e subdesenvolvimento parece refletir mais preconceitos etnocêntricos sobre a região, sua população e sua religião dominante do que se basear numa análise empírica sobre as consequências da expansão evangélica em si, que não são poucas e dentre as quais se destacam a transformação do campo religioso e o ativismo político. Cumpre frisar que as relações de qualquer grupo religioso com a “modernidade”, mesmo dos mais conservadores, são complexas e ambíguas. Fato que se observa, igualmente, nas distintas correntes e agremiações islâmicas.

Pentecostalismo e fundamentalismo, a despeito dos antagonismos e diferenças entre si, são, segundo Mark Shibley (1998), “parentes” nos planos teológico e cultural e se formaram em reação ao liberalismo teológico protestante em fins do século XIX.

Desde o início, aferraram-se ao dogma da inerrância das escrituras sagradas, à interpretação literal e a-histórica da *Bíblia*, à crença no pré-milenarismo, ao conservadorismo teológico e político, à rejeição do evangelho social, da secularização e do secularismo. Nos anos 40, o movimento fundamentalista desdobrou-se no cisma *evangelical*, que, hoje, forma o maior segmento religioso dos Estados Unidos, encabeça a direita cristã e constitui uma das maiores bases sociais do Partido Republicano. Na América Latina, o pentecostalismo, vertente cristã que mais cresce no mundo, é seu principal representante.

O fato é que, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, segundo Allan Lichtman (2008), grupos protestantes brancos norte-americanos lideram um conservadorismo avesso às forças pluralistas e cosmopolitas, que encaram como ameaças à identidade nacional, à civilização e aos valores cristãos tradicionais. Há um século, a tradição cristã antipluralista concentra-se na família, na defesa da autoridade masculina e do criacionismo, na contenção da sexualidade, da autonomia e dos direitos das mulheres, na oposição radical às demandas feministas (acusadas de corroer o patriarcado, afeminar os homens e masculinizar as mulheres), ao aborto, à homossexualidade, à educação sexual nas escolas. Esses grupos robusteceram a direita econômica com larga base social, códigos morais absolutos e forte apelo passional. Na luta pelo controle da moral privada e da vida pública, não titubearam em instrumentalizar o governo para desatar cruzadas contra adversários, defender valores cristãos e familiares como fundamento moral da nação e tentar impor padrões morais radicados em suas verdades bíblicas.

Na década de 70, a nova direita cristã emergiu e se reorganizou em grupos como Causa Cristã Americana, Foco na Família, Maioria Moral, Voz Cristã, Coalizão Cristã. Em reação às mudanças culturais, políticas e sociais dos anos 60, empenhou-se em reintroduzir valores cristãos na arena pública, incrementar o uso da mídia, a socialização religiosa de estudantes, a defesa da família contra o feminismo, o combate ao ensino da educação sexual e do darwinismo nas escolas, ao secularismo, ao aborto, à pornografia, à homossexualidade, ao humanismo secular e à dissolução dos costumes e da moral cristã (Kepel, 1991; Armstrong, 2001).

Na América Latina, seus irmãos e expoentes logo ingressaram na política e reforçaram as bases sociais e ideológicas da direita (Pierucci, 1989; Freston, 2008; Wyncarczyk, 2009; Cunha, Lopes & Leite, 2013; Guadalupe, 2017).

## ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS E EVANGÉLICOS NA AMÉRICA LATINA EM 2018

Seis países da América Latina realizaram eleições presidenciais em 2018: Costa Rica, Paraguai, Venezuela, Colômbia, México e Brasil. Apresentaremos relatos breves do ativismo político cristão conservador nesses pleitos, priorizando a eleição brasileira.

Na Costa Rica, cuja religião oficial é a católica, os evangélicos são 25% da população e atuam na política desde os anos 80. Em 2018, o debate sobre o casamento homossexual monopolizou a campanha eleitoral e polarizou a eleição presidencial, após a Corte Interamericana de Direitos Humanos, sediada em San José, em res-

posta à consulta do governo, ordenar ao Estado costarricense garantir aos casais de mesmo sexo os direitos concedidos aos heterossexuais, incluído o direito ao matrimônio<sup>2</sup>.

O responsável pelo acirramento da polarização foi Fabricio Alvarado Munhoz, cantor gospel, apresentador de televisão do “Mundo Cristiano”, líder do Ministério Cristão Metamorfosis, membro da Iglesia Centro Mundial de Adoración e deputado do “bloco pró-vida” na Assembleia Nacional. Candidato à presidência pelo Partido Restauração Nacional (RN), fundado por um pastor, Munhoz disparou de 3% para 25% dos votos, após declarar a intenção de retirar a Costa Rica da Corte Interamericana de Direitos Humanos, na defesa do “matrimônio entre homem e mulher” e “a família como base da sociedade”<sup>3</sup>. Em aliança com a cúpula católica, politizou o repertório moral cristão conservador contra os direitos humanos. Após liderar a votação no primeiro turno, discursou em oposição aos “políticos tradicionais” e à educação sexual nas escolas: “Nunca mais se metam com a família! Nunca mais se metam com nossos filhos”.

O Tribunal Supremo de Eleições efetuou uma centena de denúncias contra o Partido de Restauração Nacional por invocações religiosas na propaganda eleitoral. Em reação à proibição da indução pastoral do voto dos fiéis, dirigentes da Aliança Evangélica

Costarricense acusaram os magistrados de impor “uma mordada à liberdade de expressão, à liberdade de culto e ao princípio de igualdade”<sup>4</sup>.

Munhoz disputou o segundo turno contra Carlos Alvarado Quesada, cientista político, romancista e ex-ministro do Trabalho, do Partido Ação Cidadã, de centro-esquerda. Entre os 13 candidatos, três dos quais evangélicos, Quesada foi o único que se posicionou a favor da união homossexual, além de defender o Estado laico, os direitos humanos e o respeito às diferenças. Superando o conservadorismo cristão, venceu a eleição para presidente da Costa Rica com mais de 60% dos votos.

No Paraguai, o candidato do Partido Colorado, ex-senador Mario Abdo Benítez, empresário do setor asfáltico, presidente do Congresso entre 2015 e 2016 e defensor da ditadura de Alfredo Stroessner, do qual seu pai foi secretário particular, venceu a eleição. Propôs a adoção de políticas econômicas liberais, recebeu apoio do empresariado e adotou posições conservadoras em matéria comportamental. Num país com 96% de cristãos, dos quais 7% de evangélicos, Marito, como é conhecido, posicionou-se contra a legalização do aborto e a união civil de pessoas de mesmo sexo no Paraguai, que, tal como Bolívia, Peru e Venezuela, proíbe a união homossexual e permite o aborto somente em caso de risco de morte materna. Para reduzir a insegurança e o consumo de drogas, propôs o serviço militar obrigatório para filhos de mães solteiras, o que tende a penalizar os mais pobres num

---

2 Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/corte-interamericana-de-direitos-humanos-defende-reconhecimento-de-casamento-gay.ghtml>. Acesso em: 25/5/2018.

3 Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/governista-carlos-alvarado-e-eleito-novo-presidente-da-costa-rica.ghtml>. Acesso em: 25/5/2018.

---

4 Disponível em: <https://www.nacion.com/el-pais/politica/fabricio-alvarado-la-fe-de-la-mano-de-la-politica/GZDFOXAARNFWHAWLWFOVS4GIL4/story>. Acesso em: 25/5/2018.

país com 26,4% da população abaixo da linha da pobreza.

A eleição presidencial na Venezuela, cujo resultado não foi reconhecido por vários países por desrespeitar o “processo democrático, livre, justo e transparente”, foi marcada por denúncias de fraude, abstenções recordes e boicote de parte da oposição. O país dispõe, segundo o Pew Research Center (2014, p. 14), de 17% de evangélicos e 73% católicos. Apesar de entrar em conflito com a hierarquia católica diversas vezes, o governo Chávez, ao mesmo tempo, conseguiu atrair padres católicos e pastores de setores populares (Smilde, 2012). Nos últimos anos, as devastadoras crises política e econômica afastaram os setores cristãos do governo.

Em fevereiro de 2018, Javier Bertucci, empresário e pastor da Igreja do Avivamento Maranatha, citado no escândalo dos papéis do Panamá<sup>5</sup> e condenado à prisão domiciliar por seis meses em 2010 por contrabando, lançou-se candidato à presidência em oposição a Nicolás Maduro. E o fez durante um culto, no qual leu a *Bíblia* e disse que Deus prometera pôr fim às desgraças dos sofredores. Participe de programas religiosos na TV, líder do El Evangelio Cambia e candidato pelo Movimiento Esperanza por el Cambio, Bertucci apresentou-se como pregador e instrumento de Deus capaz de superar a crise política, a ruína econômica, a corrupção e a falência estatais, o militarismo e a violência<sup>6</sup>. Manipulando discurso

teológico da batalha espiritual, asseverou: “Eu represento o bem e a luz, venho para trazer valor cristão ao país. Sou a luz para este momento e, se sou a luz, alguém tem que ser as trevas ou o mal”<sup>7</sup>. Prometeu que, se ganhasse, implantaria cadeias dominicais de rádio e TV para apresentar a *Bíblia* aos venezuelanos, implantar “valores cristãos” e torná-los “cristãos devocionais”<sup>8</sup>. Apregoando a conversão cristã e a eleição de um cristão como panaceia para os problemas do país, recebeu 10,8% dos votos.

Na Colômbia, a campanha de oposição de evangélicos e católicos ao acordo de paz entre governo e Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc) para pôr fim a 52 anos de conflito armado teve impacto decisivo na derrota do plebiscito em 2016. Eles rejeitaram o acordo em protesto contra a aprovação, meses antes, do matrimônio de pessoas de mesmo sexo pela Corte Constitucional da Colômbia e contra a distribuição pelo Ministério da Educação de cartilhas de orientação sexual que pregavam a tolerância às diferenças de gênero. Rejeitaram-no contra o que julgaram fator de desintegração da família, contra o aborto e contra o “ateísmo comunista” das Farc.

Durante a eleição, pesquisa da *Estrategia y Poder* revelou que 64,5% dos eleitores colombianos discordavam da adoção de crianças por casais de mesmo sexo, 57,3% se opunham ao matrimônio gay e

---

5 Disponível em: <http://efectococuyo.com/politica/cinco-claves-sobre-bertucci-pastor-evangelico-y-candidato-a-presidente-acusado-de-contrabando>. Acesso em: 25/5/2018.

6 Disponível em: <https://www.nytimes.com/es/2018/02/26/opinion-barrera-tyszka-venezuela-bertucci-maduro>. Acesso em: 25/5/2018.

---

7 Disponível em: [http://www.el-nacional.com/noticias/politica/soy-luz-las-tinieblas-dice-pastor-que-quiere-destronar-maduro\\_224284](http://www.el-nacional.com/noticias/politica/soy-luz-las-tinieblas-dice-pastor-que-quiere-destronar-maduro_224284). Acesso em: 25/5/2018.

8 Disponível em: <http://www.elcomercio.com/actualidad/pastor-panamapapers-presidencia-candidatura-venezuela.html>. Acesso em: 25/5/2018.

57% rechaçavam o aborto<sup>9</sup>. Nesse contexto, evangélicos, com 13% da população, acusaram o governo de Juan Manuel Santos de “inimigo da família”, de promover cartilhas para estimular a homossexualidade e a “ideologia de gênero” e de pretender instaurar um governo “ateu-comunista e homossexual”<sup>10</sup>.

Os evangélicos têm presença no Legislativo colombiano, mas se dividem em grupos políticos concorrentes<sup>11</sup>. Os principais partidos evangélicos, Mira e Justa Libres, ultraconservadores, apoiaram a campanha de Iván Duque, direitista e uribista do Centro Democrático. Com 2% das intenções de voto, a senadora evangélica Viviane Morales, proponente do plebiscito contra a adoção de crianças por casais homossexuais, assinado por dois milhões de pessoas, abandonou a própria candidatura para apoiar Duque, que venceu a eleição com 54% dos votos.

No México, Andrés Manuel López Obrador, líder do Movimiento Regeneración Nacional (Morena), de esquerda, aliou-se ao evangélico Encontro Social, de direita. A agremiação se apresenta como “partido da família”, atua na Frente Nacional pela Família na Câmara Federal e, em 2016, juntou-se aos partidos Acción Nacional e Verde para impedir a inserção na Consti-

tuição do casamento homossexual, proposta por Enrique Peña Nieto (PRI). Ligados tradicionalmente ao PRI, os evangélicos, que somam 9% dos mexicanos, ampliaram alianças e veículos de atuação política.

Para atrair o eleitorado cristão conservador, já que, nas pesquisas, acolhia maior apoio entre quem não frequentava cultos e se identificava com a esquerda<sup>12</sup>, o ex-prefeito da Cidade do México evitou se posicionar sobre aborto e casamento entre pessoas do mesmo sexo e propôs uma constituição moral ao país. Adotou agenda conciliadora, pragmática e populista, aproveitou a brecha aberta pela ruptura entre PRI e PAN, apresentou-se como candidato antissistema ao mesmo tempo em que ampliou ao máximo as alianças e prometeu acabar com a corrupção, a impunidade e a insegurança pública. Elegeu-se com 54,8% dos votos.

## ELEIÇÃO PRESIDENCIAL NO BRASIL: DIREITA CRISTÃ EVANGÉLICA E EXTREMA-DIREITA

Em 2018, findou a disputa petistas *versus* tucanos que estruturou as eleições presidenciais por duas décadas. Contribuíram para tal desfecho a conjuntura de crise econômica, a alta do desemprego, da pobreza e da desigualdade, a escalada de facções criminosas e homicídios, a Operação Lava Jato, o *impeachment*, a impopularidade do governo Temer (denunciado por corrupção

9 Disponível em: [https://elpais.com/internacional/2018/01/19/colombia/1516321616\\_545958.html](https://elpais.com/internacional/2018/01/19/colombia/1516321616_545958.html). Acesso em: 20/5/2018.

10 Disponível em: <https://es.panampost.com/angelo-florez/2017/08/29/evangelicos-en-colombia-se-lanzan-cruzada-electoral-por-la-presidencia/?cn-reloaded=1>. Acesso em: 20/6/2018.

11 Disponível em: <https://razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/10698-los-evang%C3%A9licos-y-las-elecciones-del-2018.html>. Acesso em: 20/5/2018.

12 Disponível em: [https://elpais.com/internacional/2018/04/19/mexico/1524149466\\_563273.html?rel=mas](https://elpais.com/internacional/2018/04/19/mexico/1524149466_563273.html?rel=mas). Acesso em: 15/5/2018.

e organização criminosas), o revigoramento da extrema-direita, o descrédito nas instituições políticas, a prisão de Lula e a difusão maciça de *fake news*, boatos e teorias conspiratórias nas redes sociais. Cada qual colaborou para acirrar a polarização política, recrudescer o antipetismo, ressuscitar velhos ranços e temores anticomunistas, produzir pânicos morais, radicalizar o repúdio à classe política e aos partidos tradicionais, desidratar as candidaturas de centro e centro-direita, tornar a disputa presidencial uma espécie de plebiscito sobre o PT e suas lideranças e ampliar espaços para a extrema-direita arregimentar grande parte dos votos antipetistas, anticorrupção e antissistema político.

A condenação de Lula em duas instâncias judiciais por corrupção passiva e lavagem de dinheiro no caso do triplex e sua prisão em abril retiraram-no do páreo. E favoreceram Bolsonaro, que passou a liderar as pesquisas. Em reação, o PT investiu na estratégia de vitimização do ex-presidente e recorreu à via judicial para garantir-lhe a participação no pleito. Baseado na Lei da Ficha Limpa, o TSE proibiu-a em 1º de setembro. Dez dias depois, menos de um mês do primeiro turno, Fernando Haddad, advogado e cientista político, teve a candidatura lançada.

Com o avanço eleitoral do petista e de Bolsonaro, já em meados de setembro<sup>13</sup>, igrejas evangélicas tornaram-se bastiões antipetistas e pastores ocuparam as redes sociais para demonizar os governos petis-

13 Disponível em: <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2018/Setembro/tse-indefere-pedido-de-registro-de-candidatura-de-lula-a-presidencia-da-republica>. Acesso em: 5/11/2018.

tas, o PT e seu candidato. Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, apontou seu “canhão digital” contra o petista. Acusou-o de ser “autor do *kit gay*”, “essa cartilha do inferno para destruir nossas crianças”, e ao PT “de ser a favor de erotizar crianças em escolas”<sup>14</sup>.

No segundo turno, o Datafolha apontou que 70% dos votos válidos dos evangélicos iriam para Bolsonaro e somente 30% para o petista. Tal diferença, que permaneceu na casa dos 40 pontos percentuais, muito superior à de 7 pontos entre os católicos, decerto foi um dos principais fatores da vitória do candidato do PSL.

Líderes evangélicos apoiaram Bolsonaro, acima de tudo, por considerá-lo representante legítimo de seus valores e capaz de derrotar o inimigo petista e os perigos que lhe atribuíam: implantar o comunismo, perseguir os cristãos, abolir o direito dos pais de educar os filhos, reorientar a sexualidade das crianças, destruir a família. Robson Rodvalho, da Sara Nossa Terra, sumariza: Bolsonaro é o “único que empunhou a bandeira da vida, da família, da igreja, da livre economia, da escola sem partido e contra a ideologia de gênero”<sup>15</sup>. Malafaia repisa: é “o único que defende diretamente a ideologia da direita”<sup>16</sup>, “é a favor dos valores de família, é contra essa bandidagem de erotizar criança em

14 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RqIK5bHproU> e <https://www.youtube.com/watch?v=QskGBZmNGxQ&t=31s>. Acesso em: 4/11/2018

15 Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,bolsonaro-recebe-apoio-de-lideres-evangelicos,70002527014>. Acesso em: 5/11/2018.

16 O *Globo*, 18/3/2018. “Influenciador nas redes sociais, Silas Malafaia vai apoiar Bolsonaro com uso de canhão digital”.

escola, que toda a esquerda quer”<sup>17</sup>. Pastor Rina, da Bola de Neve, exalta: “É a primeira vez em todos esses anos que a gente tem um candidato de direita de verdade”, “pró-família”, “pró-Deus”, “pró-valores”, “pelos nossos princípios”, “favorável à igreja de Jesus”<sup>18</sup>.

O maciço apoio pastoral a Bolsonaro recrudescer o antipetismo evangélico. Contudo, tamanha clivagem político-ideológica não se deveu apenas a isso. Foi gestada por anos. A demonização evangélica do PT principiou na eleição presidencial de 1989 (Mariano & Pierucci, 1992), mas esmaeceu nos governos Lula. Reativou-se após o lançamento dos programas de combate à homofobia e do PLC 122/2006, que visava a criminalizá-la, e do PNDH-3, que propunha a descriminalização do aborto. As propostas impactaram a eleição de 2010, recheando os debates de temas morais (aborto e homofobia) e resultando na difusão de boatos persecutórios e antipetistas nas igrejas. Mas eles não impediram Dilma de angariar apoios de Edir Macedo, Marcelo Crivella, Manuel Ferreira, Marco Feliciano, Robson Rodovalho, Magno Malta, entre outros, obtidos sob a pressão de se comprometer a assegurar a legislação sobre o aborto e a liberdade evangélica de pregar contra a homossexualidade em caso de aprovação do projeto de criminalização da homofobia.

As boas relações, porém, desandaram já no primeiro ano do governo Dilma, acusado por Bolsonaro, evangélicos e católicos de promover o “*kit gay*”, tido como esquerdista,

diabólico, “apologia ao homossexualismo e à promiscuidade”, visando a homossexualizar crianças e destruir as famílias. Diante da ameaça das bancadas cristãs de obstruir votações no plenário e convocar Palocci para explicar a evolução de seu patrimônio, Dilma vetou a distribuição, pelo Ministério da Educação, do *Caderno Escola sem Homofobia* aos alunos dos ensinos fundamental e médio<sup>19</sup>. A partir de 2013, com a posse de Marco Feliciano (PSC/SP) na presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias, os confrontos entre deputados do PT e do PSOL e expoentes da bancada evangélica se intensificaram. E não recuaram. Em 2014, confrontaram-se nos debates sobre o Plano Nacional da Educação sobre a inclusão da promoção da igualdade de gênero e de orientação sexual, vetada pela bancada cristã. A partir daí, deputados evangélicos irromperam a propor projetos de lei para implantar o programa Escola sem Partido contra a suposta doutrinação marxista e comunista e de “ideologia de gênero” nas escolas. O antipetismo radicalizou-se ainda mais de 2015 em diante, quando o assembleiano Eduardo Cunha (PMDB/RJ) tornou-se presidente da Câmara Federal e, em seguida, comandou a abertura do processo de *impeachment*. Em nome de Deus e da família, a bancada evangélica selou de vez o antipetismo des-

---

17 Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45829796>. Acesso em: 8/11/2018.

18 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ngcOz7-kr4U&t=728s>. Acesso em: 8/11/2018.

---

19 Observação: o *Caderno Escola sem Homofobia* foi organizado pelo projeto Escola sem Homofobia, que integrava o programa Brasil sem Homofobia. Esse material didático visava a combater a “discriminação por orientação sexual” e “desconstruir conceitos equivocados a respeito de identidade de gênero e orientação sexual”. Foi elaborado sob a supervisão da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), da Global Alliance for LGBT Education (Gale) e da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (ABGLT).

tacando-se como a que mais votou a favor do *impeachment* (89%).

O capital político de Lula entre nordestinos, mulheres e estratos mais pobres e menos escolarizados levou o ex-prefeito de São Paulo ao segundo turno, momento em que o antipetismo já havia se imposto como vetor principal da definição do pleito.

Diante do risco iminente de derrota, o PT e seus dirigentes foram pressionados a corrigir rumos programáticos, tecer autocríticas e assumir erros relativos ao mensalão, aos vultosos caixas dois e à corrupção na Petrobras e noutros órgãos públicos, à desastrosa política econômica do governo Dilma e ao apoio a regimes ditatoriais de Cuba, Venezuela e Nicarágua. Foram instados, também, a se comprometer com a responsabilidade fiscal e a reforma da Previdência, a renegar a insistente narrativa sobre o “golpe” do *impeachment* e a advogar, de forma incisiva, o combate à corrupção e o apoio à popular Operação Lava Jato para angariar votos de parte do eleitorado de centro e a confiança de setores do “mercado”.

Haddad criticou o governo Dilma e os regimes autoritários, mas não se livrou dos estigmas associados ao partido. E ainda conservou a pecha de “poste” em razão da frase “Lula é Haddad”, da onipresença de Lula na propaganda de TV, das visitas ao padrinho na prisão e por citá-lo a todo instante. Rotulado de “tucano” e pouco estimado pela militância petista, encolerizou parte dos eleitores ao aventar, a contrapelo das decisões judiciais, conceder-lhe indulto.

O petista fez romaria por igrejas e junto a autoridades católicas, evangélicas e judaicas. Priorizou a aproximação com a religião hegemônica: realizou atos políticos em frente a catedrais católicas em Florianópolis,

Campinas e Rio de Janeiro; visitou a estátua de Padre Cícero em Juazeiro do Norte; encontrou-se com o arcebispo Dom Orani Tempesta na Arquidiocese do Rio de Janeiro e lhe entregou carta de compromisso em defesa da vida e da democracia, contra a corrupção e a violência. Ao lado da vice, participou de missa de celebração do Dia de Nossa Senhora Aparecida. Na saída, descreveu o rival como “o casamento do neoliberalismo desalmado representado por Paulo Guedes” e o “fundamentalismo charlatão do Edir Macedo”, afirmando que, “por trás dessa aliança”, estaria a “*auri sacra fames*”, a “fome de dinheiro”<sup>20</sup>. Achincalhar Macedo e a Universal só fez reforçar o corporativismo e o antipetismo evangélicos.

Sob ataque, a 11 dias do segundo turno, Haddad reuniu-se com duas centenas de lideranças evangélicas e divulgou a “Carta Aberta ao Povo de Deus”, na qual se disse cristão, citou versículos bíblicos e suas realizações como prefeito e ministro da Educação, enfatizou o respeito dos governos petistas à laicidade, às liberdades e às igrejas. Denunciou ser vítima de “mentiras, preconceitos” religiosos e destacou os mais frequentes: “comunismo, ideologia de gênero, aborto, incesto, fechamento de igrejas, perseguição aos fiéis, proibição do culto”, “*kit gay*”, “taxação de templos”, “escolha de sexo pelas crianças”. Clamou a Deus por verdade e esperança. Aos eleitores, por justiça.

Na tentativa (frustrada) de amainar o antipetismo entre os evangélicos, a campanha petista, estrategicamente, alterou pontos do

---

20 Disponível em: <https://www.valor.com.br/politica/5966411/justica-manda-que-haddad-apague-video-envolvendo-edir-macedo>. Acesso em: 5/11/2018.

plano de governo: substituiu o trecho “políticas de promoção da orientação sexual e identidade de gênero” por “políticas de combate à discriminação em função da orientação sexual e identidade de gênero”. E suprimiu a proposta de descriminalizar as drogas<sup>21</sup>.

A disputa eleitoral contou também com três pentecostais: Marina Silva (Rede Solidariedade), missionária da Assembleia de Deus; Flávio Rocha (PRB), empresário e membro da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra; Cabo Daciolo (Patriota), bombeiro e pastor assembleiano. Marina defendeu a laicidade do Estado, antecipando acusações dos adversários, como o fizera em 2010 e 2014. Centrista, sem base e apoios de peso, sucumbiu ao *tsunami* da polarização política, amargando seu pior resultado: 1% dos votos. Pré-candidato, Rocha defendeu pautas da direita cristã: agenda moral ultra-conservadora, neoliberalismo e pró-armas, mas abandonou o pleito antes de formalizar a candidatura. Famoso pelo altissonante “glória a Deus”, pelo corporativismo militar e pela proposição da obrigatoriedade do estudo da *Bíblia* nos ensinos fundamental e médio, Daciolo protagonizou aparições folclóricas em debates na TV, vigílias de oração em montes e prometeu, se eleito, retirar os “*illuminati* e a maçonaria” do país. Obteve 1,7% dos votos.

Quem mais se beneficiou do apoio evangélico, como vimos, foi Jair Bolsonaro (PSL), capitão reformado e entusiasta da ditadura militar. Apesar dos sete mandatos de deputado federal, era um *outsider* do

“baixo clero”, o que se refletia na sua débil coligação entre PSL e PRTB. Tal condição e as declarações polêmicas contra direitos humanos, minorias, etc., paradoxalmente, lhe permitiram investir “contra tudo isso aí”, representar o candidato antissistema e, para muitos, a “renovação” da política.

Com apenas oito segundos na TV, priorizou a campanha nas redes sociais, mantida por eficiente batalhão de militantes e apoiadores, além de *bots*, memes, *fake news*. Dominou de cabo a rabo a disputa no campo da direita e não deu espaço para a ascensão de Alckmin (PSDB), Meirelles (MDB), Amoedo (Novo) e Dias (Podemos). Após receber apoio de Edir Macedo, ganhou tratamento especial na Rede Record. No dia 4 de outubro, por exemplo, a Record exibiu entrevista complacente com ele, enquanto a TV Globo transmitia debate com os demais candidatos.

O grave atentado à faca que sofreu em 6 de setembro assegurou-lhe extensa cobertura midiática e divulgação de suas ações, alianças e propostas. Ajudou, sobretudo, a “humanizá-lo” e lhe permitiu se esquivar dos debates posteriores. Havia comparecido a dois deles até então, nos quais não demonstrou bom desempenho. Daí em diante, “jogou parado”. Isto é, manteve-se nas redes sociais e jogou como bem quis. Deu certo: venceu o pleito pela vantagem de 11 milhões de votos, grande parte dela, se não toda, concedida pelos evangélicos.

Nas últimas legislaturas, ele, que tem esposa e filhos evangélicos, firmou sólida relação com a bancada evangélica e passou a integrar a tropa de choque cristã contra a criminalização da homofobia, a união civil de pessoas de mesmo sexo e em defesa da “cura *gay*”, dos estatutos do nascituro

---

21 Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1e16Zqs4v0XqzbfHVS9NNrppNwzLJE5x/view>. Acesso em: 5/10/2018.

e da família e do programa Escola sem Partido. Católico, martelou o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” e fez-se batizar no Rio Jordão pelo pastor Everaldo, líder do PSC, em maio de 2016. De pronto, difundiu o vídeo do batismo nas redes sociais, configurando mais um ato de campanha presidencial, que iniciara em 2015. Meses depois, em tom ameaçador, discursou: “Somos um país cristão. Deus acima de tudo. Não tem essa história, essa historinha de Estado laico, não. É Estado cristão. E quem for contra que se mude. Vamos fazer o Brasil para as majorias. As minorias têm que se curvar. As leis devem existir para defender as majorias. As minorias se adequam ou simplesmente desaparecem”<sup>22</sup>.

“O *kit gay* foi uma catapulta na minha carreira política”, admitiu o capitão<sup>23</sup>. Foi, sobretudo, uma estratégia muito bem orquestrada pela campanha bolsonarista e por seus aliados para criar pânico moral e repulsa à candidatura petista. O suposto “*kit gay*”, segundo pesquisa da FGV DAPP, realizada entre 22 de setembro e 21 de outubro, foi a segunda notícia mais compartilhada nas redes sociais. As interações sobre ele no Twitter e no Facebook mobilizaram 2,37 milhões de referências. *Posts* de usuários reprovavam a “estimulação precoce da sexualidade” e a “ideologia de gênero”. Os 177 vídeos no Youtube sobre o “*kit*” geraram 1,49 milhão de visualiza-

ções<sup>24</sup>. Bolsonaro, seu filho Carlos (PSL/RJ) e Malafaia, conforme o Monitor do Debate Político no Meio Digital da USP, figuraram entre os que mais obtiveram engajamentos com o “*kit*”<sup>25</sup>.

Isso, contudo, foi a ponta do *iceberg*, já que o WhatsApp, sem monitoramento, liderou a difusão de notícias falsas, incluindo a mamadeira erótica distribuída em creches pelo PT e as imagens de Haddad com brinquedo sexual do “*kit gay*” e a de Manuela D’Ávila, sua vice, vestindo camiseta com a estampa “Jesus é travesti”. A direita ganhou, disparado, essa peleja tóxica nas redes sociais. De todo modo, Bolsonaro foi objeto, também, de notícias falsas de cunho religioso, como as relativas à suposta intenção de trocar a cor da pele e o *status* da Padroeira Nossa Senhora Aparecida<sup>26</sup>.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ativismo político evangélico conservador tende a avançar na América Latina. Sua atuação nas eleições presidenciais revela o intento de restaurar uma ordem moral e social tradicional tida sob ataque de forças malignas. Suas lutas antigênero e antipluralista reproduzem repertórios morais e

---

22 Disponível em: <https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria>. Acesso em: 8/11/2018.

23 Disponível em: <https://paraibaonline.com.br/2017/02/bolsonaro-discursa-em-campina-a-minoria-tem-que-se-curvar-para-a-maioria>. Acesso em: 8/11/2018.

---

24 Disponível em: <http://infograficos.estadao.com.br/politica/bolsonaro-um-fantasma-ronda-o-planalto>. Acesso em: 8/11/2018.

25 Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/17/politica/1539803187\\_851518.html#El-Pa%C3%ADs-Brasil](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/17/politica/1539803187_851518.html#El-Pa%C3%ADs-Brasil)

26 “Não é verdade que Bolsonaro propôs mudar representação de N. Sra. Aparecida”, in *Folha de S. Paulo*, 15/10/2018.

batalhas políticas da direita cristã e também do Vaticano, como a noção de “ideologia de gênero”, arma ideológica que se tornou onipresente nos pleitos e disputas parlamentares na região.

No Brasil, a polarização política recente colaborou para consolidar uma direita cristã. Antipetismo e antiesquerdismo passaram a nortear crescentemente posições políticas de líderes e deputados evangélicos, sobretudo a partir de 2013. Cada vez mais, passaram a se identificar como conservadores, a se aliar a grupos de direita, a atacar os direitos humanos, a educação sexual nas escolas, as políticas anti-homofóbicas...

Em “A ciência como vocação”, Weber (1993, pp. 48 e 51) assevera que nosso “destino é o de viver numa época indiferente a Deus e aos profetas” e que “o destino de nosso tempo, que se caracteriza pela racionalização, pela intelectualização e, sobretudo, pelo ‘desencantamento do mundo’, levou os homens a banirem da vida pública os valores supremos e mais

sublimes”. Um século depois, a indiferença aos deuses não é desprezível, mas, de forma alguma, detém a hegemonia de mentes e corações. Pelo contrário. Qualquer que fosse a compreensão de Weber sobre os “valores supremos e mais sublimes”, o fato é que a “vida pública” – inclusive em seu núcleo político, partidário, eleitoral, legislativo, judiciário e estatal – tem sido permeada por “guerras culturais”, cruzadas morais, lutas intensas entre valores religiosos e seculares. Lutas turbinadas, agora, pela eficiência insidiosa de *fake news* e *bots* nas redes sociais, cada vez mais nocivas para a democracia. O “combate eterno que os deuses travam entre si”, nos termos da metáfora de Weber, definitivamente, não se circunscreveu à vida privada, à transcendência mística e às relações fraternais. Retomou ímpeto na esfera pública, pondo em jogo, inclusive, princípios sublimes da modernidade, como a laicidade, os direitos fundamentais, a liberdade de cátedra. Em nome da vida, da família e de Deus.

## BIBLIOGRAFIA

- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BERGER, Peter L. "A dessecularização do mundo: uma visão global", in *Religião & Sociedade*, vol. 21, n. 1. Rio de Janeiro, Iser, abr./2001, pp. 9-23.
- CUNHA, Christina Vital; LOPES, Paulo Victor Leite. *Religião e política. Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro, Heinrich Böll Stiftung/Iser, 2013.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.
- FRESTON, Paul. (org). *Evangelical christianity and democracy in Latin America*. New York, Oxford Universtiy Press, 2008.
- GARRARD-BURNETT, Virginia. "Is this Latin America's reformation?", in David Stoll; Virginia Garrard-Burnett. *Rethinking protestantism in Latin America*. Philadelphia, Temple University Press, 1993, pp. 199-210.
- GUADALUPE, José Luis Pérez. *Entre Dios y el César. El impacto de los evangélicos em el Perú y América Latina*. Lima, Konrad-Adenauer-Stiftung e IESC, 2017.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo, Siciliano, 1991.
- LEHMANN, David. *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Oxford, Polity Press, 1996.
- LICHTMAN, Allan. J. *White protestant nation: the rise of the american conservative movement*. New York, Grove Press, 2008.
- MARIANO, Ricardo. "Crescimento pentecostal no Brasil: um balanço", in *Perspectiva Teológica*, ano 43, n. 119. Belo Horizonte, 2011, pp. 11-36.
- MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. "O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor", in *Novos Estudos*, 34. São Paulo, Cebrap, 1992, pp. 92-100.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford, Blackwell, 1990.
- PEW RESEARCH CENTER. *Religion in Latin America: Widespread change in a historically catholic region*. Pew Research Center, 2014.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte", in *Ciências Sociais Hoje*. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais/Anpocs, 1989, pp. 104-32.
- SHIBLEY, Mark A. "Contemporary evangelicals: born-again and world affirming", in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 558, 1998, pp. 67-87.
- SMILDE, David. "Religião e conflitos políticos na Venezuela: católicos e evangélicos frente ao governo de Hugo Chávez", in *Religião & Sociedade*, 32(2). Rio de Janeiro, 2012, pp. 13-28.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A ciência e política: duas vocações*. São Paulo, Cultrix, 1993.
- \_\_\_\_\_. "As seitas protestantes e o espírito do capitalismo", in *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, LTC, 1982.

WILLEMS, Emilio. *Followers of the new faith culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1967.

WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina – 1980-2001*. Buenos Aires, Unsanm, 2009.



**Relações perigosas: os intelectuais  
católicos e a Igreja argentina**

*Diego Mauro  
José Zanca*

Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro

## resumo

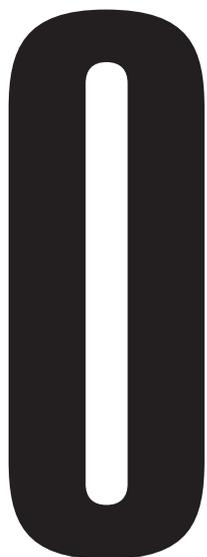
O intelectual foi uma das figuras características do século XX. A categoria foi associada, em suas origens, a uma cultura política afastada da religião – o anticlericalismo era majoritário entre os *dreyfusards*. Nas décadas seguintes, o termo se expandiu para outros grupos ideológicos e espirituais. Este artigo analisa ensaisticamente a formação progressiva e a transformação de um campo intelectual católico entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial. A partir dos debates que acompanharam o surgimento e desenvolvimento da revista *Críterio*, o texto visa a compreender as especificidades do intelectual católico em diferentes situações e as ligações tecidas com as autoridades da Igreja no contexto dos vários projetos de organização dos leigos que este lançou.

**Palavras-chave:** intelectuais católicos; política; religião; Argentina.

## abstract

*Intellectuals were one of the characteristic figures of the twentieth century. The category was associated in its origins to a political culture detached from religion – anti-clericalism was predominant among the Dreyfusards. In the following decades, the term spread to other ideological and spiritual groups. This essay-like article analyzes the progressive building and transformation of a Catholic intellectual field between World Wars I and II. From the debates that accompanied the emergence and development of the *Críterio* magazine, the text aims to understand the particularities of Catholic intellectuals at different times, and the type of links they made with the Church's authorities within the framework of different projects for organizing laity that they launched.*

**Keywords:** Catholic intellectuals; politics; religion; Argentina.



O século XX foi testemunha da emergência e mutação da figura do intelectual. Embora a expressão, em suas origens francesas, tenha se associado a uma cultura política distante do campo religioso – a maioria dos *dreyfusards* se amparava em posturas anticlericais –, nas décadas seguintes o termo se propagou nas outras famílias ideológicas e espirituais. O presente artigo analisa a progressiva conformação e transformação de um campo intelectual católico entre o primeiro e o segundo pós-guerra, tomando como eixo o surgimento e desenvolvimento da revista *Criterio*, a principal tribuna intelectual do catolicismo argentino. Através da revista, o artigo se pergunta sobre como foram percebidos e processados fenômenos como a democracia de massas, o processo de individuação, a transformação da presença do religioso no espaço público e os cambiantes modelos de relação entre Igreja e Estado ao longo do século. Por outro lado, o texto aspira a compreender também as próprias especifi-

idades do intelectual católico em distintas conjunturas, os tipos de vínculos que teceu com as autoridades da Igreja no âmbito dos diferentes projetos de organização do laicato e as dinâmicas mais gerais de secularização na sociedade e na própria instituição religiosa.

## OS UNIVERSITÁRIOS CATÓLICOS E O SURGIMENTO DOS CURSOS DE CULTURA CATÓLICA

Depois da Grande Guerra, a Argentina assistiu, como outros países, à emergência da “juventude” como um grupo social

---

**DIEGO MAURO** é professor da Universidade Nacional de Rosário e da Universidade Autónoma de Entre Ríos (Argentina), pesquisador adjunto do Conselho Superior de Investigações Científicas e Tecnológicas (Conicet) e autor de, entre outros, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política, Santa Fé, 1900-1937* (Ediciones UNL).

**JOSÉ ZANCA** é pesquisador adjunto do Conicet, membro da Rede de Estudos de História da Secularização e da Laicidade (Redhisel) e autor de, entre outros, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966* (Fondo de Cultura Económica).

específico. Um processo geral ao qual os universitários católicos não ficaram alheios. Também eles começaram a se considerar parte de uma “nova geração” que tinha que tomar as rédeas depois dos traumas do pós-guerra, em um contexto de profundas mudanças sociais e políticas: o processo de democratização, a chegada do yrigoyenismo ao poder, a reforma universitária e a Revolução Russa. Muitos daqueles que depois seriam impulsores da revista *Criterio* eram, naquela época, estudantes ou jovens egressos da Universidade de Buenos Aires: Atilio Dell’Oro Maini, César Pico, Rafael Ayerza, Samuel Medrano, Bernardino Bilbao e Tomás Casares. Faziam, por esses anos, parte do Centro Católico de Estudantes e desde 1913 editavam a *Tribuna Universitaria*, publicação oficial que nucleava os diferentes centros do país. Alguns deles escreviam também em *Estudios*, revista jesuíta mantida pela Academia Literária do Prata (Devoto, 2005; 2006; Bustelo, 2012; Zanca, 2014).

O estouro da reforma universitária em Córdoba – paralelamente ao impacto da Revolução Russa – foi uma experiência fundadora para muitos deles e contribuiu para dotá-los de uma identidade mais integralista e militante, que os afastava do “ilustre” católico de fins do século XIX e os aproximava do mundo militante do entreguerras. Embora em um primeiro momento não tenham se oposto ao pedido de reformas – que consideravam necessárias –, com o passar dos meses, ao calor dos acontecimentos e com a radicalização do processo, foram se inclinndo na maior parte a posturas críticas e, finalmente, antirreformistas (Mauro, 2018). Como ocorreu com outros grupos católicos, a guinada terminou de se consumir depois da

frustrada eleição de Antonio Nores como reitor em junho de 1918, quando os estudantes que se opunham à sua candidatura irromperam no recinto e exigiram uma nova intervenção nacional, responsabilizando a Igreja e o clericalismo pela derrota de Martínez Paz, o candidato auspiciado pela Federação Universitária de Córdoba (FUC). A partir de então, os católicos se uniram ao Comitê Pró-Defesa da Universidade (CPDU) – criado na conjuntura e em oposição à FUC – e se lançaram a fazer campanha a favor de Nores. Para os católicos, os novos estatutos aprovados em maio, que haviam terminado com o caráter vitalício das academias, na linha da reforma da Universidade de Buenos Aires de 1906, significavam o fim da reclamação. O conflito posterior, conseqüentemente, foi atribuído ao que a imprensa confessional descrevia como o “reformismo extraviado”, guiado por agitadores e “falsos estudantes”. Segundo o jornal católico *El Pueblo*, através da reclamação pela participação estudantil nos órgãos de governo buscava-se “sovieterizar” a universidade para transformá-la em ponta de lança de uma revolução. Os delegados do CPDU de Córdoba viajaram, por esses meses, a Rosário, Santa Fé, Paraná e Buenos Aires, onde se reuniram com vários dos integrantes da “nova geração” e deixaram constituídos novos comitês em oposição à FUC. Ao CPDU de Buenos Aires, muito ativo por esses meses, confluíram as principais referências estudantis católicas, entre elas Atilio Dell’Oro Maini e Pedro Tilli.

Nesse contexto de efervescência e ativismo, quando, além disso, a onda expansiva do conflito em Córdoba começava a se fazer sentir em outras instituições estudantis, o grupo de universitários católicos se voltou sobre a ideia de criar um Ateneu

que os contivesse, lhes permitisse continuar sua formação e, sobretudo, os ajudasse a se projetar no debate público. Segundo Dell’Oro Maini, o projeto respondia a uma necessidade política da Igreja: a de formar elites capazes de deter o avanço do reformismo, o laicismo e, em geral, os desafios da sociedade moderna. Como se mostraria depois a partir da *Criterion*, a “massa” não seguia “ideias” e sim “homens” e por isso “ir ao povo” devia ser interpretado no sentido de formar elites e dirigentes consubstanciados com o catolicismo<sup>1</sup>. Esses alinhamentos, no entanto, como observa Devoto, não eram necessariamente compartilhados por todos os bispos, que, ainda mais depois dos conflitos operários da Semana Trágica, avaliavam que os desafios culturais estavam muito por trás da questão social da agenda de prioridades. Em outras palavras, “ir ao povo” – segundo a expressão utilizada por Leão XIII – significava se aproximar dos trabalhadores e das classes populares mais do que, como queria Dell’Oro Maini, formar elites.

De todas as maneiras, a boa relação dos jovens universitários com parte das hierarquias jogou a favor do projeto em um primeiro momento e, apesar das dúvidas, ele foi incluído entre as obras a financiar com os recursos obtidos da Grande Coleta Nacional (impulsionada em 1919, exatamente como resposta à série de conflitos sociais que havia sacudido o país)<sup>2</sup>. Em mais uma prova das auspiciosas relações do grupo com o Arcebispado por aqueles

dias, Dell’Oro Maini foi designado presidente do setor juvenil da recentemente criada União Popular Católica Argentina (UPCA) e outros integrantes, por sua vez, foram nomeados membros do Conselho Superior. Não obstante, embora tudo parecesse ir a todo vapor, a UPCA, o novo projeto do Episcopado, baseado na experiência italiana, condizia bem pouco com o tipo de práticas que os jovens universitários vinham desenvolvendo e com o modelo de organização que alentavam. Enquanto Tomás Casares, César Pico ou Dell’Oro Maini queriam uma instituição que lhes permitisse fortalecer sua formação e ampliar assim, via capital intelectual acumulado, as fronteiras de sua atuação, tanto através do debate interno como por meio da vinculação com outras instituições acadêmicas, a UPCA era uma organização verticalista pensada como uma primeira tentativa de descentralização da constelação de instituições e associações católicas que haviam florescido em diferentes planos desde fins do século XIX e, portanto, pouco inclinada a conceder as margens de autonomia que o próprio trabalho intelectual exigia por definição. O projeto do Ateneu, conseqüentemente, apesar do otimismo que naquela época reinava em muitos dos jovens intelectuais, começou a ser questionado. Como ocorreu também em outras dioceses, onde diferentes experiências semelhantes terminaram sofrendo intervenções, tornou-se cada vez mais evidente que a ajuda das hierarquias e dos fundos da Grande Coleta era um salva-vidas de chumbo para o Ateneu (Mauro, 2018). Finalmente, apesar das concessões que se fizeram – incorporando, por exemplo, uma Junta Superior de caráter vitalício eleita pelo Arcebispado –, o

---

1 “La masa no sigue ideas sino hombres”, in *Criterion*, n. 2, 15/3/1928, p. 49.

2 Uma breve crônica em: “El Ateneo de la Juventud”, in *Criterion*, n. 44, 3/1/1929, pp. 13-4.

projeto foi recusado e deixado em suspenso até finais da década de 1920<sup>3</sup>.

Ante essa situação, a saída encontrada pelo grupo no contexto do fortalecimento do reformismo universitário, do impacto da Revolução Russa e, a essa altura, do fechamento total da Universidade Católica, foi a criação de uma instituição mais modesta: os chamados Cursos de Cultura Católica, que começaram a funcionar em um edifício doado por Emilio Lamarca, em 1922, onde anteriormente haviam funcionado a sede e a biblioteca da Liga Social, uma instituição emblemática do laicato católico.

## OS CURSOS DE CULTURA CATÓLICA NOS ANOS 20

Diferentemente do Ateneu, os cursos começaram sem uma estrutura formal – o que provavelmente teria voltado a gerar tensões com as hierarquias –, como um ambiente desestruturado para a discussão e formação intelectual com uma orientação católica. Embora as principais disciplinas – Filosofia, História da Igreja, Sagradas Escrituras, Pedagogia Catequética, Dogma e Moral, Ação Católica – tenham estado a cargo de sacerdotes, também participaram como docentes alguns laicos como César Pico. Por outro lado, eram frequentes as con-

ferências em que o espectro de dissertadores e de assuntos era consideravelmente mais amplo, da mesma forma como no plano artístico e literário, em que os cursos geraram alguns espaços de interação que iam além das tramas católicas e que possibilitaram certa aproximação das vanguardas dos anos 20. Nesse âmbito, destacavam-se as reuniões no que se denominou de Convívio, um espaço no qual estimularam exposições, ciclos de conferências e audições. O propósito explícito era “atrair jovens artistas e escritores” para fazê-los “conhecer e amar a doutrina católica” apoiando, ao mesmo tempo, suas carreiras. Coordenado pelo próprio Dell’Oro Maini junto com Horacio Schiavo, Samuel Medrano, Tomás de Lara, Enrique Osés e Rafael Jijena Sánchez, transformou-se em uma das iniciativas mais pujantes e exitosas, da qual participou um amplo leque de artistas: Jorge Luis Borges, Pedro Figari, Luis Ochoa, Norah Borges, Juan Alfonso Carrizo, Guillermo de Torre, Víctor Delhéz<sup>4</sup>. Claro que, como outras iniciativas católicas, os organizadores tinham que lidar com a figura do assessor eclesiástico, mas, a julgar pela diversidade dos participantes, não parece ter colocado empecilhos. Por outro lado, as principais referências dos cursos consideravam que a “superioridade” dos fins religiosos não propunha necessariamente uma limitação do ponto de vista intelectual ou artístico. Nessa linha, Dell’Oro Maini reivindicava, além disso, o “método de aprendizagem humilde e sincero” que se desenvolvia no Convívio, baseado em “estudar junto” através do debate coletivo e da “ajuda mútua” (Niño

---

3 Nessa época, às instâncias do núncio Felipe Cortesi, criou-se uma fundação com dois ramos internos – o Instituto de Altos Estudos e o Ateneu –, encabeçada por um conselho diretivo presidido por Monsenhor Duprat e composto de figuras das hierarquias, como Monsenhor Fortunato Devoto, e referências do laicato provenientes da “nova geração” – tal o caso de Atilio Dell’Oro Maini – e do catolicismo social e dos ex-alunos do Don Bosco, como Juan Podestá (Devoto, 2005, p. 359; Pesce Batillana & Miozzo, pp. 42-64).

---

4 “Inauguración del Convivio”, in *Criterio*, n. 65, 30/5/1929, p. 134.

Amieva, 2014)<sup>5</sup>. Atividades essenciais para o desenvolvimento de um tipo de intelectual católico “novo”, *aggiornado* às lógicas do debate e, como destacava Barrantes Molina, marcado por um compromisso mais passional e integrado com a religião, decidido a intervir com firmeza na esfera pública<sup>6</sup>.

Nesse contexto, ainda distante a possibilidade de criar uma universidade ou um instituto universitário, a partir dos cursos começou-se a propor a edição de uma publicação católica que lhes permitisse capitalizar as tarefas que impulsionavam e que colocasse o grupo no centro do debate cultural. Depois de várias discussões, impôs-se finalmente a ideia de lançar um semanário, considerado o instrumento mais idôneo para intervir no campo intelectual e, além disso, o mais factível dados as dificuldades e os desafios que implicava, por exemplo, a manutenção de um jornal ou de um periódico.

## OS PRIMEIROS ANOS DA *CRITERIO* (1920-1929)

Para conseguir colocar o projeto em andamento, foram vitais as relações que Dell’Oro conservava da década anterior com as associações empresariais, quando havia sido presidente da Associação Nacional do Trabalho (uma entidade criada no calor dos conflitos operários de 1918 e 1919 e encarregada de providenciar fura-greves). Ajudado, além disso, pela série de conflitos sociais

que sacudiu o sul da província de Santa Fé durante 1928, Dell’Oro se lançou a pedir apoios econômicos para a revista apelando a velhas amizades e, sobretudo, ao suposto perigo comunista e ao avanço esquerdista<sup>7</sup>. A aposta foi exitosa e pelo menos nesse primeiro ano e meio de vida a *Criterio* saiu sem contratempos, com cuidada edição, numerosa publicidade e mais de uma centena e meia de colaboradores, entre os quais se destacavam em torno de 60 estrangeiros e alguns dos principais intelectuais católicos do momento: Hillaire Belloc, G. K. Chesterton, Domenico Giulioti, Giovanni Papini, Joaquín Aspiazú, Ángel Ossorio y Gallardo, Gerardo Diego, André Harlaire e Jacques Maritain<sup>8</sup>.

A revista se transformou, assim, em uma experiência única em seu tipo no mundo católico argentino, caracterizada pela abundância de recursos e a coexistência, além disso, de diferentes grupos e tendências ideológicas. Enquanto a maioria das publicações católicas costumava ter uma linha editorial definida em torno da qual se massacrava disciplinarmente, na *Criterio* conviviam diferentes posicionamentos e pelo menos três orientações políticas distintas que se confrontavam e debatiam. Em primeiro lugar, o

---

5 “Características del Convivio de los Círculos de Cultura Católica”, in *Criterio*, n. 66, 6/6/1929, pp. 173-4.

6 Luis Barrantes Molina, “Reflexiones sobre el Convivio”, in *Criterio*, n. 23, 9/8/1928, p. 173.

---

7 A situação em Santa Fé foi amplamente coberta pela *Criterio*, que centrou suas críticas, como outros órgãos da imprensa, na figura do radical Ricardo Caballero: “La situación santafesina”, in *Criterio*, n. 20, 19/7/1928, p. 80; “Un caso rosarino”, in *Criterio*, n. 22, 2/8/1928, p. 142.

8 Nas páginas da *Criterio* dividiam espaço anúncios de grandes empresas internacionais e nacionais, como Goodyear, Pirelli, Quilmes, Otis e Cemento Portland, e uma grande variedade de anúncios de lojas, entre as quais se sobressaíam as da Harrods e Gath & Chaves. Também foram habituais os anúncios de uma variada diversidade de produtos específicos: pílulas, lubrificantes, aperitivos, eletrodomésticos, móveis e produtos de limpeza.

grupo mais vinculado à “nova geração” de universitários católicos do pós-guerra, encaixado por Dell’Oro Maini – que assumiu como diretor –, aos quais se somavam os setores “nacionalistas” que, em alguns casos provenientes do mesmo grupo, haviam lançado no ano anterior o periódico *La Nueva República* (César Pico, Tomás Casares, Juan Carulla). Finalmente, em uma linha política mais distante, participavam também intelectuais mais organicamente vinculados à Igreja e ao mundo da política tradicional, entre os quais sobressaía Tomás Cullen (eleito presidente do diretório). Embora todos coincidisse na necessidade de “restaurar as hierarquias” e combater a “decadência política” associada aos males modernos – democracia de massas, socialismo, positivismo, laicismo –, diferiam consideravelmente nos diagnósticos e, sobretudo, nas linhas de ação política a seguir. A *Criterio* se tornou, assim, uma experiência muito mais plural do que o habitualmente indicado; longe do tom monocrônico de outras revistas católicas, os diferentes grupos e tendências deram motivo a debates, discussões e fortes contrastes que contribuíram decisivamente para que a revista se destacasse no radar cultural do momento como nenhuma outra iniciativa católica. Não era estranho, por exemplo, que em um mesmo número fossem publicados artigos totalmente opostos, como os de Faustino Legón, inclinado à defesa da Constituição de 1853, e os de César Pico, baseados em uma crítica radical ao “demoliberalismo” e na reivindicação de uma “nova Idade Média”<sup>9</sup>. De igual maneira, era habitual que enquanto, por um

lado, referências como Samuel Medrano e Tomás Casares escrevessem exigindo deixar para trás o caduco “Estado liberal”, incapaz de colocar freio ao “transbordamento” democrático, outros escritores frequentes, como José Graciarena, defendessem o papel do Senado como contrapeso adequado às tendências demagógicas<sup>10</sup>. Em agosto de 1928, a revista publicou inclusive um texto de Ángel Ossorio y Gallardo totalmente oposto às intervenções dos setores nacionalistas<sup>11</sup>.

Na mesma linha, a própria estética geral da revista foi, por esses anos, um exemplo dessas difíceis transações e da tensa vinculação entre “vanguardismo cultural, catolicismo tradicional e reacionarismo político” (Devoto, 2006). A cuidada austeridade do formato e as tipografias empregadas, assim como a utilização de gravuras de cunho formalista, tanto nas capas como no interior, constituíam uma mostra eloquente da busca de um campo de contato e experimentação e, além disso, mereceu elogiosos julgamentos de Alberto Prebish, uma das referências no plano artístico<sup>12</sup>.

Com o passar dos meses, no entanto, e à medida que a situação política nacional se tornava mais instável, a radicalização do discurso antiliberal, sobretudo em termos políticos, tornou cada vez mais difícil a convivência. Os atritos desembocaram em

9 Faustino Legón, “En el 75º Aniversario de la Constitución Nacional”, in *Criterio*, n. 9, 3/5/1928, p. 265.

10 José Graciarena, “La función moderadora del Senado”, in *Criterio*, n. 23, 8/8/1928, p. 169.

11 Ángel Ossorio y Gallardo, “Concepto de dictadura”, in *Criterio*, n. 26, 30/8/1928, pp. 276-7.

12 Xilogravura de Bottaro, in *Criterio*, n. 36, 8/11/1928, p. 172; “Exposiciones: Victor Delhez (Convivio)”, in *Criterio*, n. 36, 8/11/1928, p. 188; “Ciudad”, por Audivert, in *Criterio*, n. 65, 30/5/1929, p. 148; “Pío XI”, por V. Delhez, in *Criterio*, n. 69, 27/6/1929, p. 266; “Norah Borges”, in *Criterio*, n. 72, 18/7/1929, p. 371; e “Tejedora”, de Agrelo, in *Criterio*, n. 76, 15/8/1929, p. 496.

enfrentamentos abertos e as tensões entre uma direita moderada e de tintas tradicionais, que procurava colocar um freio à democracia de massas mas sem transformar substancialmente as instituições políticas, e as propostas cada vez mais radicalizadas dos grupos nacionalistas, que queriam avançar em um sentido corporativo, tornaram-se explosivas. Em uma mostra disso, Tomás Casares, alçado a diretor interino depois do pedido de licença de Dell’Oro, publicou uma nota acusando frontalmente Ossorio y Gallardo de adotar posições incompatíveis com o catolicismo e de se guiar por um mero “instinto defensivo” e “conservador”. O tipo de postura que, segundo Casares, os católicos tinham que rechaçar para poder transformar um mundo “podre na raiz pelo laicismo” e com o que havia de deixar de buscar formas de transigência<sup>13</sup>.

A essa altura, às fraturas ideológicas cada vez mais marcadas se somou o impacto do novo projeto do Episcopado em torno da Ação Católica, uma nova organização verticalista que, impulsionada por Roma, procurava disciplinar o laicato e reforçar as tendências centralizadoras que a UPCA já havia ensaiado uma década antes. Como ocorreu em outras publicações católicas, multiplicaram-se as notas repisando a obediência à Igreja e a importância de se subordinar aos projetos de Roma, ao mesmo tempo em que se insinuavam críticas mais ou menos evidentes à postura dos “nacionalistas”<sup>14</sup>.

---

13 Tomás Casares, “Equívocos”, in *Criterio*, n. 50, 14/2/1929, pp. 203-4.

14 Segundo Enrique Osés, só reproduzindo textualmente as palavras do papa se podia evitar o erro. Enrique Osés, “La Acción Católica en el Concordato”, in *Criterio*, n. 69, 27/6/1929, pp. 278-81.

Nesse ambiente de enfrentamentos e tensões, a atividade intelectual da *Criterio*, baseada em margens particularmente amplas para o catolicismo do momento, tornou-se cada vez mais difícil. Os conflitos se multiplicaram e, finalmente, Casares optou por renunciar à revista e com ele se afastaram também as principais penas: Atilio Dell’Oro Maini, César Pico, Ernesto Palacio e Alberto Prebish. Pouco preocupado em amortizar a ruptura ou manter as formas, Tomás Cullen – dos setores mais tradicionais do catolicismo – mostrou então em uma nota assinada, “A direção”, que, para além da amplitude que havia caracterizado a *Criterio*, em alusão aos renunciantes, não se podia esquecer que se tratava de uma publicação católica e, como tal, tinha que se enquadrar na lógica disciplinar da Ação Católica. De pouco serviu que o próprio núncio Felipe Cortesi saísse a baixar os decibéis do conflito reivindicando o trabalho de Dell’Oro, em uma tentativa de evitar uma fratura maior no campo católico<sup>15</sup>. Em sua nova etapa, mais próxima da Igreja, a *Criterio* perdeu não só a complexidade intelectual do período anterior, caracterizado pelo debate e a discussão em todos os níveis, como também sua qualidade gráfica e estética, ao mesmo tempo em que muito do espaço outrora dedicado à análise do mundo artístico, literário e filosófico se destinou a questões propriamente religiosas, de natureza quase paroquial. A partir de 1932, como veremos no próximo tópico, com a chegada de Gustavo Franceschi como

---

15 “La dirección”, in *Criterio*, n. 90, pp. 361-2. A figura de Atilio Dell’Oro Maini ficou, de toda maneira, a salvo com a intervenção do núncio Felipe Cortesi, que respaldou o período da revista sob sua direção. Felipe Cortesi, “Carta al primer director de Criterio, Dr. Atilio Dell’Oro Maini”, in *Criterio*, n. 91, pp. 393-4.

novo diretor, a revista recuperou em parte as pretensões de seus fundadores, embora em termos muito mais comedidos, próximo do olhar oficial da Igreja.

## FRANCESCHI E *CRITERIO* NA TORMENTA DO MUNDO

Gustavo Franceschi havia nascido em Paris, em 1881. Ainda criança chegou a Buenos Aires, onde cursou seus estudos no Seminário Metropolitano e foi ordenado sacerdote em 1904. Desde cedo se destacou tanto por sua participação em diversas iniciativas sociais do catolicismo, como em seu papel de intelectual confessional. Determino-nos em sua figura e em suas ideias – que imprimiu na revista *Criterion* de 1932 até 1957, ano de sua morte – nos permitirá concluir este artigo com uma análise pontual de uma trajetória que, para além de sua singularidade, resume muitas das tensões nas quais se definia o papel do intelectual católico na primeira metade do século XX. Sua chegada à *Criterion* foi descrita por ele mesmo em alguns artigos publicados na revista, anos depois. Segundo seu relato, foi convocado pelo núncio Cortesi junto ao sacerdote – e seu amigo pessoal – Alberto Molas Terán<sup>16</sup>. Por um lado, se salvaria a revista, com sérios problemas financeiros, e, ao ser dirigida por um sacerdote, a hierarquia obteria essa “segurança doutrinária” que lhe havia faltado na época em que os laicos a governavam<sup>17</sup>.

Em 1918, Franceschi publicou um conjunto de conferências que proferiu no Colégio do Salvador de Buenos Aires, mal terminada a Primeira Guerra Mundial, sob o título *A democracia e a Igreja* (Franceschi, 1918). Ali estendia seu olhar sobre as transformações políticas das primeiras décadas do século XX – à luz dos combates do século XIX – nas quais a democracia havia aberto caminho para se transformar no sistema de vida das sociedades do futuro. Como mostrou Martín Castro, é possível achar no olhar de Franceschi certas reminiscências tocquevillianas (Castro, 2018). Em primeiro lugar porque, assim como Tocqueville, Franceschi acreditava que o avanço da democracia era um fenômeno que não podia ser detido. Que o tempo das monarquias e das “testas coroadas” havia passado, e que o futuro seria o tempo da igualdade. Ao mesmo tempo, e assim como seu ilustre compatriota, o sacerdote acreditava que o perigo da democracia era o do estabelecimento de um sistema que terminasse avassalando a autonomia da sociedade civil. O “Estado rousseauiano”, acreditava Franceschi, havia feito desaparecer as instâncias intermediárias entre o indivíduo e o Estado. Destruíu as organizações “naturais” da sociedade em nome de uma lei positiva e homogeneizadora. Não o interessou mais do que reconhecer a existência legal do indivíduo. E nessa democracia individualista tudo se subordinava à lei e não se reconheciam direitos “superiores ou anteriores”. Apesar desse diagnóstico, a guerra, tão nefasta e perniciososa, havia terminado com o individualismo e os princípios da escola manchesteriana. Tratava-se de uma tendência mundial em direção ao que ele denominava *societarismo*, isto é, o predomínio da organização social

16 Gustavo J. Franceschi, “Alberto Molas Terán”, in *Criterion*, n. 742, 21/5/1942, p. 87.

17 Molas Terán faleceu antes que se concretizasse a chegada de Franceschi à direção da *Criterion*.

sobre o indivíduo. O Estado devia garantir a ordem social, partindo da natureza “caída” do homem. Mas, diferentemente do liberalismo, não acreditava que uma ordem social pudesse sair do pêndulo que ia do caos à opressão, mantendo a soberania dos direitos do indivíduo. E se em termos políticos o liberalismo era ruim, piores eram suas consequências econômicas: a ambição desmedida deixava os fracos sem proteção. Por esse caminho argumentativo, Franceschi se conectava com a tradição paternalista conservadora do século XIX.

A solução que propunha em 1918 era um tipo de democracia baseada no que chamava de “princípios sociais da Igreja”, uma tradição que se legitimava nos intelectuais conservadores católicos europeus do século XIX (Toniollo, De Mun, La Tour du Pin, Bonald, De Maistre, Ketteler e inclusive um estrangeiro a essa tradição, Herbert Spencer) e nas encíclicas papais. Quer dizer, um conjunto bastante amplo e genérico de boas intenções, entre as quais se destacava a ideia de um Estado com um papel ativo, harmonizador dos interesses entre o capital e o trabalho. Considerava que o parlamentarismo clássico estava acabado e que os partidos políticos não teriam muito futuro, porque a representação dos indivíduos devia ser acompanhada pela representação de seus interesses. Era preciso então a representação profissional que substituísse o sufrágio político “amorfo e inorgânico”.

Suas ideias sobre os males do liberalismo novecentista não mudaram muito ao longo de sua vida. Segundo o diretor da *Critério*, os sistemas políticos sofriam uma tensão pendular que ia do caos do individualismo – no qual o desejo pessoal sem limite destruíra qualquer ordem – ao totalitarismo,

um sistema no qual o desejo e a vontade do Estado-Nação avassalavam qualquer vestígio de direito pessoal. A conjuntura histórica o fez se inclinar para alguns dos polos da equação individualismo-totalitarismo. Na década de 1930, quando o catolicismo renunciava em massa a reivindicar a democracia argentina, Franceschi continuou pensando, como Santo Tomás, que em um sistema político sadio “todos têm que ter uma parte do governo” (Franceschi, 1918, p. 64). Em oposição à democracia amorfa do liberalismo individualista, Franceschi propunha uma democracia orgânica. Que reconhecesse uma “cidadania real”, em oposição ao homem abstrato inventado pela Ilustração. Tratava-se de um sistema que incluísse as instituições intermediárias. Assim como outros projetos corporativos da década de 1920, tentava resolver a disjunção – cada vez maior – entre a crescente complexidade do sistema social e a imperturbável condição do sistema parlamentar. Sua posição a respeito do que chamava de “câmaras políticas” foi variando. Em alguns casos, rechaçava manter um sistema “irreal e corrupto” ao lado da representação profissional. Em outras oportunidades, acreditava que ambos poderiam conviver, desde que as câmaras profissionais estivessem institucionalizadas, com os mesmos atributos que o resto dos poderes do Estado. A partir da difusão do modelo corporativo fascista italiano, Franceschi sustentou que a iniciativa mussoliniana era um experimento criado “de cima”, totalitário, no qual a associação profissional ficava absorvida pelo Estado. A sua, em compensação, pretendia ser uma proposta de corporativismo “de baixo”, em que as associações dariam vida a um esquema de negociação no qual

o Estado só se imiscuiria como árbitro<sup>18</sup>. Nesse sentido, Franceschi propunha uma espécie de ponto intermediário entre as posições da *Criterion* de 1928 e 1929. Um antiliberalismo organicista, um corporativismo com ênfase na sociedade – e não no Estado – e menos disruptivo a respeito da Constituição de 1853. Uma postura de equilíbrio, moderada – em termos diferentes da direita tradicional representada por Tomás Cullen –, mas capaz de conciliar posturas e “modernizar” a Igreja.

O lugar que a *Criterion* havia adquirido no campo católico e o estilo de seu diretor transformaram a primeira na ágora da cultura católica, e o segundo no árbitro de suas cada vez mais virulentas disputas internas. Nesse ponto seria necessário diferenciar o lugar que Franceschi ocupava para os católicos, e o peso e o lugar que ocupava no firmamento da cultura argentina em geral. No primeiro registro, sem dúvida o diretor da *Criterion* assumia um papel tutelar, no qual se dispunha, quinzenalmente, em seus editoriais, a ministrar uma mistura de aula magistral e homilia. Franceschi nunca rechaçou as bajulações e o lugar que lhe era outorgado, inclusive em cada uma das polêmicas que o tinham como protagonista nunca descuidou de sua vaidade. Mas fora do universo estritamente religioso, sua figura era muito mais questionada e sua doutrina, posta em dúvida. Em 1937, protagonizou um dos mais famosos debates públicos da época, contra o ex-senador do Partido Demócrata Progressista, Lisandro de la Torre, a propósito dos alcances da doutrina social da

Igreja (Rinesi, 2007). Tempos antes, havia polemizado com Victoria Ocampo a respeito do “caráter esquerdista” da *Sur*, revista que ela dirigia. Em ambos os casos, a figura de Franceschi não saiu incólume. Em muitas oportunidades, reconheceu que seu lugar – e o da cultura religiosa que representava – era marginal na sociedade argentina. E se as massas haviam se mostrado cada vez mais piedosas ao longo das décadas de 1920 e 1930, essa religiosidade popular era um tanto vazia para Franceschi. Tão evanescente como qualquer outro produto da cultura de massas.

Os embates mais fortes provieram, no entanto, do mesmo campo católico. A pergunta sobre a relação entre fascismo e catolicismo exerceu um lugar central nos debates e adquiriu um tom urgente com a Guerra Civil Espanhola (1936-39) e a Segunda Guerra Mundial (1939-45). A visita, no final de 1936, do filósofo tomista Jacques Maritain teve uma profunda repercussão dentro e fora do campo católico. O filósofo francês, figura tutelar dos jovens católicos nacionalistas, ofereceu uma série de conferências organizadas pelos Cursos de Cultura Católica e proferiu palestras em Rosário e Córdoba. A postura de Maritain a respeito da situação política na Península Ibérica era de uma neutralidade incompreensível para os católicos nacionalistas, para os quais não restava dúvida de que o grupo de Franco tinha a razão e a fé do seu lado.

Durante os quase dois meses de estadia na Argentina, Maritain protagonizou uma série de gestos que evidenciava a emergência de uma nova sensibilidade, que abriria uma profunda fenda no catolicismo. A polêmica se estendeu à *Criterion*, que se transformou no cenário de um extenso debate do qual participaram figuras do catolicismo local e onde

---

18 Gustavo J. Franceschi, “Corporativismo, catolicismo, democracia”, *Criterion*, n. 663, 14/11/1940, pp. 245-51.

o próprio Maritain escreveu suas réplicas. Os católicos nacionalistas sustentavam que, se efetivamente as críticas ao liberalismo e ao Estado “ateu” que este havia criado em fins do século XIX eram legítimas, também era legítimo empregar todas as ferramentas disponíveis para derrotá-lo. Isso habilitava a colaboração com as forças da nova direita europeia, que eram, nas palavras do jovem sacerdote Julio Meinvielle, uma força como um martelo ou uma pedra. Depois caberia ao catolicismo domar esse potro desbocado que seria um instrumento útil para destruir, e se veria se continuaria sendo funcional na hora de construir uma sociedade integralmente cristã (Zanca, 2013). Franceschi optou, nessa polêmica, por apoiar o Episcopado espanhol em oposição à autonomia de Maritain. Na disjuntiva entre autoridade religiosa e intelectual – que em 1929, a partir da *Criterio*, Dell’Oro havia considerado harmonizável e Casares, compatível –, Franceschi tomava partido da primeira. Muitas das editoras que seguiram a polêmica desatada pela visita do filósofo francês se dedicaram a “pôr ordem” em um campo como o católico, que parecia se debater entre a igreja “realmente existente” e aquela dos valores evangélicos<sup>19</sup>. Desse período é bastante sintomático um editorial de 1939 dedicado a discutir o que Franceschi considerava uma filosofia perniciosa por trás dos elogios que recebeu o

---

19 Ver os artigos nos quais Franceschi toca esta temática: “El movimiento español y el criterio católico”, in *Criterio*, n. 489, 15/7/1937, pp. 245-54; “Cristianos y cristianismo (I)”, in *Criterio*, n. 557, 3/11/1938, pp. 237-40; “Cristianos y cristianismo (II)”, in *Criterio*, n. 558, 10/11/1938, pp. 261-4; “La jerarquía y el orden temporal”, in *Criterio*, n. 560, 24/11/1938, pp. 309-15; “La no resistencia al mal”, in *Criterio*, n. 561, 1/12/1938, pp. 341-5; “Catolicismo anticlerical”, in *Criterio*, n. 571, 9/2/1939, pp. 125-9.

livro *Os grandes cemitérios sob a lua*, de Georges Bernanos, crítico do papel da Igreja e seus ministros na sublevação franquista<sup>20</sup>. A pergunta que Franceschi tentava esclarecer, frente ao questionamento de Bernanos, era tão simples como saber por que os sacerdotes eram pecadores. Franceschi não discutiu o caráter pecaminoso do clero – embora o tenha minimizado –, e sim priorizou a fé em Cristo e, por conseguinte, em sua igreja, em vez da denúncia das “falhas humanas”. Em resposta aos que chamava de “anticlericais católicos” – uma categoria que incluía boa parte da intelectualidade católica francesa, opositora a Franco – sustentava dois argumentos: por um lado, que seus textos implicavam – dado que eram laicos – uma subversão na ordem hierárquica. Eles eram parte da Igreja *dissente*, não *docente*. Suas obras tinham uma vasta difusão, e não como antigamente, quando esses tipos de críticas “ficavam fechadas no âmbito eclesiástico e intelectual”. Por outro lado, essas críticas desafortadas serviam de argumentos aos anticlericais anticristãos, que só aspiravam a acabar com a Igreja. É possível apreciar neste último argumento o perfil intelectual católico que Franceschi admitia: longe de ser um censor de todo poder, “consciência crítica” da sociedade, sua definição se aproximava muito mais da do letrado que colocava sua pena a serviço de uma instituição. Muito próximo, na prática, da concepção que prevalecia na tradição comunista, onde o intelectual devia prestar serviço à classe e, por caráter transitivo, ao *seu* partido<sup>21</sup>.

---

20 Gustavo J. Franceschi, “Catolicismo anticlerical”, in *Criterio*, op. cit.

21 Gustavo J. Franceschi, “Catolicismo anticlerical”, in *Criterio*, op. cit., p. 129.

A Segunda Guerra Mundial voltou a colocar um cenário pantanoso para Franceschi. Este, no entanto, reafirmou seu projeto de uma “democracia orgânica”, mantendo-se equidistante do liberalismo e do totalitarismo. Inclusive nos primeiros anos da guerra, quando as forças do Eixo pareciam arrasar toda a velha Europa liberal, os editoriais da *Criterion* mantiveram a distinção tomista que buscava no centro de suas posturas extremas o “justo meio”. Dada a presença pública de grupos nacionalistas intimamente vinculados ao catolicismo, a postura de Franceschi foi a de denunciar o totalitarismo como um mal, ao mesmo tempo em que indicava que a única forma de salvar a democracia era reformando-a. Entre os nacionalistas, que queriam destruir o ordenamento constitucional de 1853, e os grupos antifascistas, que começaram a utilizá-lo como um ícone de uma Argentina liberal em risco pela ação de ideias e forças políticas estrangeiras e autoritárias, Franceschi acreditava na possibilidade de uma reforma constitucional que modificasse o sentido liberal de seus legisladores, sem cair em um modelo que absorvesse a personalidade dos cidadãos.

Por isso sustentava que a carta magna era o produto de um contexto muito particular, formulada por homens que estavam influenciados pelo liberalismo, inspirados na apaixonada letra de intelectuais como Esteban Echeverria (1805-1851). O texto de 1853 havia sido uma legítima reação a décadas de tirania rosista (1828-1852), mas não se tratava de um texto irreformável. Para o sacerdote, a Constituição de 1853 conservava aspectos inconciliáveis com a doutrina cristã. Por exemplo, a substituição do termo “adota” por “sustenta”, em referência ao culto católico; a manutenção

do patronato; e artigos de caráter liberal e individualista que considerava, sem muitos detalhes, “incompatíveis com o catolicismo”. Essas diferenças não implicavam oposição doutrinária entre o regime republicano e representativo, e o catolicismo.

Mais do que propor um modelo concreto de “democracia não liberal”, Franceschi criticava a unicidade do modelo que queria combater. Se ele não tinha um modelo alternativo, o que tentava demonstrar era o caráter heterogêneo disso que seus adversários chamavam de “democracia liberal”: “O que é a democracia, segundo os ‘democratas’?”, perguntava-se – voto universal, divisão de poderes, soberania do povo. Todos esses conceitos podiam ser relativizados com exemplos de países qualificados como democracias, mas que subvertiam alguns desses atributos<sup>22</sup>.

A Lei Sáenz Peña (1912), longe de melhorar a situação, piorou-a, dado que, se antes “se pensava em bajular os grandes dirigentes, que eram com frequência homens de valor”, agora “[...] vai-se sobretudo à conquista de capitãezinhos e eleitores no varejo, caudilhos de clube, indivíduos de machado e giz, elementos vendíveis por uns pesos, tudo o que influi sobre a legislação e a distribuição de prebendas, traduz-se em discursos destinados a bajular as paixões menos dignas, e em determinadas circunstâncias acaba sendo catastrófico para a nação”<sup>23</sup>.

Isso provocava um sistema político auto-centrado, uma máquina que girava em torno

---

22 Gustavo J. Franceschi, “El problema constitucional argentino II”, in *Criterion*, n. 698, 17/7/1941, p. 274.

23 *Idem*, p. 275.

do ato eleitoral e que só se concentrava em suas disputas, desconectada da sociedade, isolada das necessidades do “povo”. É muito curioso que Franceschi atribuísse essa realidade à Lei Sáenz Peña e não à fraude eleitoral, que se praticou durante toda a década de 1930, mas com particular virulência a partir de 1935. No fundo, o problema para o sacerdote era o que perseguia a democracia desde o século XVIII: como fazer com que o povo escolha os “melhores” e não ponha “[...] a nação praticamente nas mãos de oligarquias egoístas, criadas à margem da Constituição”<sup>24</sup>.

À medida que as forças aliadas foram recuperando terreno, Franceschi reatou seu vínculo com a Europa antifascista, em especial, com a França não petainista com a qual havia tido tantos desencontros no final da década de 1930<sup>25</sup>. No dia 24 de dezembro de 1944 o papa Pio XII emitiu sua habitual alocução de Natal, que nessa oportunidade conteria um sentido transcendente. A Segunda Guerra Mundial estava terminando, com a vitória das forças aliadas. Seu discurso, embora não tenha quebrado uma teologia política que se pretendia distante dos regimes políticos modernos, ampliou a superfície do debate dentro do catolicismo. É difícil não interpretar dessa maneira a tibieza da afirmação de Pio XII, que, recordando uma frase de Leão XIII, sustentava que “não está proibido preferir governos moderados de forma popular, salvo com toda a doutrina católica acerca da origem e o exercício do poder público”. A circunspec-

ção da oração era um chamado a integrar, “purificando”, a doutrina democrática <sup>26</sup>.

Franceschi entendeu a transcendência do documento e, embora não desejasse mostrá-lo como uma inovação, sabia que o mesmo dava conta de uma mudança de época. Cumprindo, como sempre, sua função de “grande hermeneuta” do catolicismo, traduziu em quatro editoriais as palavras do papa para circunscrevê-las ao magistério e evitar “confusões”. Como havia sustentado até esse momento, a representação popular era necessária, mas esta não tinha por que se expressar através da forma “individualista liberal” ou como seu contrário ou consequência, o totalitarismo. A liberdade não era ilimitada, e sim devia estar voltada para o bem comum. No entanto, reconhecia que essa liberdade devia incluir “a liberdade de reunião ou associação, de palavra, e hoje em dia, de imprensa”. Embora pudesse reconhecer como oportuno pedir permissão para as reuniões públicas, não estava de acordo com a censura prévia: “[...] o mal”, afirmava, “quando chegar a ser feito, cairá sob a sanção dos tribunais armados para este propósito pela lei”. E em uma guinada em direção a um poder que sempre havia questionado, Franceschi sustentava que o Legislativo era o que dava a tônica à democracia. Reconhecendo que muitas das críticas se dirigiam a ele, defendia-o afirmando que “[...] os atuais adversários da democracia [...] observam os erros constitucionais e, conseqüentemente, a quase total ineficiência de uma forma demo-

---

24 Idem, p. 275.

25 Gustavo Franceschi, “Francia”, in *Criterion*, n. 861, 31/8/1944, pp. 197-200.

---

26 “Radiomensagem ‘*benignitas et humanitas*’ de sua Santidade Pio XII na véspera do Natal, 24 de dezembro de 1944”. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19441224\\_natale.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html). Acesso em: 1º/7/ 2018.

crática, a atual, e deduzem a condenação de toda democracia, o que se enquadra na categoria dos sofismas”.

A segunda série de artigos nos quais se percebe a abertura de Franceschi às novas correntes do pós-guerra foi publicada por ocasião da designação de Jacques Maritain como embaixador da França libertada no Vaticano. Em três editoriais, Franceschi se voltava sobre *Humanismo integral*, um livro que apesar de ter, em 1945, já dez anos de publicação, podia ser um programa político para o catolicismo no pós-guerra (Maritain, 1936). Concordando com Maritain nos pontos substanciais, fazia uma leitura particular de sua filosofia política, se se quisesse, uma apropriação muito conservadora sobre pontos que representavam, de uma ou outra maneira, uma inovação a respeito do magistério da Igreja<sup>27</sup>. Isso se fazia claro na questão do pluralismo. Para Franceschi, não devia ser produzida uma ruptura com a tradição eclesial: o sacerdote reinseria a proposta de uma sociedade secular pluralista de Maritain na tradicional divisão entre “tese” e “hipótese” da teologia. A tese católica continuava sendo uma sociedade cristã, sua “hipótese” histórica implicava a tolerância e a convivência com “o erro”, enquanto não se negociassem os princípios doutrinários. Enquanto continuasse existindo diversidade religiosa, seria “preciso organizar a sociedade de modo que nela haja uma convivência possível”. Essa sociedade da “convivência possível” era um ideal his-

tórico que Franceschi se apressava a identificar como transitório e não definitivo.

Apesar do molde conservador e tradicionalista no qual Franceschi introduzia o pensamento de Maritain, era evidente que a guerra havia modificado a sensibilidade de seu discurso. Mostrou-se particularmente sensível à consciência do pós-guerra – pensando em outros que se mantiveram impermeáveis a ela – assumindo a incompatibilidade da violência totalitária com o catolicismo.

## REFLEXÕES FINAIS

As principais referências do grupo encabeçado por Dell’Oro Maini deram corpo a um novo tipo de intelectual católico, diferente do “ilustre” que havia animado as primeiras experiências organizativas nas décadas finais do século XIX. Herdeiros do pós-guerra, em termos de geração, surgidos no âmbito dos processos de democratização eleitoral e interpelados pela reforma universitária, nutriram-se dessas experiências – mesmo quando em boa medida se opuseram a elas – e abraçaram uma identidade integralista que procurava levar o catolicismo a todas as dimensões da vida social e política. No âmbito desse projeto, propuseram-se a catolicizar o debate intelectual e cultural e contribuir para a formação de uma elite católica à altura dos “novos tempos”.

No que se refere ao Episcopado, as posições dos bispos foram ambivalentes e às vezes contraditórias. Por um lado, mantiveram uma estreita relação com o grupo e apostaram em que seu fortalecimento se traduzisse em uma maior presença no

---

27 Citações de Gustavo J. Franceschi em: “Jacques Maritain, embajador ante la Santa Sede”, in *Criterio*, n. 885, 1º/3/1945, pp. 161-9; “Jacques Maritain, embajador...”, in *Criterio*, n. 886, 8/3/1945, pp. 185-92; “Jacques Maritain, embajador...”, in *Criterio*, n. 887, 15/3/1945, pp. 185-92.

mundo cultural, sobretudo, no interior de uma universidade cada vez mais dominada pelo reformismo. Por outro lado, não obstante, foi também o mesmo Episcopado que colocou objeção e, principalmente, dúvidas sobre a necessidade e a urgência de impulsionar um projeto intelectual como o encabeçado por Dell’Oro. De fato, não eram poucos os bispos que consideravam que em uma conjuntura marcada pelo processo de democratização política, pela insurgência da coletividade operária e o avanço da cultura de massas, os principais projetos deveriam ser orientados para as classes populares mais do que para as elites.

Por outro lado, em termos mais gerais, as hierarquias eclesiais viam com certa desconfiança o tipo de práticas e o nível de autonomia reclamado pelos universitários católicos, difíceis de harmonizar com a Igreja do momento, fortemente verticalista e onde os únicos polos hermenêuticos legítimos eram os bispos. Mesmo quando o grupo de Dell’Oro se esmerava por tentar reproduzir o mais fielmente possível a doutrina oficial em cada momento, sua simples existência ampliava as lógicas de enunciação e construção da opinião próprias da modernidade, e supunha, portanto, tensões e riscos. Embora, como se viu, a renúncia do grupo encabeçado por Dell’Oro à *Criterion* em fins de 1929 não tenha se devido diretamente a um conflito com as hierarquias, a posterior chegada de Gustavo Franceschi em 1932 sugere que, de toda maneira, a busca por “segurança doutrinária” e o disciplinamento dos intelectuais católicos eram assunto de importância crescente. A chegada de Franceschi implicou, portanto, certo alinhamento das diferentes vertentes do catolicismo através de uma

mistura de capital institucional (por sua condição de sacerdote) e capital intelectual. Esses capitais unidos tiveram que ser investidos em sua totalidade desde meados da década de 1930, quando os debates em torno da Guerra Civil Espanhola, e depois em torno da Segunda Guerra Mundial, dividiram a cultura católica em distintas facções, obrigando Franceschi a um contorcionismo ideológico, com o fim de manter sua tutela sobre elas.

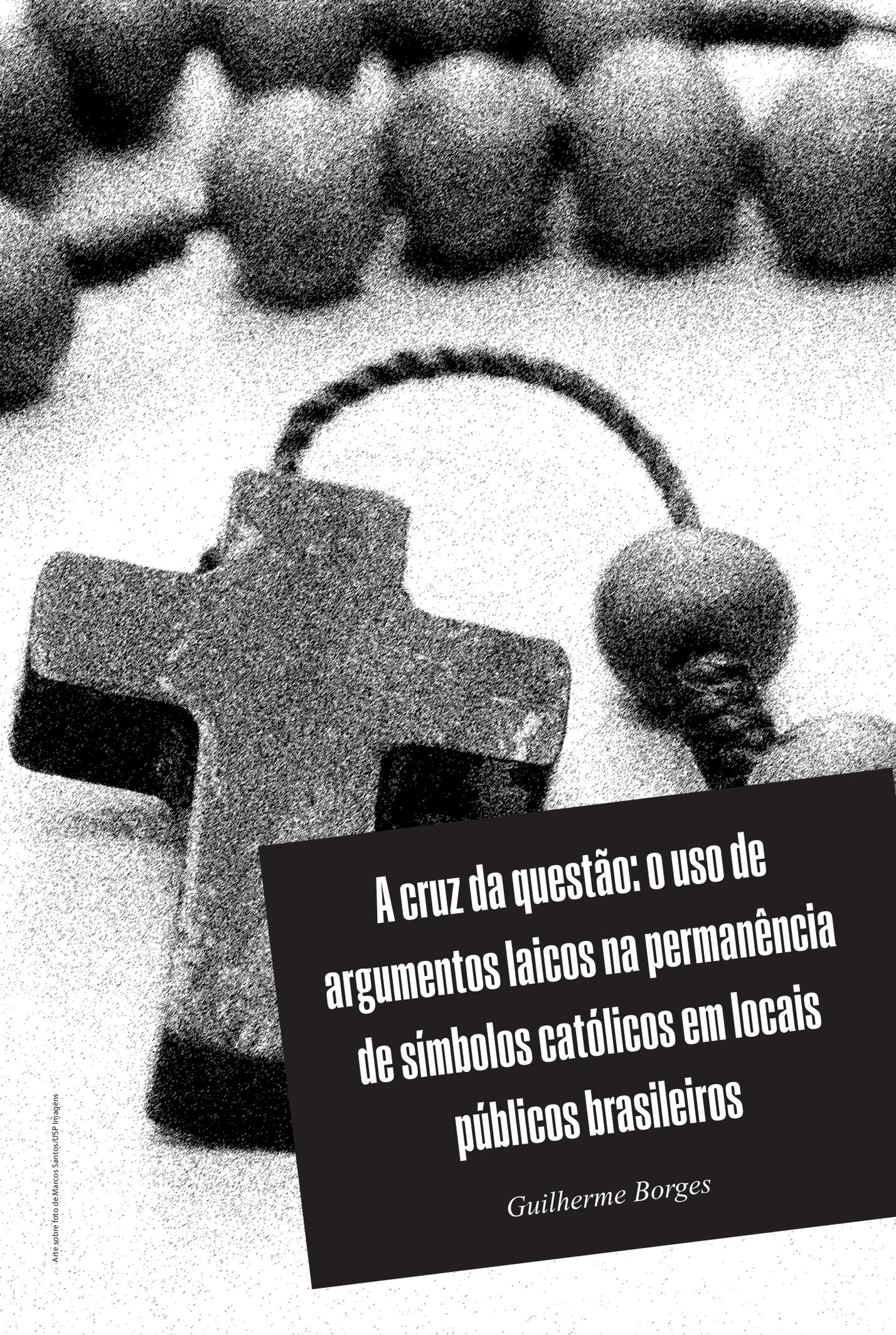
Diferentemente de Pico ou Casares – mas às vezes também de Dell’Oro –, Franceschi propôs um modelo que rechaçava de igual maneira o liberalismo e o totalitarismo e moderava o antiliberalismo dos “nacionalistas”. Comprometia-se com um debate que ia além de pensar o sistema político meramente a partir do critério “eclesial”, isto é, julgar um regime só em função de seu respeito ou não aos “direitos da Igreja”. Introduzia o problema dos direitos do indivíduo e abria um canal de diálogo com os aspectos centrais do debate político daqueles anos: a tensão entre liberalismo e democracia ou, em outros termos, que caminhos levaria a Argentina de volta à verdadeira república. Essa república, no modelo de Franceschi, não era a imaginada pelo reformismo da década de 1910. Tratava-se de uma democracia “orgânica”, na qual o conflito social pudesse tramitar nas câmaras legislativas. Não deixa de ser tentador encontrar no discurso e na prática política do peronismo muitos dos postulados do diretor da *Criterion*. De fato, Franceschi reivindicou, anos depois, o fato de ter utilizado pela primeira vez conceitos como “justiça social” e “terceira posição”. Nesse sentido, e dada a influência que esses postulados teriam na segunda metade do século

XX, podemos afirmar que os intelectuais em geral, mas os intelectuais católicos em particular, estiveram longe de atuar nas bordas do debate público e de não ser capazes de compreender a sociedade que os rodeava.

Bastante atentos à complexidade e à crise de muitos dos valores liberais, optaram por modelos republicanos alternativos e tentaram alinhar as relações truncadas entre a política e a sociedade.

## BIBLIOGRAFIA

- BUSTELO, Natalia. "Arielistas, ateneístas, novecentistas. Los jóvenes revisteros porteños en los inicios de la Reforma Universitaria", in *Los Trabajos y los Días*, n. 3, UNLP, 2012, pp. 12-40.
- CASTRO, Martín. "Democracia, corporativismo y catolicismo político: reflexiones de Gustavo Franceschi entre el Centenario y la primera posguerra" (mimeo). 2018.
- DEVOTO, Fernando. "Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930", in *Prismas*, n. 9, UNQ, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Los proyectos de un grupo de intelectuales católicos argentinos entre las dos guerras", in Carlos Altamirano. *Historia de los intelectuales en América Latina. Tomo II: Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX*. Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 350-1.
- FRANCESCHI, Gustavo J. *La democracia y la Iglesia*. Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1918.
- MARITAIN, Jacques. *Humanisme integral*. Paris, Aubier, 1936.
- MAURO, Diego. "Los católicos frente a la reforma universitaria, 1917-1922", in Diego Mauro; José Zanca (coords.). *La reforma universitaria cuestionada*. Rosario, HyA Ediciones, 2018.
- NIÑO AMIEVA, Alejandra Leticia. *Semiótica de las pasiones y replicancias del catolicismo nacional del convivio en el diálogo arte-política en la cultura argentina (1930-1952)*. Tesis de doctorado. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2014.
- PESCE BATILLANA, Carlos; Norberto MIOZZO. *Juan B. Podestá. Semblanza de un laico vitalmente comprometido*. Buenos Aires, Ex Alumnos de Don Bosco, 1992.
- RINESI, Eduardo. *Polémica: Lisandro de la Torre, Gustavo Franceschi*. Buenos Aires, Losada, 2007.
- ZANCA, José A. *Cristianos antifascistas: conflictos en la cultura católica argentina, 1936-1959*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Argentina, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Intelectuales, curas y conversos. La sociabilidad de los Cursos de Cultura Católica en los años veinte", in Paula Bruno (dir.). *Sociabilidades y vida cultural: Buenos Aires, 1860-1930*. Bernal, UNQ, 2014.



**A cruz da questão: o uso de  
argumentos laicos na permanência  
de símbolos católicos em locais  
públicos brasileiros**

*Guilherme Borges*

## resumo

O foco deste trabalho está em observar discursos de bispos católicos proferidos em reação à possibilidade de símbolos religiosos serem retirados de estabelecimentos públicos. Para isso, são observadas respostas do Episcopado ao 3º Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), lançado pelo governo federal brasileiro em finais de 2009. Entre os itens do documento, consta a proposta de impedir a ostentação de signos confessionais em recintos da União. Ao analisar os argumentos eclesiais, salta aos olhos como a “arma da cultura” é acionada nessa controvérsia. Trata-se de uma abordagem que se distancia dos modelos discursivos historicamente adotados pela Igreja no Brasil. Não se questiona a laicidade do Estado, como era feito outrora, nem se lança mão do catecismo ou das “leis de Deus”.

**Palavras-chave:** religião; política; Igreja Católica; símbolos religiosos; direitos humanos.

## abstract

*This investigation aims to examine discourses produced by the Catholic episcopate in opposition to the possibility of religious symbols being removed from public establishments. For that, we observed the responses from the episcopacy to the 3rd National Human Rights Program (PNDH-3), released by the Brazilian federal government in late 2009. The document features a proposal to restrain the display of confessional signs in federal buildings. When analyzing the ecclesiastical arguments, it is clear the "weapon of culture" is used in the controversy. That is an approach which distances itself from the discourse models historically adopted by the Church in Brazil. The secular State is not questioned, as it was once done, and catechism or the "laws of God" are not used, either.*

**Keywords:** religion; politics; Catholic Church; religious symbols; human rights.

**E**m finais de 2009, o governo federal brasileiro publicou o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Entre os itens do decreto presidencial, constava a proposta de impedir a permanência de símbolos religiosos afixados em recintos públicos da União<sup>1</sup>. Na prática, a iniciativa visava à retirada de crucifixos de salas plenárias de tribunais e parlamentos.

No Brasil, o Superior Tribunal de Justiça, o Supremo Tribunal Federal, o Senado Federal e a Câmara Federal contam com crucifixos nas paredes de suas respectivas dependências principais. Não há, porém, dispositivos legais que determinem a exposição do crucifixo ou de qualquer outro símbolo religioso em locais do poder público. O decreto servia ao intuito de regular essa matéria, para o desgosto de bispos da Igreja Católica.

Membros do Bispado fizeram valer a ascendência de suas posições e reagiram diante da enorme periculosidade que enxergaram no PNDH-3. O objetivo aqui é analisar discursos episcopais que pautaram o decorrer da controvérsia em questão. Bispos figuram na alta cúpula da hierarquia eclesial, de modo que uma investigação a respeito de suas falas possibilita mapear as respostas institucionais da Igreja proferidas em recusa à medida do decreto que incidia sobre a presença de crucifixos em salas plenárias do Estado.

Um sem-número de declarações episcopais contrárias ao PNDH-3, e que intencionavam repará-lo, pululou durante o ano de 2010. Nessas sentenças, é possível constatar o vigor de algumas temáticas reiteradas. Diante da possibilidade de signos confessionais serem removidos de estabelecimentos do poder público, insurgiram-se bispos de toda parte, os quais emitiram seus juízos a

---

1 Diretriz 10; objetivo estratégico VI; ação programática "c" do decreto número 7.037, de 21 de dezembro de 2009.

---

**GUILHERME BORGES** é doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

partir de certas pautas, objeções e repertórios bastante semelhantes. São essas justificativas e retóricas, utilizadas reiteradamente por integrantes episcopais, que serão reproduzidas e destrinchadas a seguir.

### **PNDH-3: PEDRA DE ESCÂNDALO**

Sem demora, passa-se a palavra a Dom Orani João Tempesta, arcebispo do Rio de Janeiro, em artigo escrito logo no início de 2010 sobre aquele que ele nomeou “o plano da intolerância”:

“Entre tantos acontecimentos intolerantes em todos os cantos do mundo, um deles foi simbólico: no início deste milênio, em março de 2001, foi destruída uma das maiores estátuas de Buda em pé já esculpidas pelo homem. Ficava no vale do Bamiyan, a 240 km de Cabul, no Afeganistão, e era do século V da Era Cristã. Era também declarada como patrimônio da humanidade pela Unesco. [...] Não poderão com decretos retirar do coração do nosso povo suas raízes, suas devoções, sua cultura e seus sentimentos. [...] Em nosso atestado de batismo está uma missa celebrada no alvorecer do Brasil, Terra de Santa Cruz! [...] Trata-se, antes de tudo, de uma questão de preservação da memória de nossa história e das raízes culturais da nossa identidade brasileira. [...] Além de sua história profundamente ligada à fé cristã e católica, o povo brasileiro, em sua grande maioria, professa a fé que recebeu dos seus antepassados e se identifica com os símbolos que a expressam” (Tempesta, 2010).

No mês seguinte à declaração de Tempesta, Dom Dadeus Grings, então arcebispo

de Porto Alegre, resolveu entrar na polêmica por uma via semelhante à de seu colega do Rio de Janeiro:

“[...] lembremos a destruição de uma das maiores estátuas de Buda, esculpida em pedra, no século V. Pois, em 2001, iniciando o Novo Milênio, os ‘donos do poder’ no Afeganistão julgaram não poder tolerar essa ‘idolatria’ e decretaram que ela não fazia parte da cultura do momento. Hoje esses governantes são execrados. [...] Não podemos impunemente despir o Brasil de seus valores religiosos e culturais, a título de equipará-lo aos países de outras tradições. Temos que lutar pelo que é nosso” (Grings, 2010).

Nos dias que antecederam o artigo de Grings, já havia sido divulgado um pronunciamento contrário ao PNDH-3 assinado por mais de 40 bispos e propagado oficialmente por várias arquidioceses:

“[...] prosseguindo a tradição profética da Igreja Católica no Brasil, que, nos momentos mais significativos da história de nosso país, sempre se manifestou em favor da democracia, dos legítimos direitos humanos e do bem comum da sociedade, [...] nos vemos no dever de manifestar publicamente nossa rejeição a determinados pontos deste Programa. [...] Os símbolos religiosos expressam a alma do povo brasileiro e são manifestação das raízes históricas cristãs que ninguém tem o direito de cancelar” (“Manifesto dos bispos sobre o PNDH-3”, 2010).

As três citações se inserem num rol bastante amplo de manifestações que, contrárias à retirada de símbolos religiosos de

recintos estatais, argumentam no sentido de apelar às raízes do país. Nessa trincheira contra o PNDH-3, bispos católicos anunciaram o receio de que a identidade nacional pudesse estar perigosamente em risco de dissolução. Estaria em curso uma marcha de exclusão dos fundamentos culturais que pautaram o processo de formação do Brasil, sendo o 3º Programa mais um passo adiante nesse processo.

Numa parte que não foi destacada de seu artigo acima, Tempesta fala da estima que cultivava por certa comunidade do Pará, que, contrariando a globalização, é capaz de preservar suas músicas, danças, festejos e até seus sotaques. Para o arcebispo do Rio de Janeiro, haveria ali, no Norte do país, um povo que saberia guardar a pureza da verdadeira brasilidade. Grings, por sua vez, em seu texto já citado, postula que o paradigma da globalização está ultrapassado e que “hoje o paradigma tende a proteger os valores particulares e as tradições próprias”. Quanto às “tradições próprias”, o Episcopado que protestou contra o PNDH-3 invariavelmente as localiza no âmbito do religioso.

Religioso, sim, e católico, mais especificamente. Assim se caracteriza o arcabouço cultural brasileiro na visão dos bispos envolvidos na polêmica. Já o inimigo da vez é a lógica da globalização, que tenderia a relativizar as raízes católicas, aquelas que, para o Episcopado, seriam as definidoras e sustentadoras deste país. Joanildo Burity enumera, dentre as manobras de resistência à globalização avançada, a idealização de uma unidade local: forja-se a identidade coletiva tendo em vista neutralizar o processo anômico, e decorrente do multiculturalismo, de contínua redefinição das regras e cenários que pautam o espaço societário (Burity,

2001). Para lidar com uma contemporaneidade na qual as referências de orientação, antes relativamente estáveis, se fragilizam e se tornam insuficientes, para reestabilizar o tecido social e assim permitir uma movimentação previsível dos agentes, em suma, para colocar as coisas nos seus devidos lugares, recorre-se a uma uniformidade cultural que atenda pelo nome de nação. Na luta pela permanência de objetos católicos em espaços públicos, o argumento da Igreja, na voz do Episcopado, é o de que esses “símbolos religiosos expressam a alma do povo brasileiro”, como diz o pronunciamento assinado por dezenas de bispos.

João Cezar de Castro Rocha reflete que a nação é “um significante vazio ao qual se atribui uma carga semântica segundo as diferentes necessidades geradas pela contingência das circunstâncias históricas” (Rocha, 2003, p. 21). Haveria uma apropriação utilitária do conceito de pátria, cujo conteúdo obedeceria às necessidades do momento. No caso dos bispos, a urgência em fazer cair a proposta de retirada de símbolos religiosos fez com que se atribuísse ao Brasil a “carga semântica” de uma nação inabalavelmente católica. Constrói-se a representação de um Brasil que carrega sempre, a toda prova, a fidelidade à Igreja.

Nessa “invenção de tradição” (Hobsbawn, 1984), uma heterogeneidade de referências e valores, que atravessa o território nacional, é relativizada na tentativa de figurar uma imagem de feitiço essencialista do que constitui a “identidade verdadeira da pátria”. Ao fazer alusão aos crucifixos como “os símbolos da cultura que berçou e construiu a nossa história”, o Episcopado subentende a religião católica como uma espécie de metacultura, capaz de abarcar a diversidade

verificável na realidade social. Essa tentativa de incorporação da multiplicidade no interior de um núcleo católico, ao absolutizar as referências valorizadas pela Igreja, leva à minoração do contraditório pela recusa em reconhecer a existência de discrepâncias e descontinuidades inconciliadas.

Tempesta defende que os crucifixos em recintos estatais estão ali por exprimir o caráter real do país: “É como se fosse o DNA de nossa civilização: 99% dos genes são comuns a todos nós. As diferenças são mínimas e quase nem se notam”. O arcebispo afirma, assim, com todas as letras, a ideia de que haveria uma uniformidade religiosa a perpassar o território brasileiro de cabo a rabo. A liderança eclesiástica não leva em conta os dados demográficos que apontam para a queda contínua, e cada vez mais expressiva, no número de cidadãos que se declaram católicos.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) aponta que o declínio começou de certa forma tímido: em 1940, o instituto apurava o número de 95% para o percentual de católicos no Brasil; no decênio seguinte, esse número caiu para 93,7%; no ano de 1960, os católicos eram 93,1% do total da população; em 1970, 91,1% dos brasileiros se declaravam católicos; uma década depois, esse número passava para 89,2% e, em 1991, diminuiu para 83,3%. Com o início do novo milênio, vieram os declives vertiginosos: em 2000, a porcentagem dos que se declaravam católicos diminuiu em quase 10% e foi parar em 73,6% da população nacional; o mesmo padrão de queda continuou uma década depois, quando se chegou às estatísticas atuais de 64,6% de católicos em cerca de 190 milhões de brasileiros. Pela primeira vez, o número abso-

luto dos adeptos do catolicismo decresceu, transitando de 125,5 milhões de indivíduos em 2000 para 123,3 milhões em 2010. Uma perda de 2,2 milhões de fiéis no mesmo período em que a população do país teve um aumento de mais de 20 milhões.

Quando se verifica essas informações do IBGE e se as coloca em contraste com as falas do Episcopado, se vê nitidamente, no discurso católico, a estratégia que Ernesto Laclau classifica como homogeneização de uma massa heterogênea (Laclau, 2011, p. 202). Há claro descompasso entre os dados censitários, que revelam um cenário religioso cada vez mais plural, e as palavras dos bispos, que procuram idealizar uma identidade católica que irmanaria todos que se reconhecem como brasileiros.

Nesse exercício de pensar com o auxílio de dados demográficos, é interessante notar, ainda, o crescimento recente, mas vertiginoso, do número de evangélicos no país. No ano de 2000, aproximadamente 26,2 milhões se diziam evangélicos, o que constituía 15,4% da população. Em 2010, os evangélicos passaram a ser 42,3 milhões, ou 22,2% dos brasileiros. Um aumento de 61,45% em dez anos. Tais dados despertam atenção aqui, na medida em que líderes de confissões evangélicas se manifestam discriminados pela exibição de imagens católicas em estabelecimentos públicos, assim como criticam, por exemplo, o feriado oficial de 12 de outubro e as capelanias nas Forças Armadas. Desse modo, por trás da imagem de um Brasil em que todos são harmonicamente congregados pelo catolicismo, há, sim, lutas encarniçadas entre uma religião cada vez menos majoritária e suas concorrentes em ascensão. É o que não falar do recrudescimento das dispu-

tas políticas encabeçadas por militantes de organizações LGBT, feministas, republicanos, marxistas, enfim, toda a sorte de gente que se manifestou, pelas mais diversas razões, em favor do PNDH-3 e pela retirada de crucifixos dos espaços da União? O “politeísmo de valores” e a multiplicidade de bandeiras reivindicativas prefiguram uma realidade social que escapa à ideia de que vigorem aqui “um só rebanho e um só pastor”.

A Pastoral de Católicos na Política da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, em nota oficial sobre o PNDH-3 divulgada em abril de 2010, balizou sua rejeição ao decreto por via semelhante à adotada por Tempesta. A objeção é a de que o documento foi formulado por uma minoria cujos interesses não levam em conta os ideários da maior parte dos cidadãos do Brasil e, por isso, “é um claro ato de autoritarismo que enquadra os direitos humanos num projeto ideológico, intolerante, que fez retroceder o país aos tempos de ditadura” (Pastoral dos Católicos na Política do Rio de Janeiro, 2010).

Na época da publicação do PNDH-3, o cardeal Geraldo Majella Agnelo era arcebispo de Salvador e arcebispo-primaz do Brasil. Fazendo valer sua posição de direção perante os fiéis católicos, o sacerdote assinou um artigo em oposição ao Programa Nacional pouco após o decreto ser lançado. Nesse artigo, o cardeal argumentou por uma via semelhante à de seus colegas que atuam no Rio de Janeiro:

“Fazer aprovar por decreto o que já foi rechaçado repetidas vezes por órgãos legítimos traz à tona métodos autoritários dos quais com muitos sacrifícios nos libertamos

ao restabelecer a democracia no Brasil na década de 80. [...] O PNDH pretende banir do espaço público os símbolos religiosos. Creio que um *referendum* a respeito disso demonstraria a origem ideológica de uma opção que um pequeno grupo quer impor ao país inteiro, revelando sua postura autoritária. O amor à religião caracteriza a sensibilidade e a cultura do povo brasileiro” (Agnelo, 2010).

A ênfase da intervenção de Dom Majella Agnelo é a de que a diretriz do PNDH-3 a respeito da retirada de objetos religiosos contrariaria as aspirações da maior parcela da população brasileira. É pelo princípio da democracia majoritária, em que as decisões políticas precisam ser orientadas pela vontade da maioria, que o decreto deve ser refreado. O arcebispo apela à “maioria moral” (Duarte, 2013) como fonte de legitimidade das decisões do Estado democrático moderno.

Diferencia-se, assim, dos argumentos eclesiais comuns à primeira metade do século XX. Quando, por exemplo, o Cristo Redentor foi erguido, no ano de 1931, ele assim o foi não pela premissa de que o Brasil tinha mais de 90% de seus habitantes adeptos do catolicismo, não em nome do povo predominantemente católico, mas porque o Brasil seria *essencialmente* católico. Como diz Emerson Giumbelli, “a rigor, não se tratava da ideia de maioria, e sim de uma essência: o Brasil como nação constitutivamente católica. [...] celebrava-se a consagração a Cristo, concebido como o representante da nação e o redentor do Estado” (Giumbelli, 2012, p. 48). O exemplo do Cristo Redentor, dado seu potencial de elucidação, faz valer um tratamento detido.

## CRUCIFIXO TAMBÉM É CULTURA

Dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro nas décadas de 1920 e 1930, foi o principal idealizador do monumento em honra ao Cristo Redentor, assentado no cume do morro do Corcovado, na capital fluminense. Em 11 de outubro de 1931, um dia antes da abertura oficial da estátua, houve o encerramento do Congresso do Cristo Redentor, realizado especialmente para a ocasião. No pronunciamento que marcou o final do congresso, Leme assim falou:

“Nós queremos que Ele Reine sobre o Brasil. E Cristo reinará! [...] Amanhã eles irão sagrar a Cristo Rei do Brasil. Ó pátria, ajoelha-te junto à Cruz do Redentor, junto à cruz onde nasceste grande e cresceste imensa. Brasil! Ó pátria, ajoelha-te junto à Cruz do Redentor. Ó Pátria, conserva-te de joelhos diante de Cristo Redentor porque assim poderás apresentar-te de pé diante das outras nações, adorando um só Cristo Redentor [...]. Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera” (*O Jornal*, 1931, p. 2).

Previamente a esse discurso, em 1916, ao tomar posse da arquidiocese de Olinda, Leme redigira uma carta pastoral para saudar seus novos diocesanos. Ainda que voltada aos fiéis da cidade pernambucana, a mensagem manifestava a ambição de Leme em abarcar territórios para além de suas circunscrições municipais:

“Desconhecendo ainda as circunstâncias locais de nossa arquidiocese, queremos tratar daquilo que no Brasil de hoje mais necessário se nos afigura. [...] católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida

política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública” (Leme, 1916, p. 18).

A partir de 1921, com a transferência de Leme para o Rio de Janeiro, capital federal, a carta passou a ser efetivada como um programa de ação dos bispos católicos, válido para todo o país. A relevância do documento pode ser medida pelo fato de que, mais de duas décadas após sua divulgação, o padre Ascânio Brandão ainda afirmava que ali estava “a Carta Pastoral do Brasil” (Azzi & Grijp, 2008, p. 12). Já a revista *A Ordem*, maior publicação da imprensa católica na época, publicava trechos da carta nos seus números, sempre antecedidos com a sugestão “palavras que devem ser dez, vinte, cem vezes meditadas” (Grinberg, 1999, p. 59). De fato, o escrito de Leme foi o documento que mais inspirou e propulsou as orientações eclesiais no Brasil até o período que antecedeu a abertura do Concílio Vaticano II. E quais eram as implicações de ter essa carta do arcebispo, também chamada de um “clarim de guerra, de guerra santa” (Rosário, 1962, p. 61), como o principal documento do Episcopado durante quatro décadas? Para uma melhor análise das declarações do clero na polêmica do PNDH-3, será proveitosa uma resposta a essa indagação.

Para Scott Mainwaring, a carta pastoral de Leme deu início a uma nova era na trajetória da Igreja no Brasil, ao período

nomeado de “neocristandade” (Mainwaring, 1989, p. 41). Já na visão de Riolando Azzi e Klaus Van Der Grijp, o tempo da neocristandade começou com a mudança de Leme para terras cariocas (Azzi & Grijp, 2008, p. 12). De todo modo, seja por um marco temporal ou pelo outro, por aí se vê o influxo da figura de Leme no cenário eclesiástico brasileiro da primeira metade do século XX (o Concílio Vaticano II, que, informalmente, “encerrou” a neocristandade, teve seu início em 1962). A neocristandade foi um projeto católico, encabeçado principalmente por bispos, que tinha por princípio a ressacralização da sociedade: “[...] de fato, a proposta do Episcopado era transformar o Estado republicano num Estado religioso” (Azzi & Grijp, 2008, p. 13).

A laicidade do Estado brasileiro era observada por lideranças do clero nacional como uma afronta à Igreja. Tal é o que se vê quando Leme fala sobre a possibilidade de as escolas públicas adotarem formalmente o ensino laico: “Ensino neutro quer dizer não confessional, ensino que não professa religião alguma. Ora, se é sem religião alguma, é antirreligioso” (Leme, 1916, p. 91). Em outra ocasião, o sacerdote voltou a afirmar que “laicismo, neutralidade, irreligião e ateísmo são termos que na prática se equivalem” (Azzi & Grijp, 2008, p. 12). Jackson de Figueiredo, intelectual convertido por Leme à causa da neocristandade, escreve, em continuidade, que “a Igreja só será respeitada num tal país [...] quando a Nação [...] souber ser politicamente uma nação católica. Para isto é preciso organizar-se, é preciso lutar, só delegar poderes a quem viva com ela na Fé em Jesus Cristo” (Figueiredo apud Grinberg, 1999, p. 60).

O objetivo dessas declarações era tentar garantir que a doutrina do catolicismo fosse reconhecida pelo Estado como única fonte de orientação moral permitida ao povo brasileiro. Dentro desse princípio, era obrigatória a eliminação, em todo o âmbito nacional, de crenças alternativas às determinadas pela Igreja. Leme mostra preocupação, por exemplo, com a religião kardecista, que se mostrava em ascensão: “[...] com mágoa assistimos à invasão ameaçadora do espiritismo, ao qual, sempre ávido de maravilhas, se filia o povo” (Leme, 1916, p. 47). Caberia ao poder público a repressão contra o espiritismo, mesmo que tal medida fosse proibida pela Constituição vigente; como diz o redator da revista eclesiástica *Vozes*: “[que] a polícia fiscalize esse movimento, fechando todas as portas para um desenvolvimento maior [...]. Não nos iludamos, o espiritismo [...] não merece as regalias que a Constituição outorga” (*Vozes*, 1942, p. 322).

No Brasil, o direito de cidadania deveria ser exclusivo à fé católica apostólica romana, com ênfase no “romana”: contra o Estado laico, os líderes da neocristandade queriam que a Santa Sé pudesse atuar soberanamente no território nacional. A Cúria de Roma era quem deveria orientar com exclusividade a prática religiosa dos cidadãos, cabendo ao governo proibir o culto público de outras crenças, devendo, inclusive, interditar manifestações religiosas do catolicismo popular que não passassem pelo “modelo do Vaticano” (Azzi & Grijp, 2008, p. 17). Essa diretriz doutrinal e ética única deveria provir dos papas, os quais apoiaram essa tentativa de imposição por parte dos bispos brasileiros. Até 1965, a separação legal entre Igreja e Estado era tratada oficialmente pelos pontífices como

uma heresia da modernidade (Mainwaring, 1989, p. 42). Desse modo, não é de estranhar que os superiores máximos da hierarquia eclesial aplaudissem abertamente Leme em sua militância por um catolicismo mais vigoroso, que se imiscuísse nas principais instituições governamentais. Era preciso “restaurar tudo em Cristo”. E na luta dos bispos brasileiros para fazer valer as palavras dos papas, o monumento do Cristo Redentor entrava como peça-chave.

Voltando à solenidade de inauguração da obra, cabe observar algumas manchetes que se revezaram nas capas de jornais e revistas quando da ocasião: “Christo Rei”, “majestoso monumento”, “majestoso e soberbo”, “figura excelsa de Jesus” com “a magnitude daqueles braços abertos”, “tão grande, tão majestoso, tão sublime”, “Ele é o sol, e tudo mais é satélite” (Grinberg, 1999, p. 68), entre outras metáforas que concediam ao Cristo os atributos de soberania e majestade. Ao observar o recado que o Episcopado brasileiro queria passar com o projeto do Redentor, logo se vê que as qualificações dadas pela imprensa não foram sem razão. A teologia e a arte sacra do período colonial enfocavam, como objeto de reverência, principalmente o Cristo Sofredor e o Bom Jesus, remetendo, assim, à figura do Jesus humilde e pobre. Já a neocristandade tem pela figura do Cristo Rei um especial apreço. O Cristo Rei é o Cristo glorioso: “Ele domina de mar a mar, e desde o rio até as extremidades da terra. Todos os reis da terra O adoram e os povos todos O servem” (Missal Quotidiano, 1960, p. 1.085). Trata-se de um símbolo de triunfo.

O Cristo Redentor foi construído com base em figuras do Cristo Rei e é daí, dessa imagem de realeza, que se tira aquela que

talvez seja a maior originalidade do monumento: ao representar o Cristo em forma de cruz sem estar na cruz, sem estar crucificado ou sofredor, mas olhando a todos circunspectamente, de cima, escapa-se da imagem tradicional de Jesus sacrificado no drama do calvário. O monumento do Redentor retrata o Cristo soberano, não o humilhado.

Em 1925, Pio XI instituiu, na primeira encíclica de seu pontificado, a festa litúrgica em honra ao Cristo Rei. O objetivo declarado era fazer o mundo prostrar-se diante de Jesus, ele, sim, o real soberano do Universo. Como está declarado nos acréscimos feitos ao terceiro catecismo da doutrina cristã, a Festa de Nosso Senhor Jesus Cristo Rei foi instituída pelo papa com a intenção de

“Combater o laicismo que afasta os homens e a sociedade da obediência a Deus e à sua Igreja e [que] não reconhece nenhuma realeza de Jesus Cristo neste mundo. [...] Santificamos a festa de Nosso Senhor Jesus Cristo Rei [...] renovando o firme propósito de nos empenharmos para que a legislação do país e a vida familiar e social se conformem com a Santa Lei de Deus. Está no âmbito deste propósito combater o divórcio, a legalização do aborto e toda e qualquer ordenação [...] que é contrária aos desígnios de Deus sobre o convívio dos homens” (Pio X, 2005, p. 256).

Prescreve-se a todos o culto de Cristo Rei como um “remédio eficaz à peste que corrói a sociedade humana”, sendo que a maior miséria contemporânea seria o “erro grosseiro [de] denegar ao Cristo Homem a soberania sobre as coisas temporais todas” (Pio XI, 1950, p. 11). A exaltação ao Cristo Rei foi instituída pelas autorida-

des do Vaticano para combater a laicidade, e foi com esse mesmo propósito que os bispos brasileiros erigiram o Cristo Redentor (Grinberg, 1999, p. 61). O monumento foi concebido como uma estatuária sacra, mas com o objetivo de abarcar um público largamente superior ao dos frequentadores de altares e oratórios. A escala do Redentor, sua visibilidade e inscrição na paisagem da metrópole tinham por objetivo atingir um público muito maior do que o dos paroquianos. O Cristo foi situado no cume do Corcovado para impor-se à vista de toda a coletividade, afinal, como Pio XI esclarece ainda:

“Seu império não abrange tão só as nações católicas ou os cristãos batizados [...] estende-se igualmente e sem exceções aos homens todos, mesmo alheios à fé cristã, de modo que o império de Cristo Jesus abarca, em todo rigor da verdade, o gênero humano inteiro” (Pio XI, 1950, p. 12).

O influente padre Assis Memória dizia que, com o monumento do Redentor, o Rio de Janeiro torna-se um prolongamento da Palestina e “a Serra do Mar passa a ser, agora, uma continuação das montanhas da Judeia” (Memória apud Grinberg, 1999, p. 71). O Rio de Janeiro transfigurado em terra santa: “O Cristo que não dorme [...] guarda esta terra que é sua, por direito de nascimento e de conquista”.

Continuando a celebrar o monumento carioca, o padre Assis Memória afirma que se trata de “um símbolo verdadeiro a desmentir um outro símbolo negativo: o Cristo dos Andes é sempre o Cristo da Liberdade, em desmentido solene àquela estátua que também olha para o oceano às portas cate-

dralescas da metrópole newyorkina” (Memória apud Grinberg, 1999, p. 62). Desde seus primórdios, o Cristo Redentor foi pensado em paralelo com a Estátua da Liberdade de Nova York. Construiu-se uma batalha de alegorias e uma disputa de significados de liberdade: ao símbolo da liberdade norte-americana, é contraposta a “verdadeira” liberdade, que seria Cristo; liberdade republicana, democrática, ou a remissão dos pecados, a redenção da alma. Com a neocristandade, desejava-se que o Estado se aliasse à Igreja na difusão de valores católicos às massas. A obra do Corcovado, construída conjuntamente com dinheiro público e eclesiástico, foi, no país, o maior símbolo (literalmente) do desejo teocrático de que, com “o domínio temporal, [...] a realeza do nosso Redentor abrace a totalidade dos homens” (Pio XI, 1950, p. 12).

É interessante voltar agora às declarações de Dom Orani Tempesta sobre o PNDH-3, principalmente à parte em que ele remete ao próprio Cristo Redentor:

“Qualquer pessoa ao chegar a um país e ver os seus monumentos e seus símbolos logo se depara com a sua realidade cultural [...]. A estátua do Cristo Redentor, do cume do Corcovado, a 710 metros de altura, ergue-se como uma maravilha do mundo moderno e um símbolo de identificação do Rio de Janeiro e do Brasil [...]. Iniciamos uma campanha para a restauração desse monumento, preparando-o para os grandes eventos<sup>2</sup> que ocorrerão futuramente em nossa Cidade Maravilhosa” (Tempesta, 2010).

---

2 A cidade do Rio de Janeiro sediaria a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016.

Pensando especificamente sobre a problemática dos crucifixos em recintos estatais, Tempesta traz à tona, em seu artigo, a questão do Redentor, por considerar que se trata, igualmente, de um “símbolo religioso em espaço público”. E como o arcebispo enxerga o monumento? A estátua não é abordada como uma obra feita para lembrar que a realeza de Deus é soberana sobre as “coisas temporais”. Para Tempesta, não se trata de um monumento que soleniza uma verdade teológica. Distancia-se, dessa forma, do objetivo para o qual a estátua fora pensada em suas origens. Em 1931, o Cristo Redentor foi inaugurado para exibir a todos que, na nação brasileira, a “cidade de Deus” seria honrada em sua altivez perante a “cidade dos homens”. Ao separar-se das concepções originais sobre o Redentor, Tempesta adota a visão do monumento menos como um objeto sacrossanto e mais como uma referência cultural, e até turística. Em continuidade, ao aproximar o Cristo Redentor dos crucifixos situados em recintos estatais, o arcebispo procura mostrar que esses crucifixos são, também eles, menos símbolos de significado metafísico e mais objetos que remetem à história e à formação da nação.

Ainda durante as repercussões derivadas do PNDH-3, Dom Dimas Barbosa, secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), traçou um raciocínio semelhante:

“Daqui a pouco vamos ter que demolir a estátua do Cristo Redentor, no morro do Corcovado, que ultrapassou a questão religiosa e virou símbolo de uma cidade. Impedir a presença desses símbolos é uma intolerância muito grande. É desconhecer

o espírito cristão e religioso da tradição brasileira” (Barbosa apud Éboli, 2010).

As falas dos dois bispos seguem a mesma trajetória em três passos: sustentam, primeiro, que a presença do Cristo Redentor sobre o Corcovado “ultrapassou a questão religiosa” para se tornar um marco cultural; em seguida, aproximam essa presença do Redentor aos crucifixos em recintos estatais, pela via argumentativa de que todos eles são “símbolos [religiosos] em espaços públicos”; finalmente, afirmam que se a decisão for pela retirada dos crucifixos, que se abra mão também do monumento que está no Corcovado. Dado que essa decisão seria absurda, logo também seria um disparate recolher os crucifixos de recintos estatais.

A “arma da cultura” (Mafra, 2011) é acionada por católicos para defender a presença de símbolos religiosos em recintos públicos. Os crucifixos não representariam os dogmas de uma confissão específica, e por isso poderiam conviver harmoniosamente com o Estado laico. A propósito, resta lembrar que, para escândalo dos bispos da neocristandade – para quem, “fora da Igreja não há salvação” –, seus sucessores deste novo século compararam a retirada de crucifixos com o ato de destruir uma estátua budista. Essa aproximação inter-religiosa evidencia, de forma patente, um afastamento em relação aos modelos discursivos e parâmetros tradicionais da Igreja. O caso do PNDH-3 indica que, quando as atuais lideranças eclesiais ajuízam pela permanência de objetos religiosos em ambientes do Estado, elas o fazem sob égides culturalistas e, especificamente, nacionalistas, e não a partir de um amparo teológico.

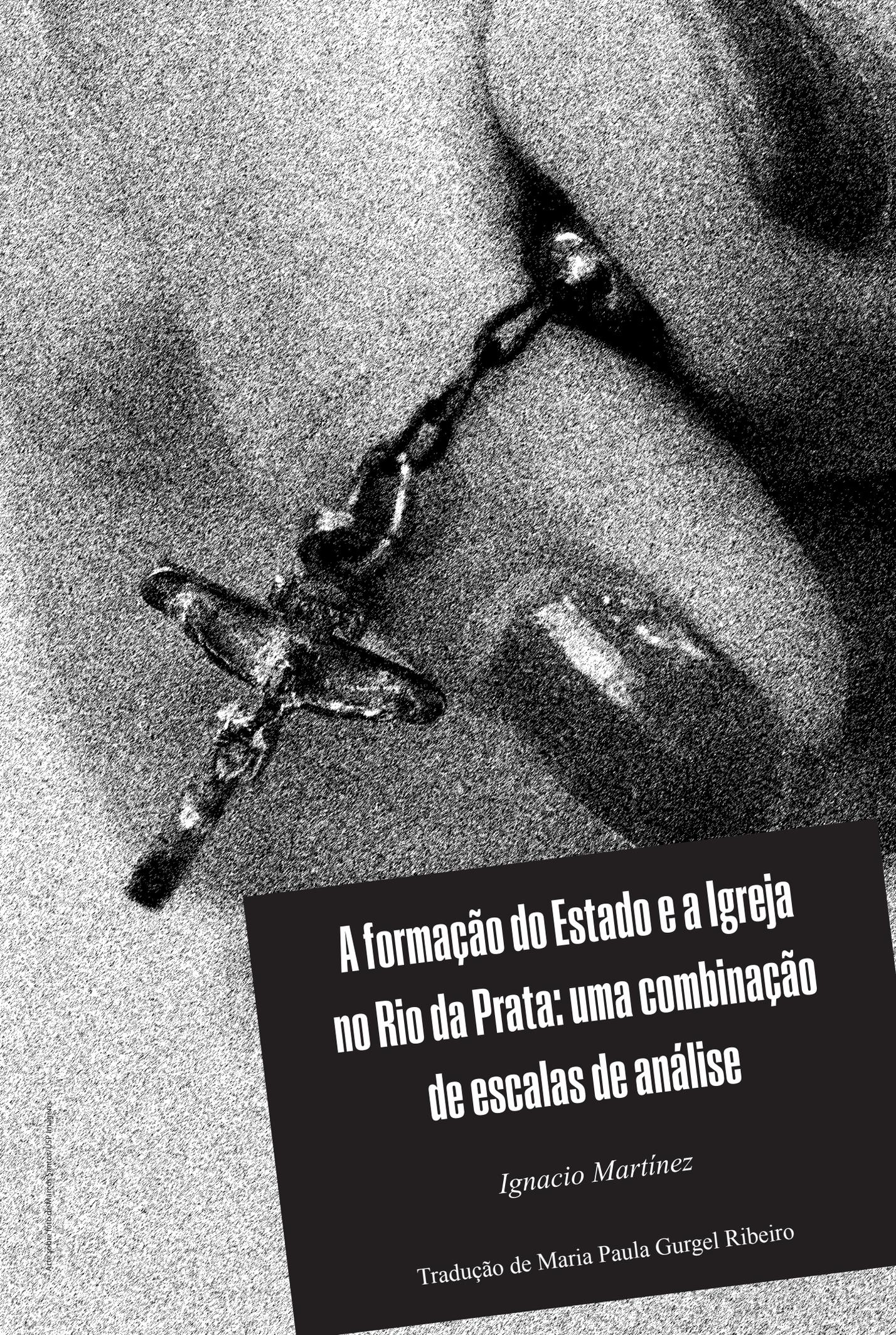
A posição dos bispos segue pautada pelo ideário de que imagens religiosas condizem com âmbitos estatais; o ponto a se destacar é que, para construir essa defesa, argumenta-se que figuras sacras constituem uma referência essencial na formação da identidade

brasileira, de modo que a presença desses objetos seria indispensável no sentido de resguardar o patrimônio cultural do país. Não se questiona a laicidade do Estado, como era feito outrora, nem se lança mão do catecismo ou das “leis de Deus”.

## BIBLIOGRAFIA

- AGNELO, Geraldo Majella. “O Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e os equívocos para o desenvolvimento”, 2010. Disponível em: <http://www.zenit.org/pt/articles/brasil-programa-de-direitos-humanos-e-os-equivocos-para-o-desenvolvimento>. Acesso em: 3/8/2018.
- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Terceira época: 1930-1964*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- BURITY, Joanildo. “Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo”, in *Trabalhos para Discussão*, n. 107. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 2001.
- DUARTE, Tatiane. “Cultura religiosa e direitos humanos no cotidiano do Legislativo brasileiro”, in *Revista Cultura y Religión*, vol. 7, n. 2. Iquique, Instituto de Estudios Internacionales, 2013.
- ÉBOLI, Evandro. “Com regras para todos os lados, texto do Programa Nacional de Direitos Humanos recebe críticas de diversos setores”, 2010. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/com-regras-para-todos-os-lados-texto-do-programa-nacional-de-direitos-humanos-recebe-criticas-3072042>. Acesso em: 20/8/2018.
- GIUMBELLI, Emerson. “Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: Distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos”, in Ari Pedro Oro et al. (orgs.), *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- GRINBERG, Lucia. “República católica, o monumento ao Cristo Redentor do Corcovado”, in Paulo Knauss (org.), *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999.
- GRINGS, Dadeus. “O decreto da discórdia”, 2010. Disponível em: <http://www.acidigital.com/noticias/pndh-confunde-estado-e-sociedade-e-busca-despir-o-brasil-de-seus-valores-religiosos-e-culturais-afirma-arcebispo-de-porto-alegre-30755/>. Acesso em: 20/8/2018.
- HOBBSBAWN, Eric. *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- LEME, Sebastião. *Carta pastoral de Dom Sebastião Leme saudando a sua Archidiocese*. Petrópolis, Vozes, 1916.

- MAFRA, Clara. "A 'arma da cultura' e os 'universalismos parciais'", in *Mana*, vol. 17, n. 3. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ), 2011.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- MANIFESTO dos bispos sobre o PNDH-3, 2010. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/manifesto-dos-bispos-sobre-o-pndh-3/>. Acesso em 4/10/2018.
- MISSAL Quotidiano. Salvador, Beneditina, 1960.
- O JORNAL. Rio de Janeiro, [s.n.], 12/10/1931.
- PASTORAL dos Católicos na Política do Rio de Janeiro. "Pastoral de católicos na política crítica PNDH-3", 2010. Disponível em: <https://noticias.cancaonova.com/brasil/pastoral-de-catolicos-na-politica-critica-pndh-3>. Acesso em: 14/7/2018.
- PIO X, Papa. *Terceiro catecismo da doutrina cristã*. Campos, Serviço de Animação Eucarística Mariana, 2005.
- PIO XI, Papa. *Sobre Cristo Rei*. Petrópolis, Vozes, 1950.
- ROCHA, João Cezar de Castro. "Nenhum Brasil existe: poesia como história cultural", in *Nenhum Brasil Existe – Pequena Enciclopédia*. Rio de Janeiro, UniverCidade Editora, 2003.
- ROSÁRIO, Maria Regina Santo. *O Cardeal Leme (1882-1942)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1962.
- TEMPESTA, Orani João. "O Plano da Intolerância". Disponível em: <https://pt.zenit.org/articles/o-plano-da-intolerancia>, 2010. Acesso em: 10/10/2018.
- VOZES. Rio de Janeiro [s.n.], novembro/1942.



**A formação do Estado e a Igreja  
no Rio da Prata: uma combinação  
de escalas de análise**

*Ignacio Martínez*

Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro

## resumo

Este artigo combina diferentes escalas de análise para estudar processos de secularização em contextos de desarticulação e rearticulação de jurisdições políticas e eclesiásticas, associados à consolidação de soberanias e instituições modernas durante o século XIX. Reflete-se a partir de dois problemas pesquisados no espaço rio-platense: a) os inconvenientes que os experimentos republicanos apresentaram para construir uma soberania que incluísse faculdades eclesiásticas similares às da monarquia hispânica, englobadas no patronato régio e b) os atores e interesses envolvidos no processo de romanização da Igreja Católica nesse espaço.

**Palavras-chave:** Argentina; secularização; romanização; confederação; federalismo.

## abstract

*In this paper, different scales of analysis are combined to study processes of disarticulation and re-articulation of political and ecclesiastical jurisdictions during the building of nation-states in the 19th century. The combination of scales allowed, on one hand, to rethink the limits of the provincial sovereignties during the confederate stage and the importance of the ecclesiastical variable during the process of national constitution, and on the other, to incorporate the interests, actors and local dynamics as factors of Romanization, which is no longer seen as a process conducted exclusively from Rome, but as a multilateral and regionally-defined phenomenon.*

**Keywords:** Argentina; secularization; Romanization; confederation; federalism.

**A**

queles que pesquisamos as mudanças da Igreja e da religião católica no Rio da Prata durante o século XIX percebemos rapidamente que as respostas sempre envolvem as transformações vividas, ao mesmo tempo, pelo poder político. Roberto Di Stefano (2004) já o formulou: na Argentina do século XIX, estudar a construção da Igreja contemporânea implica também refletir sobre a do Estado moderno. Neste artigo, abordo esse duplo processo colocando o foco no plano jurisdicional. A mim interessa mostrar a utilidade de escalas de análises provenientes das jurisdições e dinâmicas eclesiais para estudar não só os processos de mudança da Igreja, como também as particularidades da laicidade argentina. A proposta consiste em extrapolar jurisdições civis para estudar outros espaços onde também se exerciam e se dirimiam as formas da soberania. Proponho que o estudo do governo eclesiástico em escala diocesana nos permite identificar algumas condições de

possibilidade para a construção do Estado federal na Argentina, ao mesmo tempo em que dá conta do modo particular em que a Igreja católica argentina se constituiu em relação ao poder político e também frente ao poder romano. A exposição está organizada em três tópicos.

No primeiro, interessa mostrar como as lógicas do governo diocesano colocam em evidência alguns limites que as soberanias provinciais encontraram na prática, inclusive no plano formal, durante a primeira metade do século XIX. No segundo, sugiro que as dioceses oferecem um ambiente adequado onde rastrear, depois de 1853, a consolidação do Estado nacional. Isto em dois planos. Por um lado, a diocese pôde funcionar como espaço de negociação e integração de interesses de elites provinciais e, por outro, ao fortalecer as instituições eclesiais, o

---

**IGNACIO MARTÍNEZ** é professor de História na Universidade Nacional de Rosário, pesquisador do Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas (Conicet) e autor de, entre outros, *Una nación para la Iglesia argentina* (Academia Nacional de la Historia).

governo nacional debilitou, em certos casos, mecanismos de poder local. No terceiro e último, abordo as reformas efetuadas pelos bispos das dioceses de Salta e Cuyo a partir de 1860, orientadas a impor ao clero uma disciplina que afastasse os bispos das rixas políticas locais às quais estavam tão habituados e os transformasse em construtores do modelo de Igreja ultramontana que se difundia pelo mundo. A intenção é demonstrar, primeiro, que essas medidas também colaboraram para o fortalecimento de instituições nacionais de governo ao impor princípios de ordem e legalidade afins às lógicas de construção estatal e, segundo, que as hierarquias eclesiásticas na Argentina souberam moderar seu zelo ultramontano frente às vantagens que poderia lhes proporcionar a associação com o Estado. Essa leitura permite pensar a romanização na Argentina, em sintonia com estudos de outras latitudes (Viaene, 2012), como um processo multilateral e não como uma imposição unilateral de Roma para com as igrejas locais.

## **A JURISDIÇÃO DIOCESANA COMO LIMITE AO PODER PROVINCIAL**

As autoridades provinciais que surgiram na década de 1820 como únicos poderes soberanos procuraram suceder ao poder monárquico no exercício do patronato sobre suas igrejas. O patronato régio era a faculdade de nomear os sacerdotes que obteriam os benefícios eclesiásticos dentro do território da monarquia. Na tradição hispânica, a essa atribuição eram associadas outras que punham nas mãos da coroa um conjunto de ferramentas para governar uma parte importante da vida eclesiástica (Di

Stefano & Zanatta, 2000; Hermann, 1988). Mas a maioria dos poderes provinciais só pôde reproduzir o patronato régio de maneira imperfeita, porque a convivência de várias províncias em uma mesma diocese ocasionou conflitos, particularmente quando aquelas que não abrigavam a sede do Bispado deviam aceitar que seus sacerdotes recebessem ordens das autoridades eclesiásticas residentes em províncias vizinhas. O problema era de primeira ordem, porque o controle das estruturas eclesiásticas se considerava ainda um componente fundamental da soberania e, portanto, não permitia a ingerência de poderes estranhos, menos ainda de vizinhos que sempre olhavam com bons olhos a possibilidade de subordinar os governos adjacentes.

Com a intenção de suprir a falta de sede diocesana, os governos provinciais que tinham esse problema se apoiaram na figura do vigário forâneo para governar suas igrejas. No Rio da Prata, o papel de vigário forâneo costumava ser ocupado pelo padre-cura das cidades capitais de cada província, e sua jurisdição coincidia com o território provincial. Formalmente, exercia faculdades de governo eclesiástico, delegadas pelo bispo, que eram de grande importância para o funcionamento normal das igrejas. Constitua tribunal eclesiástico e era o encarregado de controlar o bom desempenho dos párocos nessa jurisdição, tanto no que diz respeito ao seu trabalho pastoral como em relação a suas responsabilidades como administrador da paróquia (Donoso, 1848, pp. 214-5). Pelo fato de os vigários forâneos serem a máxima autoridade da Igreja provincial, os governadores decidiam junto com eles (quando não eram inimigos) quem deveria receber os benefícios paroquiais e quem deveria

deixar de fazê-lo. No entanto, e apesar da grande autonomia com que se desenvolviam, a autoridade dos vigários era delegada pelo bispo e não produto da soberania provincial.

Conscientes desse ponto fraco, alguns governos provinciais embarcaram em uma corrida para conseguir a diocese própria. Os conflitos não demoraram a aparecer. O mais famoso deles foi o que as províncias da região cuyana mantiveram durante duas décadas, desde que a Santa Sé criou o Bispado de Cuyo em 1834, que abrangia as províncias de San Luis, Mendoza e San Juan, com sede nesta última. Ao conhecer essa medida, as autoridades de Mendoza (província mais rica e populosa que San Juan) iniciaram uma longa reclamação em Roma para modificar a localização da sede, e tentaram influenciar Juan Manuel de Rosas, governador da província de Buenos Aires e encarregado de Relações Exteriores da Confederação Argentina, para que bloqueasse o cumprimento das bulas de criação do Bispado. Enquanto isso, as autoridades civis e eclesiásticas de Mendoza se negaram a reconhecer a autoridade diocesana instalada em San Juan. Diante do desacato, o bispo ameaçou suspender o exercício dos poderes diocesanos na província rebelde. Isso deixaria sem efeito aqueles de que o vigário forâneo de Mendoza gozava, por delegação (Feroni, 2017). Para evitar que sua igreja ficasse sem governo, o vigário e o clero de Mendoza reunidos em assembleia decidiram aceitar, em abril de 1842, a autoridade episcopal, embora as autoridades provinciais, que continuavam reivindicando o patronato, se negassem a fazê-lo durante muitos anos mais (Martínez, 2013, pp. 227-33 e 250).

Esse episódio nos permite mostrar que, antes da criação do Estado nacional, no

plano do governo eclesiástico existiram províncias mais soberanas que outras. As de Córdoba (Ayrolo, 2007) e Buenos Aires (Di Stefano, 2004), que contavam com sede diocesana e tinham recursos econômicos suficientes para sustentar sua estrutura, são os casos de maior sucesso, já que puderam funcionar como “províncias-dioceses”, segundo a expressão de Valentina Ayrolo (2007). Não obstante, outras viram constantemente diminuída sua capacidade soberana pela ingerência, potencial ou real, de autoridades eclesiásticas extraprovinciais no funcionamento de suas paróquias.

Mas há ainda outra observação para acrescentar aqui. Os casos das dioceses de Cuyo e Salta mostram que, mesmo abrigoando a sede do Bispado, as províncias de menor porte não tinham assegurada a autonomia eclesiástica. Em Cuyo, seu valor dentro das estruturas econômica e eclesiástica de Mendoza a tornava um território quase imprescindível para sustentar com decência uma sede diocesana. A resistência mendocina em enviar a arrecadação decimal para San Juan é mais um fator que explica a demora em constituir um Conselho Eclesiástico nessa cidade (Bruno, 1874, p. 243). No caso de Salta, contar com a sede diocesana foi uma faca de dois gumes: embora as famílias salteñas ilustres tenham encontrado no Conselho Eclesiástico um espaço para potencializar sua influência, o topo da hierarquia eclesiástica, o diocesano ordinário, foi um lugar ocupado, antes e depois da existência do Estado nacional, por personagens estranhos à província. Todas as nomeações de ordinários com dignidade episcopal em Salta foram seguidas de ásperas resistências por parte do alto clero local. O primeiro bispo, nomeado nos estertores da colônia, foi o

cordobês Nicolás Videla del Pino, e teve conflitos com o clero saltenho por diferenças nos critérios para configurar o Conselho Eclesiástico, que os locais supunham seu espaço natural<sup>1</sup>. Na década de 1830, o vigário apostólico e bispo *in partibus* José A. Molina, oriundo de Tucumán, só pôde tomar posse da cátedra saltenha quando o governador de sua província, Alejandro Heredia, o impôs pela força depois de tomar o controle de Salta. Seu sucessor, o também tucumano José Eusebio Colombres, sofreu resistência por parte do Conselho Eclesiástico, até que a pressão combinada da Santa Sé e do governo nacional torceu o braço do alto clero saltenho (Martínez, 2010).

Assim, tanto a forma como o conflito de Cuyo se desenvolveram como alternativas do governo eclesiástico saltenho, entre outros muitos episódios similares, e nos levam a considerar um segundo aspecto da gravitação da jurisdição diocesana na dinâmica política supraprovincial.

## **AS DIOCESES COMO ESPAÇO DE NEGOCIAÇÃO E CONSTRUÇÃO DE PODER SUPRAPROVINCIAL**

As partes envolvidas nos conflitos que ocasionaram a falência soberana dos Estados provinciais em matéria eclesiástica apelaram, muitas vezes, a poderes de alcance supraprovincial para dirimir suas diferenças. Em outro trabalho, analisei como esses recursos fortaleceram a figura do encarre-

gado de Relações Exteriores e governador de Buenos Aires, por um lado, e a Santa Sé, por outro (Martínez, 2013).

Essa interpretação, no entanto, continuava sem abordar uma evidência da dinâmica política da primeira metade do século XIX que, no meu entender, ainda não foi suficientemente explorada. Refiro-me aos conflitos e acordos que constantemente ultrapassaram o âmbito provincial e se estenderam em escala regional, embora em poucas ocasiões chegassem a alcançar as dimensões territoriais na atual nação. Em períodos de inexistência de um poder forte, sucediam-se as conspirações em uma província, patrocinadas ou apoiadas pelo governo de uma província vizinha, que esperava assim dominar a região e evitar que seus próprios inimigos internos se apoiassem nos governos circundantes para derrotá-lo (Halperín Donghi, 1972). Frente a essas ameaças, ensaiaram-se soluções também de alcance regional, como a assinatura de sucessivos tratados e pactos entre províncias, ou a imposição de figuras fortes como Facundo Quiroga e Alejandro Heredia, no interior, ou Estanislao López, no litoral. Essa intensa interação política regional foi notada por José Carlos Chiaramonte (2004, p. 85), que a atribuiu à fraqueza econômica e “cultural” de muitas províncias, que as levava a pactuar com outras para sanar essas carências. No entanto, essa explicação não dá conta da persistência de certos marcos geográficos na hora de alcançar esses equilíbrios.

Em seu trabalho sobre Mendoza, Hernán Bransboin (2014) também identifica esse vazio explicativo. Percebe o problema que suporia pensar esses pactos como produtos de uma decisão autônoma por parte de cada província: posto que as províncias se associam, nas palavras de Chiaramonte, com aquelas

---

1 A importância do Conselho Eclesiástico como espaço de poder do alto clero local em confronto com o bispo foi estudada na Buenos Aires tardo-colonial por Di Stefano (1999).



com as quais tinham “maiores vínculos”, “[...] seria interessante se perguntar em que consistem esses ‘maiores vínculos’, já que ao introduzir este elemento coesivo eliminasse, em algum grau, a arbitrariedade para a explicação das uniões políticas” (Bransboin, 2014, p. 138). Bransboin destaca dois fatores dessa coesão: a geografia e a história comum. A criação do Bispado em Cuyo é um reflexo formal dessa coesão. Bransboin se aproxima ainda mais do abandono da província como unidade de análise ao afirmar que “[...] as tentativas de dominar as províncias vizinhas não terminam nas aspirações de poder de um ‘caudilho’ [...] e sim fazem parte de um jogo de interesses mais amplos que configuram a vida política de um território onde nada estava dito e tudo estava por ser construído” (Bransboin, 2014, p. 161).

Havia, então, alguma coisa mais do que a província antes da nação. O desafio é estabilizar explicações e identificar chaves de funcionamento de uma arena de negociação cuja dimensão espacial, ao não estar definida por uma jurisdição política, torna-se quase fantasmagórica. É aqui que a introdução da escala jurisdicional eclesiástica pode ajudar o pesquisador, porque as dioceses da primeira metade do século XIX se recortaram sobre essas regiões de escala, ao mesmo tempo, supraprovincial e subnacional. Isso talvez ajude a entender por que os Bispados foram as únicas jurisdições de origem colonial que sobreviveram à crise revolucionária. Na prática, sua importância se comprova não só porque marcaram um limite ao exercício soberano das províncias durante a primeira metade do século XIX, como vimos, mas também porque, particularmente depois de 1852, podem ser consideradas mais um espaço de construção do Estado nacional.

Desse modo, as dioceses oferecem um marco para pensar essa fantasmagórica região e, além disso, permitem sanar outro problema que a interpretação de José Carlos Chiaramonte apresenta sobre as etapas da construção estatal na Argentina: se a história independente da primeira metade do século XIX era a de uma confederação de Estados provinciais autônomos que se relacionaram entre si diplomaticamente, formando pactos ou travando a guerra, o salto para a construção de um Estado nacional a partir de 1852 torna-se muito abrupto. Por que os Estados autônomos renunciariam a seus atributos soberanos para cedê-los a um poder nacional? A debilidade econômica de muitos deles seria uma causa. Mas essa precariedade não era nova e, segundo essa interpretação, não os havia impedido de sustentar sua autonomia formal por mais de 30 anos. A explicação mais convincente foi durante muito tempo a de uma derrota: os Estados provinciais teriam sido vencidos pela força de um Estado nacional dominado por uma incipiente classe dirigente que contava, para submetê-los, com os recursos da Aduana de Buenos Aires, porta de saída para o comércio internacional (Oszlak, 1985). Nos últimos anos ensaiaram-se hipóteses que questionam essa explicação (Bragoni & Míguez, 2010; Lanteri, 2015). Essas novas interpretações entendem a construção do Estado nacional não como um avanço a partir do centro político e econômico assentado em Buenos Aires sobre as províncias – que teria enfraquecido as bases de poder das elites locais –, mas sim como o produto de uma negociação entre as elites locais em sua busca por construir e ocupar espaços de poder político de maior alcance geográfico

que o provincial. O Estado nacional seria então o produto dessa busca: um espaço de negociação e exercício do poder em que diferentes segmentos das elites provinciais construíram ferramentas institucionais efetivas para consolidar sua posição.

Nessa linha, a jurisdição diocesana funcionou como mais um espaço à disposição dessas elites (ou a segmentos delas) para consolidar seu poder em escala supraprovincial<sup>2</sup>. A seguir, irei me deter em dois aspectos do governo diocesano que ilustram esse novo papel.

## **METAMORFOSE DO VIGÁRIO FORÂNEO: DE AUTORIDADE PROVINCIAL A ENGRENAGEM DO GOVERNO DIOCESANO**

Assim como a figura do vigário forâneo combinou os alcances e os limites da autonomia provincial antes de 1853, na etapa posterior se transformou em um elemento-chave da consolidação da jurisdição diocesana. Nesse período, e pela primeira vez desde 1819, todas as dioceses foram providas com bispos residenciais<sup>3</sup>. A partir dali, iniciou-se uma etapa de reorganização do

---

2 É também muito sugestivo o trabalho de Lanteri (2014) sobre a Circunscrição Militar do Oeste. Ali, ela estuda outro caso de jurisdição supraprovincial que colabora para o fortalecimento do Estado nacional ao mesmo tempo em que nela se estendem poderes regionais.

3 Residencial era o bispo designado pelo papa para se transformar no pastor e autoridade máxima de uma diocese. Isso o diferencia dos bispos auxiliares, ou sufragâneos, e dos vigários apostólicos, que são bispos consagrados a título de dioceses “fictícias” para ajudar os bispos residenciais ou governar provisoriamente um Bispado quando a sede está vacante.

governo diocesano muito interessante, que, no aspecto que importa aqui, supôs mais um passo no abandono da lógica confederativa que havia esfumado (embora não destruído) a integridade dos Bispados.

Em primeiro lugar, os bispos do período nacional não chegaram ao governo das dioceses a pedido de algum governo provincial específico, como no passado, e sim sua nomeação foi produto de um complexo processo de negociação e seleção que envolveu o Parlamento e o Poder Executivo nacionais e toda a cadeia hierárquica da Igreja, desde o arcebispo de Buenos Aires à Secretaria de Estado do Vaticano, passando pela Delegação Apostólica no Rio de Janeiro e um longo circuito de informantes (Martínez, 2015).

Em segundo lugar, na diocese de Cuyo e Salta, os vigários forâneos de Mendoza e Tucumán, respectivamente, foram elevados ao *status* de bispos auxiliares. Dessa maneira, alterou-se a igualdade institucional entre as províncias que não abrigavam a sede. Os distritos de maior escala de cada diocese passaram a contar com autoridades de mais alta hierarquia. Era uma medida lógica, em termos de distribuição de recursos. Mas essa decisão supôs também um reconhecimento do valor regional relativo dos governos provinciais e suas elites. Miguel Moisés Aráoz, consagrado bispo auxiliar da diocese de Salta em 1872, era membro indubitável da elite tucumana e havia ocupado o vicariato forâneo dessa província. Em Mendoza, Salvador de La Reta, consagrado bispo auxiliar em 1881, era também membro de uma ilustre família de sua província e, além disso, contava com uma longa trajetória como vigário forâneo. Durante sua gestão, havia colaborado em

aceitável harmonia com o governo provincial. Isso lhe permitiu manter providos, de modo aceitável, os curatos de Mendoza e inclusive criar novas paróquias para ajustar o mapa jurisdicional eclesiástico ao civil, que vinha se transformando desde o final da década de 1850 (Verdaguer, 1932, vol. 2, pp. 737-52). Em resumo, as estruturas de governo dos Bispados de Salta e Cuyo por volta de 1880 mostram uma tendência a racionalizar territorialmente a distribuição de suas hierarquias, mas isso não supôs a imposição de um esquema administrativo a contrapelo das realidades provinciais preexistentes. Esta mesma lógica de “diocesanização” – se me permitem o termo – da geografia eclesiástica argentina pode ser vista também em dois aspectos fundamentais da consolidação institucional do país, dos quais tratarei no próximo tópico.

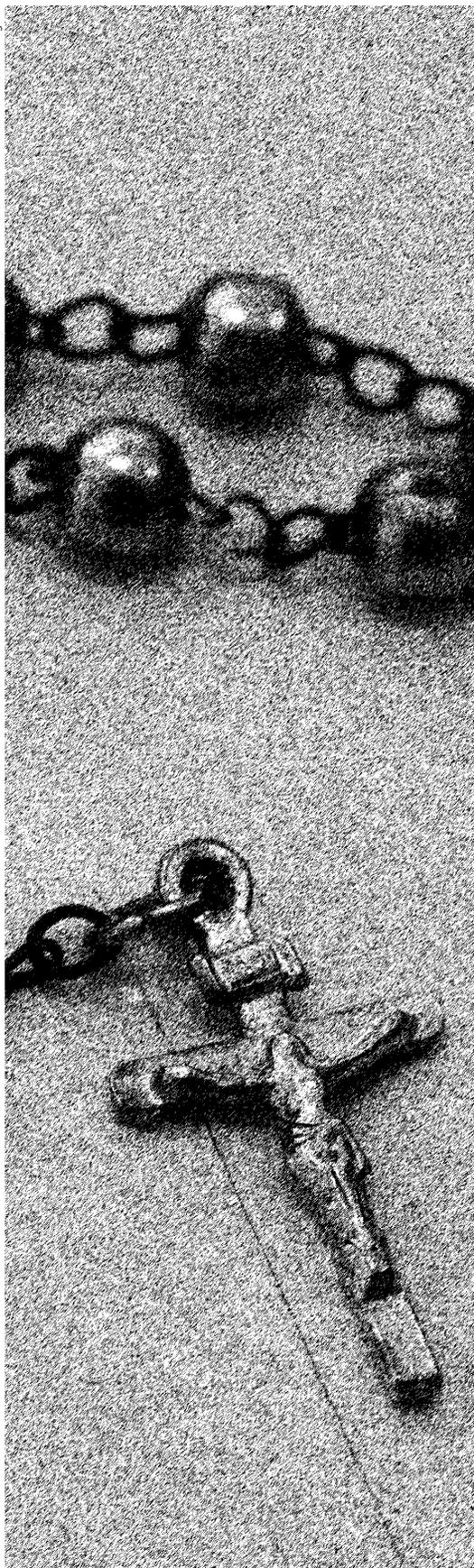
## **DISTRIBUIÇÃO DO ORÇAMENTO DO CULTO E FINANCIAMENTO DE SEMINÁRIOS**

O 2º artigo da Constituição Nacional de 1853 estabeleceu o dever do Estado nacional de sustentar economicamente o culto católico apostólico romano. Essa obrigação era a contrapartida necessária do exercício do patronato, que o governo nacional pretendia conservar, fundamentalmente, para nomear as hierarquias diocesanas e controlar a formação do clero. Por isso, o grosso dos fundos seria destinado aos tributos das hierarquias e para o seminário que deveria funcionar em cada diocese. Somado a isso, o interesse por assistir economicamente as estruturas eclesiásticas obedecia a um plano mais amplo de construção institucio-

nal. Daí que também se girassem fundos para o reparo de igrejas nas províncias: os templos não só eram expressão material da prosperidade da comunidade e cenário de sua vida cívica como também o ambiente onde se desenvolviam funções de Estado tão importantes como o registro dos nascimentos e casamentos (Di Stefano, 2013; Lida, 2007).

A assistência econômica ao culto católico seria, desde então, um item a mais no orçamento anual votado no Congresso. Assim como havia ocorrido na província de Buenos Aires na década de 1820, a criação do orçamento de culto foi acompanhada pela eliminação do dízimo, desta vez, em nível nacional. Nesse caso, a medida era delicada porque a arrecadação decimal (ali onde sobrevivia) era administrada pelas províncias e seus fundos eram destinados a gastos mais urgentes que os do serviço religioso. Não é possível analisar aqui as circunstâncias dessa modificação fiscal. Interessa destacar que a eliminação desse gravame provincial foi compensada nos primeiros anos com uma curiosa forma de distribuir o orçamento do culto. O orçamento aprovado em 1855 para 1856 destinava uma parcela para cada província, cujos montantes não guardavam relação com suas estruturas eclesiásticas e sim com as arrecadações decimais que haviam declarado para anos anteriores. A exceção eram as províncias que abrigavam as sedes. Elas receberiam fundos suficientes para cobrir os salários das hierarquias eclesiásticas. Em 1857, o critério para definir os itens do orçamento mudou: nesse caso, cada parcela correspondeu a uma diocese e não a uma província. O montante total destinado ao culto foi distribuído entre os Bispos do

Arte sobre foto de Marcos Santos/USP Imagens



Litoral (cuja criação se promovia), Córdoba, Salta e Cuyo<sup>4</sup>. Mas a mudança foi parcial. Enquanto em algumas rubricas as dotações tenderam a se ajustar às dimensões institucionais das igrejas – como na das pensões catedralícias –, em outras pareceram reger o desejo de conservar certa igualdade entre as províncias. Assim ocorreu quando os deputados modificaram o projeto original do Executivo que outorgava diferentes somas para as províncias que não eram sede de Bispado, para gastos com cultos e reparação de templos. A câmara baixa rechaçou essas diferenças e, em troca, sancionou um subsídio uniforme de \$ 2.000 para cada uma, independentemente das dimensões de suas igrejas ou das necessidades econômicas que tivessem. Um ano mais tarde, quando as câmaras discutiram o orçamento para 1858, o progressivo abandono da dimensão provincial na distribuição do orçamento se aprofundou mais, ao mesmo tempo em que as dioceses se transformaram na única unidade territorial para diagramar o orçamento. A dotação de \$ 2.000 para cada província sem catedral, que havia sido defendida com tanto empenho pela câmara baixa, desapareceu e, em troca, criou-se uma única parcela denominada “Subvenções Eclesiásticas”, de \$ 16.650, que o ministro da Justiça, Culto e Instrução Pública (MJCIP) poderia destinar às igrejas provinciais nas proporções que considerasse convenientes.

A análise é incompleta se não considerarmos quanto do destinado ao orçamento

de culto foi realmente repartido. O interessante aqui é que, pelo menos para os anos 1857 e 1858, não só executou-se menos da metade do disposto pela lei de orçamento, como também o critério para distribuir esses fundos foi alterado pelo MJCIP já desde 1856. Diante dos reclamos do clero das províncias por falta de pagamento, o Ministério se negou sistematicamente a girar os fundos sem um informe prévio das estruturas eclesásticas de cada distrito que justificasse o gasto. Quer dizer, enquanto alguns deputados e senadores, empunhando a bandeira política do federalismo, procuraram incrementar a participação das igrejas provinciais no investimento estatal e limitar a margem de decisão do Poder Executivo, o MJCIP aplicou critérios administrativos para distribuir os fundos segundo as dimensões eclesásticas de cada distrito.

Tenha-se em conta que essa “desprovincialização” da distribuição de recursos não supôs um empobrecimento das igrejas locais (antes, parece ter sido o contrário), e sim que a imposição da diocese como unidade territorial de referência foi o modo que o Estado nacional encontrou de distribuir mais racionalmente os recursos.

Algo similar aconteceu com os seminários conciliares. O Congresso Nacional sancionou, em 1858, uma lei que dispunha sobre a criação de um seminário em cada diocese da Argentina. A nação devia pagar os salários dos professores, prover bolsas para os alunos pobres e financiar a construção de salas de aula onde não existiam<sup>5</sup>. Considerar esse subsídio como uma prebenda

---

4 Litoral, \$ 4.840; Córdoba, \$ 18.640; Salta, \$ 38.340; Cuyo, \$ 14.200. Anotamos as cifras do informe do Ministério da Fazenda *El Nacional Argentino* (23 de junho de 1858), Paraná. Consultado na Biblioteca Nacional, seção Hemeroteca (Buenos Aires).

---

5 Lei promulgada em 9/9/1858, *Registro Oficial da República Argentina*, vol. IV, Buenos Aires, 1881, pp.149-50.

estatal para a Igreja seria errôneo. Em razão das funções públicas que o clero diocesano cumpria, definir o perfil do sacerdote desde sua formação era um assunto prioritário, não só para os bispos, como para as autoridades civis. No entanto, a pobreza do erário retardou a concretização dessa norma, até que em 1874 o governo nacional, em cumprimento da lei de orçamento para esse ano, dispôs a instalação de novos seminários nas dioceses de Salta, Cuyo e Paraná<sup>6</sup>. Entre novembro de 1878 e janeiro de 1879, os bispos informaram ao delegado apostólico a quantidade de alunos que formavam em seus seminários. Enquanto os de Salta e Córdoba tinham 50 e 70 alunos, respectivamente, o de Cuyo formava 22 e o do Litoral, 27<sup>7</sup>. Se se considerar que o governo nacional distribuía naquela época 20 bolsas para alunos pobres em cada seminário, compreende-se que nas regiões de Cuyo e do Litoral seria impossível a formação de sacerdotes sem a ajuda do Estado. A distribuição das bolsas aos alunos das diferentes províncias de sua diocese ficava liberada, a critério dos bispos.

## **REFORMA DO CLERO E ROMANIZAÇÃO**

O fortalecimento da jurisdição diocesana não só promoveu a nacionalização das estruturas eclesiais porque enfraqueceu sua dimensão provincial; também supôs um avanço sobre a heterogeneidade e irregu-

laridade administrativa das paróquias. Os bispos que foram nomeados para governar as dioceses depois de décadas de vacâncias encontraram um clero paroquial habituado a administrar seus curatos segundo usos e costumes particulares e muitas vezes afastados do zelo e diligência requeridos para funções tão importantes como o registro de nascimentos, casamentos e falecimentos. Aqui, de novo estamos em um terreno onde o interesse da hierarquia diocesana e das autoridades civis coincidem. Os livros paroquiais eram uma fonte fundamental, às vezes a única, com que os governos contavam para confeccionar censos e estatísticas. A incapacidade ou desídia dos párocos para conduzir os registros motivou em mais de uma ocasião reclamações das autoridades nacionais e provinciais. Tanto em Cuyo como em Salta, entre a década de 1860 e a de 1870, seus bispos elaboraram minuciosos regulamentos para orientar os padres-curas em suas funções. Ali se percebe a especial preocupação dos prelados em assegurar a permanência dos curas em suas paróquias e a correta confecção dos livros paroquiais. Nessa tarefa de disciplinar os párocos como funcionários públicos, os bispos não se limitaram a regulamentar. Quando se enfrentaram com as resistências de seus sacerdotes, não duvidaram em solicitar ao poder provincial a ajuda da força para fazer os rebeldes colocarem a cabeça no lugar.

Porém, para compreender esse processo de reforma do clero é preciso introduzi-lo em uma escala mais ampla do que a diocesana ou a nacional. Embora as disposições dos bispos estivessem baseadas na velha normativa tridentina, o perfil de sacerdote ao qual se aspirava respondia ao modelo ultramontano da Igreja, de mais recente cris-

6 *Registro Oficial da República Argentina*, vol. VII (1874-1877), Buenos Aires, Oficina Tipográfica da Penitenciária Nacional, 1895, pp. 50, 59, 67 e 176.

7 Arquivo Secreto do Vaticano (ASV), Arquivo da Nunciatura Argentina, Bust. 123, fasc. 301, ff. 177-83.

talização e difusão. Segundo a concepção ultramontana, a Igreja Católica, enquanto sociedade perfeita, contava com todos os meios para se autogovernar e só poderia garantir sua missão salvadora se se resguardasse da “ingerência” de poderes externos. Seus membros deviam garantir essa autonomia. Isso supunha, fundamentalmente, duas coisas: manter-se à margem das disputas e negócios mundanos, e guardar obediência inquebrantável às autoridades da Igreja, em especial ao seu máximo governante, o papa. Se lermos as pastorais com as quais os bispos acompanhavam as disposições disciplinares, encontraremos nelas as marcas claras do discurso ultramontano. Mas nos enganaríamos se pensássemos que isso supôs a aplicação mecânica nas dioceses argentinas de mandatos e modelos irradiados de Roma.

Por um lado, para alcançar objetivos concretos, os bispos oscilaram entre a tradição galicana da colônia (que permitia trocar proteção e apoio do poder civil por cotas de intervenção das autoridades políticas no governo eclesiástico) e a zelosa defesa da independência eclesiástica. Assim ocorreu com a nomeação de párocos. Os preladados diocesanos não tiveram problemas em negociar com as autoridades provinciais os nomes daqueles que ocupariam as paróquias. O bispo de Paraná, José María Gelabert y Crespo, chegou inclusive a assinar, em 1866, um acordo secreto com o governador de Entre Ríos para regulamentar o procedimento de nomeação de sacerdotes com intervenção de ambos os poderes (Levaggi, 2015-2017). Os bispos não ignoravam que estavam contrariando a política romana. Na década de 1880, diante de uma consulta enviada pelo delegado apostólico Luigi Matera aos bispos argentinos sobre a forma usual de nomear

párocos em suas dioceses, todos reconheceram o descumprimento da normativa tridentina: não se preenchiam as vacantes mediante concurso e a título de propriedade e sim se nomeavam párocos interinos, que podiam ser removidos à vontade pelo bispo. Wenceslao Achával, bispo de Cuyo, admitiu que fazia esses movimentos em comunicação com o poder civil<sup>8</sup>. Os bispos se justificavam argumentando a escassa preparação e compromisso do clero. Frente a essas carências, precisavam ter as mãos livres para removê-los e nomear outros mais idôneos.

Em outras ocasiões, os papéis se invertiram. Durante a década de 1880, os bispos de Córdoba e de Salta escreveram ao delegado apostólico denunciando que o governo nacional interferia na nomeação de dignidades de seus respectivos Conselhos Eclesiásticos. Vangloriando-se, agora sim, de seu zelo ultramontano, os preladados se manifestavam dispostos a resistir à intromissão de um poder estranho à Igreja. A resposta que receberam do representante papal na Argentina foi, em ambos os casos, a mesma: recomendava-lhes chegar a um acordo com o governo nacional para não desencadear um conflito<sup>9</sup>. O delegado apostólico procurava evitar um enfrentamento que levasse à separação entre Igreja e Estado, e dissolvesse assim uma sociedade que havia rendido, até o momento, bons frutos a ambas as partes.

---

8 ASV. Archivio Nunziatura Brasile, fasc. 304, busta 63, ff. 5 a 20.

9 ASV. Archivio Nunziatura Brasile, fasc. 306, busta 63, ff. 25-25v. Córdoba, abril 28 de 1881, de Fray Mamerto Esquiú, bispo de Córdoba, ao delegado apostólico L. Matera. ASV Archivio Nunziatura Brasile, Libri 71, ff. 139-140. De L. Matera a Fr. M. Esquiú, Bs. As. 1/5/81. ASV Archivio Nunziatura Brasile, Libri 71, f. 215. L. Matera ao bispo de Salta B. Rizo Patrón, 28/7/82.

Com esses exemplos, procuramos demonstrar que o ideal ultramontano de uma Igreja romanizada funcionou efetivamente como horizonte das hierarquias eclesiásticas atuantes na Argentina. Mas tratou-se de um horizonte maleável e com caminhos de aproximação variados. As formas concretas que esse processo tomou, e seus resultados, dependeram em grande medida das condições locais e das expectativas dos atores envolvidos. Nos casos que desenvolvemos, o objetivo de consolidar as estruturas diocesanas e contar com um clero obediente foi prioritário frente ao princípio de autonomia eclesiástica.

## CONCLUSÃO

Embora durante o século XIX o processo de diferenciação das esferas civil e eclesiástica tenha se acelerado para dar lugar ao que conhecemos como Igreja e Estado contemporâneos, ambas as instituições continuaram compartilhando funções de governo e, portanto, foram espaços atravessados pela negociação e disputa políticas. Neste artigo exploramos uma das possibilidades metodológicas que essa imbricação oferece: a combinação de escalas de análises seguindo

a rede jurisdicional civil e eclesiástica para identificar os marcos espaciais de referência e de ação dos atores e instituições que balizaram a construção de Estado e Igreja argentinos. Trata-se, então, de ajustar as escalas de análises aos espaços onde essas interações se tornam mais densas e assim restituir o espaço como experiência histórica (Barriera, 2006). Nesse exercício, a jurisdição diocesana adquire um peso fundamental na dinâmica política do século XIX. Sua análise nos permitiu aprofundar mais na importância da dimensão regional (ao mesmo tempo supraprovincial e subnacional) a fim de compreender a formação do Estado nacional na Argentina.

Ao mesmo tempo, ao restituir a administração diocesana como espaço de governo, sujeito às mudanças que supôs a construção do Estado nacional, foi mais fácil compreender as características específicas das reformas implementadas pelos bispos com a intenção de modernizar a Igreja. Ali de novo a escala teve que se modificar para incorporar o processo de romanização que o catolicismo estava vivendo em nível global e combinar com dinâmicas locais para identificar as características específicas que esse processo transnacional assumiu no caso argentino.

## BIBLIOGRAFIA

- AYROLO, Valentina. *Funcionarios de Dios y de la República: Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*. Buenos Aires, Biblos, 2007.
- BARRIERA, Darío. Escalas de observación y prácticas historiográficas. La construcción de horizontes alternativos de investigación”, in Gabriela Dalla Corte et al. *Homogeneidad, diferencia y exclusión en América: X Encuentro-Debate América Latina Ayer y Hoy*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2006, pp. 15-38.
- BRAGONI, Beatriz; Eduardo Míguez (eds.). *Un nuevo orden político: provincias y estado nacional, 1852-1880*. Buenos Aires, Biblos, 2010.
- BRANSBOIN, Hernán. *Mendoza federal: entre la autonomía provincial y el poder de Juan Manuel de Rosas*. Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- BRUNO, Cayetano. *Historia de la Iglesia en Argentina*. Vol. X. Buenos Aires, Don Bosco, 1974.
- CHIARAMONTE, José Carlos. *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- DI STEFANO, Roberto. “Poder episcopal y poder capitular en lucha: el conflicto entre el obispo Malvar y Pinto y el Cabildo eclesiástico de Buenos Aires por la cuestión de la liturgia”, in *Memoria Americana*, 8, 1999, pp. 67-82.
- . *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- . “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, in *Almanack*, 5, 2013. Disponible em: <http://www.almanack.unifesp.br/index.php/almanack/article/view/982>.
- DI STEFANO, Roberto; ZANATTA, Loris. *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.
- DONOSO, Justo. *Instituciones de derecho canónico americano* (Vol. I). Valparaíso, Imprenta y Librería del Mercurio, 1848.
- FERONI, Julián. “Entre la búsqueda de una autonomía eclesiástica y el reconocimiento de una autoridad supra provincial. La jurisdicción eclesiástica mendocina entre 1832 y 1842”, in *XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Mar del Plata, 2017.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio. *Argentina: de la Revolución de independencia a la Confederación rosista*. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- HERMANN, Christian. *L’Eglise d’Espagne sous le patronage Royal (1476-1834)*. Madrid, Casa de Velázquez, 1988.
- LANTERI, Ana Laura. «(Inter)acciones para un nuevo orden nacional. La experiencia política de San Juan a partir de la Circunscripción Militar del Oeste y el Congreso durante la ‘Confederación’ (1855-1858)», in *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 4, 2014.
- . *Se hace camino al andar. Dirigencia e instituciones nacionales en la ‘Confederación’ (Argentina, 1852-1862)*. Rosario, Prohistoria, 2015.
- LEVAGGI, Abelardo. “El Vicepatronato y el nombramiento y remoción de párrocos y otros oficios menores (segunda mitad del siglo XIX). Acuerdo ‘confidencial’ entre el Obispo de Paraná y el Gobierno de Entre Ríos (1866)”, in *Archivum* XXXI, 2015-2017, pp. 235-54.

- LIDA, Miranda. "El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)", in *Andes*, 18, 2007, pp. 49-75.
- MARTÍNEZ, Ignacio. «Otro «obispo» con problemas en Salta. El tortuoso gobierno de José Eusebio Colombres como primer «obispo de la Nación» en la diócesis salteña. 1855-1857», in Cynthia Folquer y Sara Amenta (eds.). *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. Tucumán, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, 2010, pp. 503-27.
- \_\_\_\_\_. *Una nación para la iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesíásticas en el siglo XIX*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia-Dunken, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: Estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862", in *Quinto Sol*, 19(3), 2015, pp. 1-23.
- OSZLAK, Oscar. *La formación del estado argentino*. Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985.
- VERDAGUER, José Anibal. *Historia eclesíástica de Cuyo*. Milan, 1932.
- VIAENE, Victor. "Nineteenth-Century Catholic Internationalism and Its Predecessors", in A. Green; V. Viaene (eds.). *Religious internationals in the modern world: globalization and faith communities since 1750*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012, pp. 82-110.

textos



# O mistério dos daguerreótipos do Largo do Paço

*Boris Kossoy*

C

omemora-se neste ano o 180º aniversário do anúncio da descoberta da daguerreotipia, o primeiro sistema fotográfico prático a ser colocado em uso. Mais além da importância do fato científico em si, tratou-se da descoberta de um meio de comunicação e expressão que alargaria os horizontes do homem para o conhecimento de si mesmo e do mundo que o cerca, para informá-lo sobre o presente e o passado, para alimentar seus sonhos e fantasias. Uma descoberta que teria papel cultural decisivo nos rumos da

---

**BORIS KOSSOY** é fotógrafo, pesquisador, professor titular da Escola de Comunicações e Artes da USP e autor de, entre outros, *Fotografia e história* (Ateliê Editorial).

vida contemporânea. Impossível imaginar o mundo sem a fotografia.

O assunto é sedutor e se abre para inúmeros aspectos que poderiam ser abordados. O fenômeno da expansão da daguerreotipia e as formas de sua absorção social em diferentes latitudes são alguns desses aspectos que devem ser aprofundados. Isso nos leva ao objetivo específico do texto que se segue, que é o de revisitar o contexto e os fatos que marcam a introdução da daguerreotipia no Brasil.

Ao longo das pesquisas que tenho realizado sobre o tema venho observando que determinados fatos que tiveram lugar naqueles primeiros tempos merecem uma revisão crítica. É necessário reavaliar aspectos ainda controvertidos que cercam a obtenção dos mais antigos daguerreótipos produzidos no país.

É de conhecimento dos pesquisadores da fotografia no Brasil que, dentre os primeiros artefatos produzidos no princípio da década de 1840, apenas três sobreviveram (ou, pelo menos, os únicos que foram encontrados)<sup>1</sup>. As três imagens se referem a aspectos do Largo do Paço, do Rio de Janeiro, registrados pelo sistema da daguerreotipia. A identificação precisa de detalhes de natureza técnica relativos à sua produção, assim como dúvidas relativas à datação e autoria, ainda persistem. Tais aspectos, por vezes debatidos, não se viram, até o momento, convincentemente esclarecidos, como se constata pela historiografia. Um certo “mistério” ainda ronda a história dos primeiros daguerreótipos realizados no Brasil.

1 Esses artefatos integram a coleção do Arquivo Grão Pará, Petrópolis.

## A CHEGADA DO DAGUERREÓTIPO AO BRASIL

A introdução da daguerreotipia no Brasil<sup>2</sup> se deu com a chegada da fragata L’Oriental (Wood, 1995, pp. 51-7), poucos meses após o celebrado 19 de agosto de 1839, data em que foi anunciada a descoberta de Daguerre<sup>3</sup>. O L’Oriental, sob o comando do capitão Augustin Lucas<sup>4</sup>, partiu de Nantes, na França, entre fins de setembro e início de outubro de 1839, atracando primeiramente em Lisboa e a seguir na Ilha da Madeira (Wood, 1995). A embarcação ainda fez escalas em Tenerife e Dakar, de onde seguiu rumo ao Brasil.

Pelo *Jornal do Commercio* é possível acompanhar o trajeto da embarcação em suas escalas por Recife, Salvador e Rio de Janeiro, onde aportou em 24 de dezembro de 1839<sup>5</sup>. A bordo viajava o protagonista de

2 Segundo Rupert Derek Wood, o L’Oriental era um navio-escola em viagem de circum-navegação, sob o patrocínio da França e da Bélgica. A embarcação transportava estudantes franceses, e da Bélgica seguiu viagem.

3 Louis Jacques Mandé Daguerre (1787-1851), pintor e cenógrafo, introdutor do diorama, um espetáculo cênico que obteve enorme sucesso em Paris. Foi associado à Nièpce que, em 1826, já havia descoberto um processo fotográfico. Em 1833, Nièpce veio a falecer e Daguerre seguiu com suas experiências, que resultaram na descoberta do daguerreótipo.

4 Augustin Lucas (1804-1854?) nasceu em Belle-Ile, ilha situada na costa ocidental francesa da Bretanha. Desde cedo esteve ligado à marinha e ao comércio. No final da década de 1830 frequentava a Société d’Encouragement pour l’Industrie Nationale, conseguindo convencer seus membros a apoiarem uma expedição naval que pretendia realizar ao redor do mundo. Não fica claro o encontro do capitão Lucas com o abade Comte. Uma série de eventos não claramente esclarecidos cerca a vida de Lucas e seus familiares. Deve-se a ele a introdução do daguerreótipo em Sidney, Austrália, entre abril e maio de 1841. Dados extraídos de Wood (1995).

5 *Jornal do Commercio*, 25-26/dez./1839, p. 3.

um fato histórico singular: o abade Louis Compte<sup>6</sup>, a quem se deve as primeiras demonstrações da descoberta de Daguerre no Brasil e na América Latina<sup>7</sup>.

No dia 16 de janeiro de 1840<sup>8</sup> (Turazzi, p. 22), uma quinta-feira, Compte apresentou aos brasileiros da Corte as primeiras demonstrações da daguerreotipia. O *Jornal do Commercio* de 17 de janeiro assim registrou o acontecimento:

“Finalmente passou o daguerreotypo para cá os mares, e a photographia, que até agora só era conhecida no Rio de Janeiro por theoria, he-o actualmente também pelos factos que excedem quanto se tem lido pelos jornaes tanto quanto vai do vivo ao pintado. Hoje de manhã teve lugar na hospedaria Pharoux<sup>9</sup> hum ensaio photographico tanto mais interessante, quanto He a primeira vez que a nova maravilha se apresen-

ta aos olhos Brasileiros. Foi o abbade Combes [sic] quem fez a experiência: He hum dos viajantes que se acha a bordo da corveta franceza L’Orientale, o qual trouxe consigo o engenhoso instrumento de Daguerre, por causa da facilidade, com que por meio delle se obtem a representação dos objectos de que se deseja conservar a imagem. He preciso ter visto a cousa com os seus próprios olhos para se poder fazer idea da rapidez e do resultado da operação. Em menos de nove minutos o chafariz do Largo do Paço, a Praça do Peixe, o Mosteiro de S. Bento e todos os outros objectos circumstantes se acharão reproduzidos com tal fidelidade, precisão e minuciosidade, que bem se via que a cousa tinha sido feita pela propria mão da natureza, e quase sem intervenção do artista. Inutil eh encarecer a importância da descoberta de que já por vezes temos occupado os leitores; a exposição do facto diz mais do que todos os encarecimentos”<sup>10</sup>.

Poucos dias depois das experiências do Largo do Paço, é ainda o mesmo jornal que nos informa da visita empreendida pelo capitão Augustin Lucas e pelo abade Compte ao jovem imperador, na Quinta da Boa Vista, em São Cristóvão, residência da família imperial. Segundo o periódico, Compte teria, nessa oportunidade, demonstrado a técnica e o processo a D. Pedro II e às princesas Januária e Francisca, e tomado vistas do palácio e arredores.

Nos últimos dias de janeiro, o L’Oriental zarpava com destino a Montevidéu dando sequência à sua viagem pela América do

---

6 Ou Comte (1798-1868), grafia que tem se alternado na historiografia. Louis Compte declara que teria tomado as primeiras lições do daguerreótipo com o próprio Daguerre.

7 Sobre o fato é interessante mencionar que, em evento organizado em comemoração ao centenário da fotografia em Lisboa, em 1939, teve lugar um ciclo de conferências organizado por Augusto da Silva Carvalho abrangendo temas de história e aplicações da fotografia em Portugal. Na comunicação de Carvalho tem-se, possivelmente, a primeira referência acerca da presença do daguerreótipo no Rio de Janeiro, o que não deixa de ser sugestivo em termos historiográficos (Carvalho, 1939, p. 24).

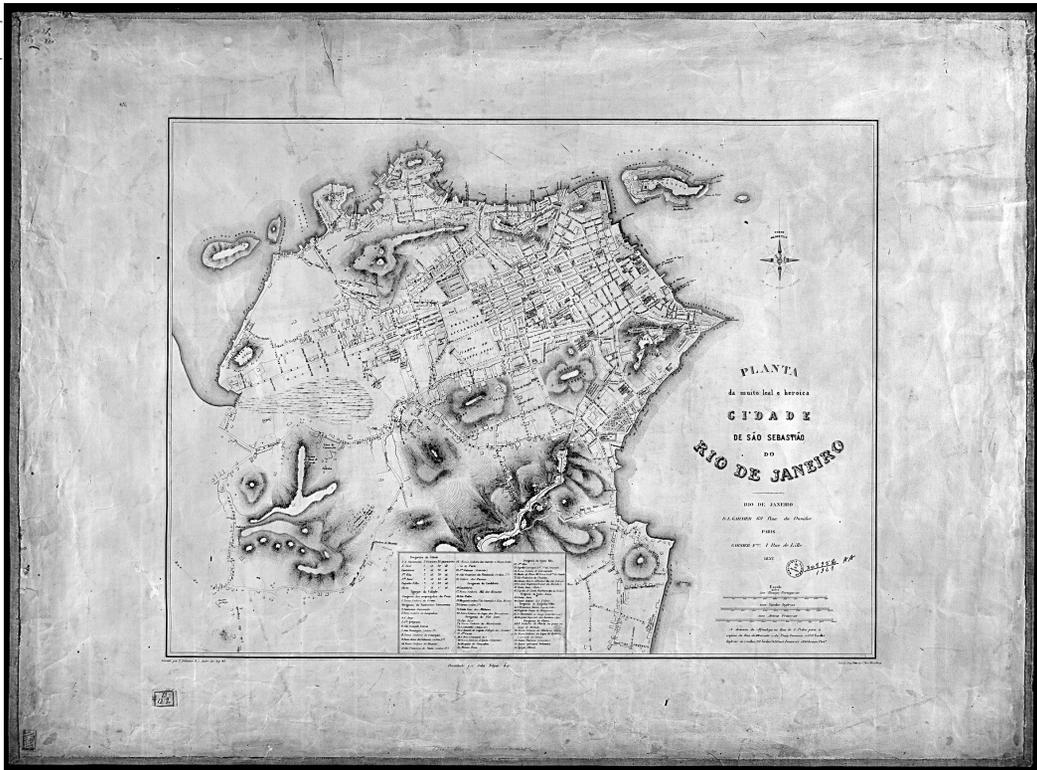
8 Turazzi esclarece convincentemente que o fato se deu no dia 16 e que a notícia foi publicada no dia seguinte. O equívoco vem sendo reproduzido pela historiografia, como afirma a pesquisadora.

9 Louis Dominique Pharoux (?-1867), proprietário do hotel, era francês de Marselha, que chegou ao Brasil em 1815 ou 1816. O hotel se situava na Rua Fresca num prédio de três andares, além do térreo, que fazia frente para o Largo do Paço, tendo uma das fachadas voltadas para o mar (Praia Dom Manuel).

---

10 *Jornal do Commercio*, 17/jan./1840, p. 1.

Reprodução



*Planta da muito leal e heroica cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, 1852.*

Acervo da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro [cart. 309952]. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_cartografia/cart309952/cart309952.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart309952/cart309952.jpg).

Sul<sup>11</sup>. Depois de Montevidéu o navio se dirigiu a Valparaíso, no Chile. Partindo daquele porto o L'Oriental naufragou, a 23 de junho de 1840, não se registrando vítimas.

## ANÁLISE DOS DAGUERREÓTIPOS DO CHAFARIZ E DO MERCADO DO PEIXE

O texto do *Jornal do Commercio* de 17 de janeiro merece uma análise cuidadosa pelas pistas que oferece ao historiador. Pelo modo como o jornalista comenta a “rapidez [...] do

resultado da operação” e a fidelidade com que “o chafariz do Largo do Paço, a Praça do Peixe, o Mosteiro de S. Bento [...] se acharão reproduzidos [...], em menos de nove minutos”, o leitor comum não poderia ter sequer uma ideia aproximada da forma e do método pelo qual essa “reprodução” dos logradouros se materializou. A começar pela inconsistente menção que faz em relação ao “aparelho” de tomar vistas, utilizado pelo abade Compté<sup>12</sup> (que, no mínimo, deve ter chamado a atenção dos populares que transitavam diante do

11 O abade, depois de apresentar a descoberta aos uruguaios da capital, em fevereiro de 1840, decidiu abandonar a expedição e se instalou na cidade, onde permaneceu por vários anos.

12 A câmera de Compté poderia ser do tipo “Giroux”, introduzida em 1839. Tal parece plausível, na medida em que esse era o modelo “oficial” de câmera comercializado no momento em que o abade embarcou na sua viagem. No entanto, detalhes de ordem técnica quanto ao formato das chapas estão em desacordo.

Hotel Pharoux), há um vácuo de informações importantes no relato do jornal.

Após a exposição na câmara, a imagem ainda latente se tornava *visível* mediante a ação do agente *revelador*<sup>13</sup> e, *permanente*, depois de a placa ser mergulhada no banho *fixador*<sup>14</sup>. Seguia-se a lavagem em água e secagem e por fim a montagem da chapa em sofisticada caixinha revestida internamente de veludo. Isso significa que a chapa sensível, além da longa exposição à luz<sup>15</sup>, ain-

---

13 A chapa era adaptada num ângulo de 45° no interior de uma caixa vertical de madeira, de modo a receber o vapor de mercúrio aquecido, procedimento necessário para o surgimento gradativo da imagem, que poderia ser verificada no momento em que se formava. Assim era “revelada” a chapa.

14 Trata-se da imersão, por alguns minutos, da chapa já revelada no banho de hipossulfito de sódio, para que a imagem fosse fixada. Comte não submeteu a chapa ao banho de cloreto de ouro posteriormente à fixagem. Esse procedimento, descoberto pelo francês Hyppolite Fizeau (1819-1896), promovia maior contraste aos tons, protegia a superfície da abrasão e preservava a prata contra a oxidação; só entraria em uso após agosto de 1840.

15 O tempo de exposição necessário para a captura da imagem pelo sistema da daguerreotipia, quando este ainda se achava nos seus inícios (janeiro de 1840), varia de autor para autor. Além disso, as tabelas pesquisadas nas fontes referem-se, em geral, a informações que resultam da experiência europeia e norte-americana. De qualquer modo, existem fatores constantes a serem considerados que influenciam diretamente o tempo de exposição, seja no hemisfério norte ou no sul: a estação do ano, a hora do dia, as cores do objeto, o formato da chapa e da câmera, o tipo e qualidade da lente, a sensibilidade à luz da placa, entre outros. Josef Maria Eder fala entre 10 e 12 minutos para as tomadas realizadas durante o inverno, em dias nublados; no verão, em pleno sol, o tempo de exposição seria reduzido pela metade, isto é, entre cinco e seis minutos. Já nas regiões ao sul (da Europa) a exposição cairia ainda mais, para dois ou três minutos. Diante disso, a duração do tempo de exposição informada pelo jornalista do *Jornal do Commercio* (“menos de nove minutos”) parece um tanto longa, possivelmente uma informação imprecisa: nunca saberemos quantos segundos (ou minutos) seriam exatamente “menos de nove...”. O fato é que não se trata do relato de um especialista preocupado em detalhar com precisão o dado. Serve, portanto, a informação do jornalista mais como um indicativo.

da necessitava de mais 30-40 minutos, ao menos, para poder ser apreciada. É curioso que o jornalista nada informe de específico sobre essa etapa dos procedimentos químicos conduzidos pelo capelão. No entanto, ao mencionar que “hoje de manhã teve lugar na hospedaria Pharoux hum ensaio photographico [...]”, temos a confirmação de que foi justamente no Hotel Pharoux que Comte se achava hospedado. Em um dos aposentos que ocupava teria montado um laboratório improvisado, um quarto escuro com condições adequadas para efetuar os procedimentos químicos necessários.

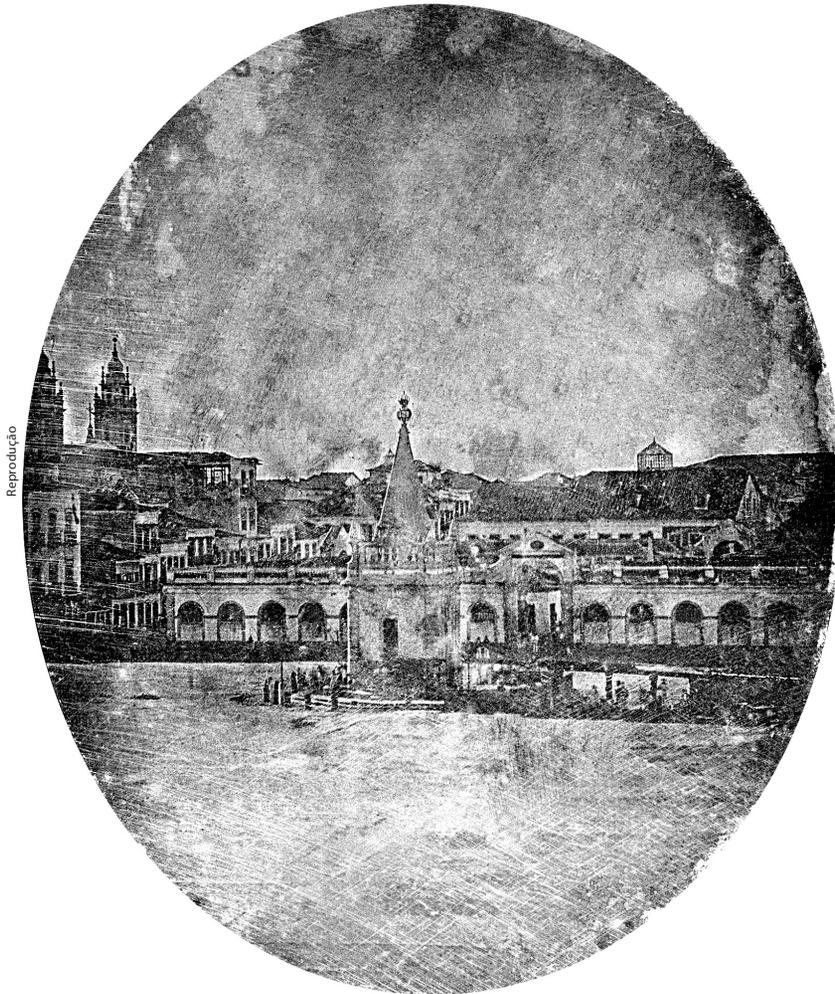
Pelas imagens obtidas, entende-se que foi exatamente da fachada do prédio voltada para o largo que o capelão tomou suas vistas, no período da manhã, segundo informa o jornal. Contudo, a imagem do chafariz, especialmente, apresenta uma acentuada luminosidade da esquerda para a direita (como se observa pelo brilho nas arestas da esquerda, de alto a baixo, e nos degraus do monumento) que mais condiz com o sol da tarde a oeste, e numa posição ainda alta, poderia ser no início da tarde.

O leitor do artigo deve ter imaginado que apenas *um* daguerreótipo foi realizado. Reforça isso o fato de o articulista descrever o suposto conteúdo da imagem e o tempo de exposição para registrá-la. A impressão que se tem é que ele se refere apenas a *uma única* imagem:

“Em menos de nove minutos o chafariz do Largo do Paço, a Praça do Peixe, o Mosteiro de S. Bento e todos os outros objectos circumstantes se acharão reproduzidos com tal fidelidade [...]”<sup>16</sup>.

---

16 *Jornal do Commercio*, 17/jan./1840, p. 1.



Reprodução

L. Compte, *Chafariz do Largo do Paço*, Rio de Janeiro, 16/1/1840, daguerreótipo, 9 [8,3] x 7 cm [1/6 placa]. Arquivo Grão Pará, Petrópolis, RJ

Uma vista contendo esses três elementos (chafariz, Mercado do Peixe, Mosteiro de São Bento), tal como foi descrita, não corresponde ao objeto das vistas obtidas por Compte. Acredito que os dois daguerreótipos foram realizados em sequência: assim, numa das vistas temos o “chafariz do Largo do Paço” como objeto central da imagem e, na outra, “a Praça do Peixe” e o “Mosteiro de S. Bento”, elevando-se ao fundo.

Ambos os daguerreótipos foram tomados no rumo noroeste, de um ponto de vista elevado, possivelmente do terceiro andar do

Hotel Pharoux. No primeiro deles vê-se, ao centro, o chafariz, obra do século XVIII de autoria de mestre Valentim<sup>17</sup> (Faria, 2007), diante do Mercado do Peixe, cuja constru-

17 Valentim da Fonseca e Silva (c.1745-1813), escultor, entalhador e arquiteto mineiro, era filho de um português, tratador de diamantes, e de uma escrava negra. Seu talento em pouco tempo lhe trouxe fama e passou a ser requisitado para projetar uma série de obras públicas, como o Passeio Público, além de esculturas e chafarizes como o da Pirâmide, ou Chafariz de Mestre Valentim, obra realizada por volta de 1779-1780. Foi edificado à beira-mar e abastecia de água os moradores, assim como as embarcações que aportavam em frente.

ção foi iniciada nos meados da década de 1830 e finalizada entre 1841 e 1842, obra do arquiteto francês Grandjean de Montigny<sup>18</sup>. Na extremidade esquerda veem-se as torres da Igreja de N. S. da Candelária, uma delas completamente e, a outra, apenas em parte, tangenciando a curvatura do *passé-partout* de formato oval que recobre a imagem do daguerreótipo. Junto ao chafariz existia uma rústica calha de madeira que levava a água para as embarcações. A condição da imagem nesse ponto é das piores, mas ainda assim nota-se o que parece ser a forma dessa calha que se prolonga à direita, em ligeiro declive. Atrás do chafariz, no centro da fachada do mercado, eleva-se um arco acima da edificação, encimado por um frontão neoclássico. Pode-se perceber pela imagem (e planta) que arcos idênticos foram construídos no centro das quatro fachadas (Largo do Paço, Praia do Peixe, Rua do Ouvidor e Rua do Mercado). Por trás do mercado vê-se o prédio da Alfândega e, ao fundo e acima, um trecho do Morro de São Bento, numa tonalidade muito escura que poderia se confundir com os telhados à frente.

A vista contida no segundo daguerreótipo realizado por Comte foi tomada igualmente no rumo noroeste, porém com a câmera voltada ligeiramente para a direita em relação à descrita antes e, certamente, do mesmo ponto de vista. Esse registro, como também já referido, foi tomado provavelmente

na mesma ocasião (16 de janeiro de 1840). A imagem documenta, da esquerda para a direita, o canto da edificação que abrigava o mercado, Praia do Peixe e embarcações; ao centro, possivelmente, o trapiche Maxwell e parte do prédio da Alfândega e, ao fundo, o Mosteiro de São Bento, localizado no morro de mesmo nome e, no sopé desse morro, o Arsenal da Marinha (que mal se distingue), que, aos poucos, vai se expandindo para a Ilha das Cobras, à direita. Diante do mercado descobre-se parte da calha que transportava a água do chafariz avançando em direção ao mar, com sua estrutura visível ao centro e na parte inferior da imagem.

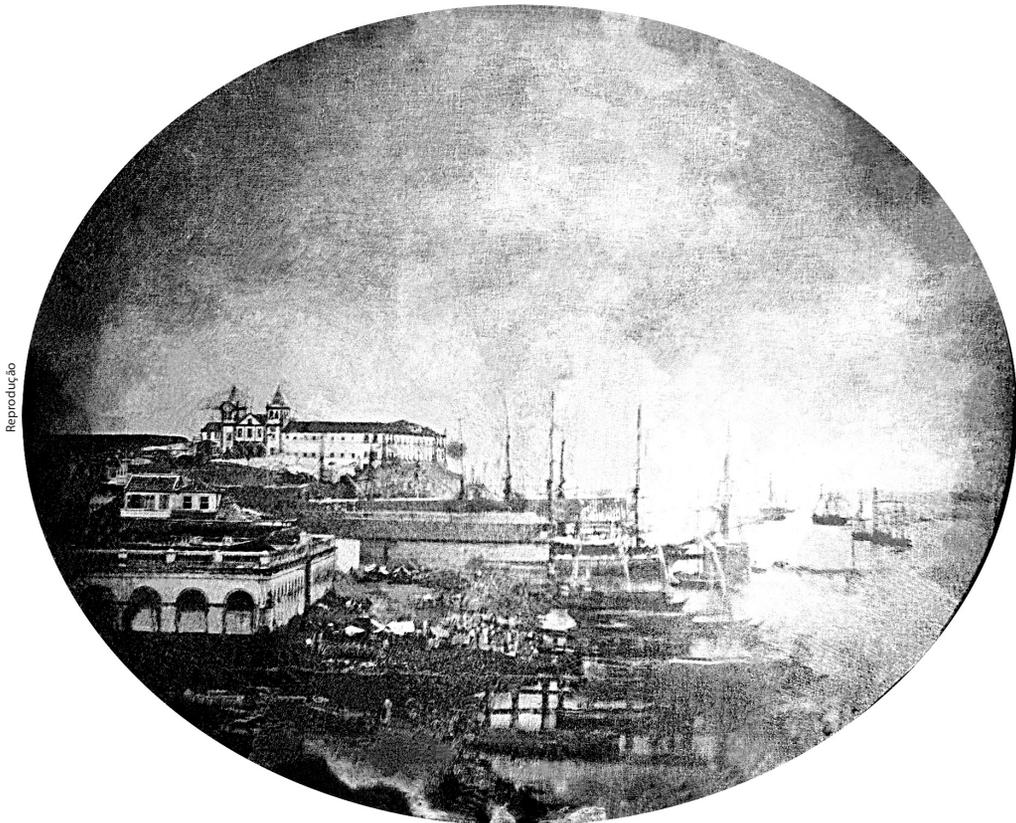
Observei detidamente as duas imagens na tentativa de identificar a presença ou não de pessoas. A questão que se coloca de pronto é a da possibilidade de registrar temas não estáticos como pessoas caminhando ou transportando cargas, realizando algum trabalho braçal, carroças ou carruagens em movimento, entre outros tipos de atividade que poderiam ocorrer naquele local e época. Levando em conta o longo tempo de exposição necessário para se obter um registro perfeito, isso seria possível? Acreditamos que não, para o caso de o objeto do registro se achar em movimento constante e rápido. O resultado seria uma mancha ou um total vazio na imagem. No entanto, se uma pessoa estivesse parada num mesmo lugar durante todo o tempo da exposição, o registro poderia ser possível, apesar da óbvia perda de nitidez, em função de breves movimentos involuntários. Exemplo clássico disso é o afamado daguerreótipo de autoria do próprio Daguerre, na primavera de 1838, tomado de sua janela, onde se vê um homem tendo suas botas engraxadas no Boulevard du Temple, em Paris. Embora se-

---

18 Auguste Henri Victor Grandjean de Montigny (1776-1850), formado pela École d'Architecture de Paris, integrou a Missão Artística Francesa que veio para o Brasil em 1816. Foi professor de arquitetura da Academia Imperial de Belas Artes, onde inaugurou o ensino formal de arquitetura no país, e é considerado como um dos principais responsáveis pela afirmação do neoclassicismo como arquitetura oficial.

jam personagens minúsculos no contexto da paisagem, eles são identificáveis justamente por terem se mantido no mesmo lugar por cerca de 10 minutos, apesar dos pequenos porém inevitáveis movimentos. Não se vê mais ninguém na via pública, isto em função, possivelmente, do movimento rápido de eventuais pedestres e veículos. Interessante ainda observar que um letreiro promocional afixado em uma das edificações ao fundo daquele *boulevard* foi registrado com o texto ao contrário. E isso se explica porque as imagens do daguerreótipo se apresentam lateralmente invertidas. Naquele momento ainda não havia sido desenvolvido o acessório para inverter a orientação da imagem para a posição correta.

De volta ao exame dos nossos daguerreótipos, é de se ressaltar o mau estado de conservação em que se apresentam esses artefatos; de outra parte, o exame das reproduções e ampliações dos artefatos também não permite que se façam afirmações definitivas. Apesar disso, tem-se a vaga impressão que existem, sim, pessoas, especialmente no daguerreótipo que registra o chafariz do Mestre Valentim. Reforça isso a iconografia histórica do Largo do Paço tal como foi representada pelas obras de Debret, Buvelot e Moreaux, Pustkow, d’Hastrel, entre outros, que nos mostram a ininterrupta presença de escravos ao redor do chafariz em busca de água, sem falarmos nos pedestres, em várias situações, que transitavam pelo local.



L. Compte, *Vista parcial do Mercado da Praia do Peixe*, Rio de Janeiro, 16/1/1840, daguerreótipo, 7 x 9 [8,3] cm [1/6 placa]. Arquivo Grão Pará, Petrópolis, RJ



Sébastien Auguste Sisson, *Hotel Pharoux (lados NW e NE)*, Rio de Janeiro, 1850-1862, litografia aquartelada, 28,5 x 36,2 cm. Cortesia Instituto Sébastien Sisson

Entretanto, como disse acima, não poderia confirmar neste momento o registro de pessoas no daguerreótipo sem ter certeza absoluta. Para tanto, recomendo que observações e reproduções dos artefatos originais sejam realizadas por meio de tecnologia especializada.

Desde há muito já havia percebido que uma faixa horizontal escura (Morro de São Bento) por sobre o prédio da Alfândega, à direita e ao alto do daguerreótipo do chafariz, tem continuidade no lado esquerdo do daguerreótipo do Mercado do Peixe, e o mesmo ocorre com relação ao próprio prédio do mercado, mais abaixo. Com a junção dos dois daguerreótipos, nota-se que o morro e os detalhes construtivos da fachada do mercado se completam, coincidindo perfeitamente.

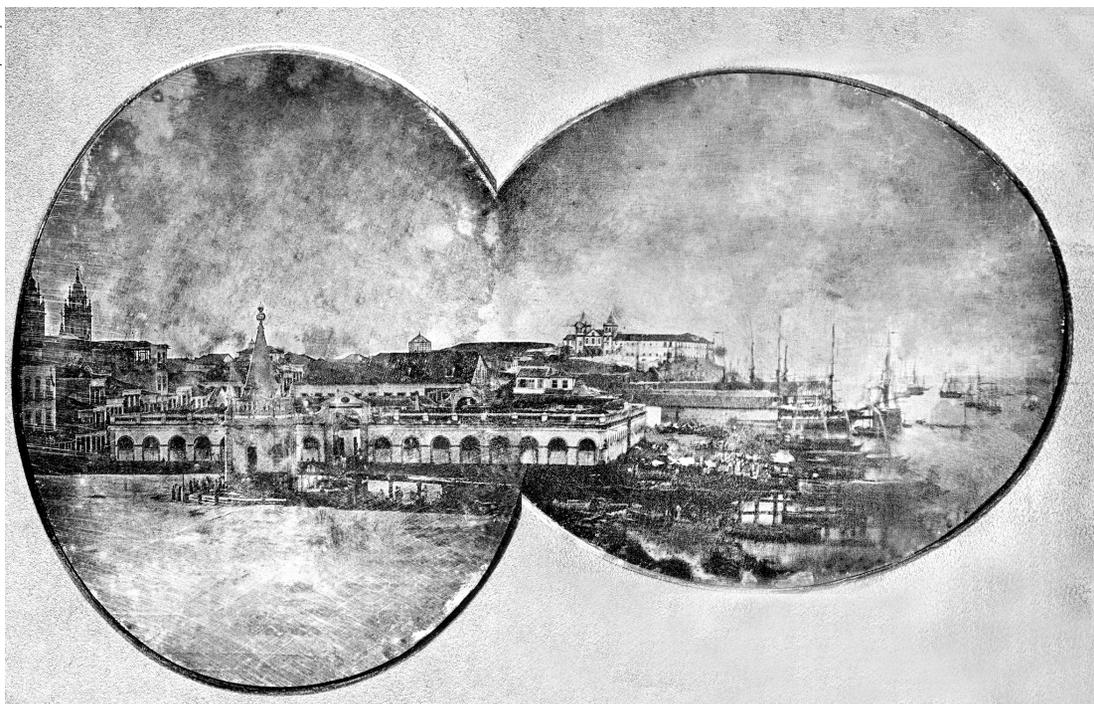
As duas vistas foram registradas, certamente, do mesmo balcão ou janela, provavelmente no terceiro andar do prédio

do Hotel Pharoux, a partir de um mesmo ponto de vista, apenas com um pequeno giro horizontal da câmera para um lado ou para o outro. A altura do solo até o ponto de vista foi calculada de forma aproximada pela comparação com a cota do chafariz (cerca de 14 m)<sup>19</sup>. Da mesma forma, as distâncias do ponto de vista dos dois objetos foram determinadas pela escala de distâncias constante do mapa que foi utilizado para esta pesquisa<sup>20</sup>. Assim, do ponto de vista no Hotel Pharoux até o prédio do mercado tem-se uma distância aproximada de 185 metros e, do mesmo ponto, até o chafariz, 147 metros, tam-

19 Apesar de ter consultado extensa bibliografia sobre os monumentos históricos do Rio de Janeiro, não consegui encontrar nenhuma referência sobre a altura exata do chafariz do Mestre Valentim.

20 *Planta da muito leal e honrosa cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro*, de 1852.





Panorama formado pela fusão das vistas dos daguerreótipos do chafariz do Largo do Paço (esquerda) e do Mercado do Peixe (direita). Montagem: Zé de Boni

-se o uso de um espelho ou prisma que era colocado diante da lente de forma a inverter novamente a imagem e, portanto, trazer o tema para a posição normal. O próprio Daguerre já havia percebido isso e indicado um acessório no seu *Manual de procedimentos*, verdadeira bíblia dos usuários e aprendizes, publicado em múltiplas edições e idiomas (Daguerre et al., 1839). Esse artifício foi muito oportuno para as vistas de natureza, arquitetura e o traçado urbano das cidades, entre outros temas. É possível que Compte tivesse empregado o dispositivo em suas vistas. Se não é esse o caso as imagens se apresentariam invertidas e uma operação de refotografar o original com outro daguerreótipo seria necessária, a fim de repor os lados na posição correta. Se tal ocorreu, quem teria feito as reproduções? E quando?

Algumas questões ainda não se acham suficientemente esclarecidas em relação à atuação de Compte. Entre elas mencionamos a dificuldade de se reconstituir tecnicamente a produção dos daguerreótipos sem termos informações precisas sobre o equipamento por ele usado (modelo da câmera, lentes), inclusive para confirmar o formato da chapa de 1/6" ou 7 x 8,3 cm, que não era usual naqueles primeiros meses que se seguiram à descoberta. Nenhuma possibilidade deve ser descartada, até mesmo a de os artefatos terem sido reproduzidos, quem sabe dois anos depois, pelo daguerreotipista A. Morand, que prestou serviços ao Imperador inclusive reproduzindo retratos (*"copying portraits"*). Esta é, ainda, mera suposição.

De qualquer modo, fato comprovado pelo testemunho da imprensa (*Jornal do Commercio*) é que Compte é o autor de vistas

tomadas em janeiro de 1840, porém algum mistério ainda ronda os próprios daguerreótipos do Largo do Paço.

## A VISITA DO PRÍNCIPE ADALBERTO DA PRÚSSIA

Nos primeiros dias de setembro de 1842, o príncipe Adalberto da Prússia<sup>24</sup> aportou no Rio de Janeiro, com o intuito de permanecer alguns meses na capital do Império, antes de seguir viagem para a Amazônia. No dia 8 daquele mês anotou em seu diário:

“[...] Sua Majestade teve [...] a grande bondade de dar-me dois daguerreótipos de São Cristóvão, feitos por um artista estrangeiro de quem já me tinha falado. O imperador mesmo já tinha feito diversas experiências com a daguerreotipia, e era de opinião que o acaso provavelmente desempenharia nela o principal papel”.

Não há dúvida de que os daguerreótipos que o príncipe Adalberto recebeu de presente do imperador sejam os mesmos realizados no Palácio da Boa Vista (São Cristóvão), dois anos antes, pelo abade Compte, por ocasião da visita que fez ao imperador, noticiada por um periódico local<sup>25</sup>. Seria ele, pois, o “artista estrangeiro” mencionado por Adalberto em seu diário. Nada se sabe sobre o paradeiro desses artefatos fotográficos.

---

24 O príncipe Adalberto da Prússia, Henrique Guilherme Adalberto (1811-1873), era irmão do rei Frederico Guilherme III e primo de D. Pedro II. Foi militar do Exército Prussiano, realizou viagens por diversos países e esteve no Brasil em 1842.

25 *Jornal do Commercio*, 20-21/jan./1840, p. 4.

## IMPRECISÕES HISTORIOGRÁFICAS

Quando se fala das vistas fotográficas mais antigas do Rio de Janeiro, é de se notar que o daguerreótipo que representa o Paço da Cidade, com a guarda imperial perfilada à frente, tem sido geralmente incluído com os dois anteriores como se fosse parte de um mesmo conjunto. Isso faria supor que a vista em questão seria de 1840, e fora tomada na mesma ocasião que as anteriores, logo, só poderia ser de autoria do capelão Louis Compte<sup>26</sup>. Outros sugerem a possibilidade desse artefato ter sido produzido em 1842 por Morand e Smith. Ainda há os que acreditam ter sido o mesmo tomado anos depois, já na década de 1850.

Algumas evidências, entretanto, nos levam a crer que esse daguerreótipo foi tomado durante a permanência de Morand e Smith no Rio de Janeiro, como veremos a seguir.

## A RÁPIDA TRAJETÓRIA DE MORAND E SMITH NO BRASIL

Em 1842, dois pioneiros daguerreotipistas desembarcavam no Brasil, provenientes de Nova York<sup>27</sup>. Era ele Augustus Morand Jr. (1815-1862?) acompanhado de um sócio ou ajudante, James E. Smith. Permaneceram no Rio de Janeiro entre o final de 1842 e o mês de abril de 1843, exercendo a atividade

---

26 Foi essa a primeira interpretação quanto à datação e autoria desse daguerreótipo, linha que foi encabeçada por Gilberto Ferrez, ainda em 1946, em sua obra. Essas informações tornaram-se referências consolidadas e levaram pesquisadores nas décadas seguintes a reproduzirem o mesmo equívoco. Sobre este assunto voltaremos adiante.

27 *Jornal do Commercio*, 26/nov./1842, p. 4.

de retratistas pelo daguerreótipo. Nas vésperas do Natal, os daguerreotipistas assim se anunciavam:

“Morand e Smith, artistas do daguerreotypo, tem a honra de informar ao respeitavel publico desta corte que estabelecerão o seu gabinete no hotel Pharoux salão 52, casa nova, 2º andar, onde trabalharão todos os dias das 8 horas da manhã ás 3 da tarde. Os annunciantes, tendo a convicção de poder satisfazer completamente as pessoas que se dignarem honra-los, convidão os amadores das artes, e todo os que desejarem ter um retrato perfeito, um quadro de família ou vista qualquer, a visitar o seu gabinete”<sup>28</sup>.

Vê-se, pelo anúncio, que o retrato era o objetivo principal do empreendimento. Com o “gabinete” adaptado no “salão 52” do Hotel Pharoux, aliás o primeiro estabelecimento comercial dessa modalidade a ser instalado na cidade, inaugurava-se no Brasil a tradição do retrato fotográfico de estúdio, que atravessaria o século XIX e grande parte do XX.

O retrato pelo daguerreótipo, no momento em que o abade Compte passou pelo Brasil, ainda era tarefa impossível de ser realizada. Dois anos depois, quando Morand e Smith se achavam no Rio de Janeiro, os registros já não demandavam longas exposições. Pelo contrário, entre 1840 e 1842, importantes aperfeiçoamentos técnicos haviam sido introduzidos: lentes mais luminosas e “aceleradores” químicos foram desenvolvidos; as chapas se tornaram muito mais

---

28 *Jornal do Commercio*, 24/dez./1842, p. 2. O mesmo anúncio continuou a ser publicado nos últimos dias do ano e foi repetido em cerca de 25 edições do jornal entre janeiro e fevereiro de 1843.

sensíveis e, portanto, o tempo de exposição diminuiu drasticamente<sup>29</sup>. O daguerreótipo do Largo do Paço de Morand e Smith, obtido mediante equipamentos e materiais produzidos de acordo com as mais recentes técnicas, requereu certamente um tempo de exposição de apenas alguns segundos.

Tudo indica que o mestre da dupla Morand e Smith era o primeiro. É dele que se tem notícia como um daguerreotipista renomado cujo estúdio se tornou muito conhecido mais tarde em Nova York, onde se fixou. Não obstante, eram ambos sempre referidos nas matérias da imprensa do Rio de Janeiro.

“Os habeis artistas no daguerreotypo, os Srs. Smith e Morand, de quem já tivemos ocasião de fallar, merecerão a honra de ser chamados ao paço para tirarem os retratos de S.M.I. e das augustas princezas, e algumas vistas da quinta da Boa-Vista”<sup>30</sup>.

Em março de 1843, Morand comentou com o jornalista do *Jornal do Commercio* a sua intenção de encerrar as suas atividades na capital do Império, “dentro de três semanas”. O jornal noticiou o fato e acrescentou uma informação do maior interesse:

---

29 As chapas passaram a ser sensibilizadas por meio do uso combinado de sais de prata mais efetivos como o bromo, iodo e cloro. As antigas lentes projetadas por Desiré Chevalier foram substituídas por outras de maior diâmetro e luminosidade, desenhadas pelo matemático e óptico húngaro Joseph Max Petzval (1807-1891). Além disso, o tempo de exposição era maior ou menor de acordo com o tamanho da câmera e a distância focal das lentes. Chapas com formatos menores requeriam menos tempo. Sabemos que o formato da chapa utilizada por Morand era de 2 3/4 x 3 1/4 (polegadas) ou 7,0 cm x 8,3 cm.

30 *Jornal do Commercio*, 27/jan./1843, p. 3.

“Os Srs. Morand e Smith, artistas do daguerreotipo, de quem ja por vezes tivemos a ocasião de fallar, mostrarão nos uma serie de vistas do largo do Paço e outros lugares da vizinhança, tiradas por elles no ponto maior que admite esta qualidade de trabalho, e com summa perfeição”<sup>31</sup>.

É provável que Morand tenha se decidido a retornar aos Estados Unidos por motivo de saúde. Em 13 de abril embarcava para Nova York. Em 1848 inaugurou sua “galeria” nessa cidade e em 1851 tornou-se presidente da N.Y. State Daguerreian Association (Newhall, 1975, p. 149).

## ANÁLISE DO DAGUERREÓTIPO DO LARGO DO PAÇO

Poderia ser de autoria de Morand e Smith o daguerreótipo do Largo do Paço? Existem pistas na imagem que podem levar à determinação correta dos elementos constituintes e das coordenadas de situação do artefato? São muitas as variáveis e questões que se apresentam, para tanto seguimos a seguinte metodologia de análise iconográfica:

- Estudo comparativo da iconografia pictórica e fotográfica referente à arquitetura das edificações civis, religiosas e institucionais e do espaço urbano; e também dos demais elementos icônicos registrados nas imagens existentes sobre o Paço da cidade visando a determinar sua datação; estudo da implantação das platibandas na fachada

do palácio; determinação aproximada do ponto de vista, ângulos e distâncias aos objetos registrados.

- A contextualização do que se vê na imagem remete à história da vida urbana do Rio de Janeiro nos meados do século XIX, assim como à da atividade fotográfica no momento em que a daguerreotipia se instalava no país. A pesquisa de hemeroteca supriu este trabalho com informações valiosas, como, por exemplo, a sequência dos hotéis que se estabeleceram no Largo do Paço, bem como as atividades comerciais e administrativas que lá ocorriam naqueles anos. Por fim, foi de extrema utilidade a análise do relato do reverendo Daniel Parish Kidder<sup>32</sup>, obtido diretamente de Augustus Morand e publicado em revista especializada em fotografia nos Estados Unidos, uma fonte de época confiável (Kidder, 1851). Da mesma forma, os livros publicados pelo reverendo sobre sua permanência no Brasil trouxeram informações precisas para este estudo (Kidder, 1940; Fletcher & Kidder, 1879).

Uma das dificuldades de datação desse daguerreótipo diz respeito à construção das platibandas do Paço Imperial, daí a importância da iconografia pictórica. Em 1840, ano em que o abade tomou suas vistas, o palácio não contava com platibandas. Numa

---

32 Missionário da Igreja Metodista Americana, Daniel Parish Kidder (1815-1891) esteve no Brasil entre 1837 e 1840, período em que realizou viagens pelas províncias do Sul e do Norte. Deixou dois livros sobre o Brasil, *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*, publicado em 1845 nos EUA, e *Brasil e os brasileiros (Brazil and the Brazilians, portrayed in historical and descriptive sketches)*, em coautoria com James Cooley Fletcher.

---

31 *Jornal do Commercio*, 9/mar./1843, p. 3.



A. L. Buvelot e A. Moreaux, Largo do Paço (detalhe), *Rio de Janeiro pittoresco*, gravura, Heaton e Rensburg, 1845 [gravura impressa em 1842]. Casa Geyer/Museu Imperial/Ibram/Minc, 2019

litogravura de Buvelot<sup>33</sup> e Moreaux, realizada no ano de 1841 (*Coroação e sagração de D. Pedro II*), podemos ver que no corpo da fachada do prédio, que forma o canto com a fachada lateral do lado direito, já havia sido erigida platibanda de inspiração neoclássica.

Naquele ano, foram realizadas reformas no palácio em razão dos preparativos para a coroação do imperador, fato que se deu no mês de julho. Entre 1841 e princípios de 1842 os mesmos artistas, trabalhando num conjunto de vistas da cidade, documentaram novamente o Largo do Paço, desta vez num dia comum, uma cena cotidiana. O palácio é representado, mais uma vez, apenas com uma platibanda do lado direito<sup>34</sup>.

Aqui estabelece-se um enigma: quando Morand e Smith chegaram ao Rio de Janeiro, a mencionada platibanda do lado esquerdo já havia sido construída? A construção poderia ter ocorrido no período em que se encontravam no Brasil? Ou, então, foi construída depois de terem deixado o país? E, sendo este o caso, quem teria sido o autor?

Desde logo, devemos considerar que vários profissionais se estabeleceram na cidade a partir de 1842. É o caso, por exemplo, de Mme. Hypolite Lavenue, pioneira mulher retratista no Brasil<sup>35</sup>, e J. Elliot<sup>36</sup> (Kossov, 2002, p. 126), que se anunciavam con-

33 Abraham Louis Buvelot (1814-1888), suíço de nascimento, chegou ao Brasil em 1835. Foi pintor, desenhista, gravador e um dos primeiros daguerreotipistas do Rio de Janeiro. Em companhia de Louis Auguste Moreaux desenhou vistas e costumes urbanos. Em 1845, fundou estabelecimento de daguerreotipia na Rua dos Latoeiros, 36, permanecendo em atividade até 1856. Em 1860, retornou ao seu país natal e, posteriormente, se fixou em Melbourne, Austrália.

34 *Jornal do Commercio*, 24/mar./1842, p. 3. Esta gravura fazia parte da primeira série de estampas litográficas

que foram postas à venda nos estabelecimentos de Georges Leuzinger e de Laemmert. Mais tarde, seriam reunidas com outras para formarem o álbum completo do *Rio de Janeiro pittoresco*, obra que foi lançada em 1845 por Heaton & Rensburg.

35 *Jornal do Commercio*, 28/dez./1842, p. 4. Mme. Lavenue informava suas atividades de retratista sucessivas vezes entre finais de dezembro de 1842 e princípios de 1843.

36 J. Elliot teria chegado ao Brasil em 1842; em março do ano seguinte se anunciava à Rua Direita, 14.

mitantemente à Morand nos periódicos locais. Outros daguerreotipistas estrangeiros começam a chegar logo após o retorno de Morand aos Estados Unidos, como J. Davis<sup>37</sup> (Kossoy, 2002, p. 118), Geanne, Gerbig, Hoffmann e Keller, Chauvin, todos de rápida passagem pela cidade. Devemos lembrar igualmente aqueles que já se achavam no Brasil, como é o caso de Bautz<sup>38</sup> e de Buvelot, pintores estabelecidos na capital do Império, que nos meados da década começaram a se dedicar também à daguerreotipia. Outros daguerreotipistas, mais para o final da década de 1840, como Telfer<sup>39</sup> (Kossoy, 2002, p. 306) e Williams<sup>40</sup> (Kossoy, 2002, p. 328) também poderiam estar entre os hipotéticos autores da vista.

Nesta altura faremos uma breve apreciação sobre os trabalhos de alguns pesquisadores que se debruçaram sobre a matéria, de forma a situar as diferentes linhas interpretativas.

A partir de Gilberto Ferrez, autor de uma sistematização pioneira sobre a fotografia no Brasil, tem-se a informação de que o artefato em pauta seria também de autoria do abade Comte. Esta afirmação é encontrada em sua obra *A fotografia no Brasil*

*e um de seus mais fiéis servidores: Marc Ferrez* (Ferrez, 1946, p. 6) e reafirmada na reedição ampliada da obra (Ferrez, 1985, pp. 17 e ss.). Nesta última, Ferrez comenta em nota haver uma “controvérsia” sobre a autoria do terceiro daguerreótipo, exatamente o que representa o Paço Imperial (Ferrez, 1985, p. 231).

Esclarece que, em outro livro, publicado anos antes em coautoria com Weston Naef (Ferrez & Naef, 1976), este último discordava de se considerar Comte como o autor do mencionado daguerreótipo, atribuindo tal feito ao norte-americano Augustus Morand. A identificação da respectiva imagem reproduzida no livro (*Attributed to Augustus Morand*) segue essa orientação, predominando aparentemente a opinião de Naef<sup>41</sup> (Ferrez & Naef, 1976, pp. 15-6). Na mesma obra, entretanto, os autores se mostram contraditórios afirmando ser improvável que o daguerreótipo seja de 1842, pois, segundo eles, a possibilidade técnica de interrupção do movimento (refere-se aos personagens da cena) só seria possível após aquela data<sup>42</sup>. Em 1842, as chapas muito mais sensíveis já permitiam exposições de alguns segundos, especialmente nas cenas externas e luminosas como é o caso do tema em questão, tomada em pleno verão do Rio de Janeiro.

O fato é que a determinação da data e autoria do daguerreótipo proposta por Ferrez

37 J. Davis, por exemplo, foi sucessor de Morand e Smith, estabelecendo-se igualmente no Hotel Pharoux. Informa que adquiriu de Morand “uma grande porção de laminas” (*Jornal do Commercio*, 25/abr./1843, p. 4).

38 O alemão Francisco Napoleão Bautz abriu sua “officina para tirar retratos” na Rua do Cano, 146, em maio de 1846 (cf. *Jornal do Commercio*, 5/abr./1846, p. 3).

39 Guilherme Telfer esteve em atividade entre 1849 e 1855; inicialmente estabelecido à Rua do Hospício, 63, transferiu-se depois para a Rua do Ouvidor, 126, e Rua dos Ourives, 34.

40 W. R. Williams, possivelmente norte-americano, inaugurou seu estabelecimento à Rua do Ouvidor, 56, em maio de 1848, permanecendo em atividade até 1851.

41 Apesar dessa discordância, e como já foi mencionado antes, Gilberto Ferrez, na versão de 1985 de seu livro, continua atribuindo o daguerreótipo a Louis Comte: “[...] primeiro daguerreótipo tirado na América do Sul, em janeiro de 1840”.

42 “It is very unlikely that a daguerreotype made in 1842 could recorded such a transient event”, nas palavras dos autores.

prevaleceu por muitos anos e consolidou-se na historiografia. Eu mesmo, dentre outros pesquisadores, acabamos reproduzindo essas informações em nossas obras.

No artigo de Sylvie Pénichon (2004, pp. 317-31) sobre a daguerreotipia no Brasil, a autoria do daguerreótipo é atribuída a Morand. Sem embargo, é curioso que a pesquisadora se refira em nota à menção de Pedro Corrêa do Lago (2000, pp. 230-1) acerca da possibilidade de o alemão Napoleão Bautz ter sido o daguerreotipista (fato que teria ocorrido na década de 1850), porém não discorde nem questione a colocação do referido autor.

Lago faz um balanço sobre a datação e autoria do daguerreótipo segundo a interpretação de diferentes autores que aqui reproduzimos:

“Outra corrente sustenta que somente o Mercado da Candelária e o Chafariz do Mestre Valentim seriam de Comte, e que o daguerreótipo que representa o Paço da Cidade com a tropa formada à frente seria muito posterior [sic], pois só em 1851 teria sido aberto o Hotel de France, que aparece no fundo da imagem com seu nome legível [sic]. [...] Também a torre da Igreja do Carmo, também visível na fotografia, só teria ficado pronta em 1849. A conclusão desses pesquisadores (liderados por Ramon Poyares) é de que este daguerreótipo poderia ser de autoria de F. N. Bautz [sic] daguerreotipista estabelecido no Rio de Janeiro de 1847 a 1853” (Lago, 2000, p. 230).

Pedro Vasquez (2003, p. 30), de sua parte, reproduz a especulação de Lago e situa a complexidade da questão que, de

fato, vem confundindo os pesquisadores há muito tempo.

Algumas incorreções devem ser reparadas. Primeira, o hotel que se vê ao fundo não é o Hotel de France. Segunda, as torres da Igreja da Venerável Ordem Terceira de N. S. do Carmo ainda não aparecem na imagem. O que se vê acima do telhado do palácio, à esquerda, é a cúpula da Igreja de N. S. do Carmo da antiga Sé e, ao centro, a sineira provisória da Igreja da Ordem Terceira do Carmo. As torres definitivas<sup>43</sup>, com suas cúpulas bulbosas, foram edificadas entre 1847 e 1850, portanto, o daguerreótipo foi obtido *antes dessas datas*, caso contrário as torres estariam despontando ao fundo da imagem, já prontas ou ainda em obras. Sobre as datas da construção definitiva das torres esclarece Moreira de Azevedo (1877, pp. 219-22):

“Recomeçando em 1814 a obra das torres, ficou concluída a do lado da epístola até a abertura dos sinos; e sendo prior em 1845 João Baptista Lopes Gonçalves agenciou uma subscrição entre os irmãos da ordem, [...] ofereceu um risco feito por Manoel Joaquim de Mello Côte Real, e dando começo a obra em 16 de julho de 1847, viu concluída uma das torres em 14 de outubro de 1849, e a outra em 14 de outubro de 1850 [...]”.

Diante disso, a atribuição da autoria à Bautz é incorreta. Assim como a data.

---

43 Projeto de Manoel Joaquim de Mello Côte Real, professor de desenho da Academia Imperial de Belas Artes.



Reprodução

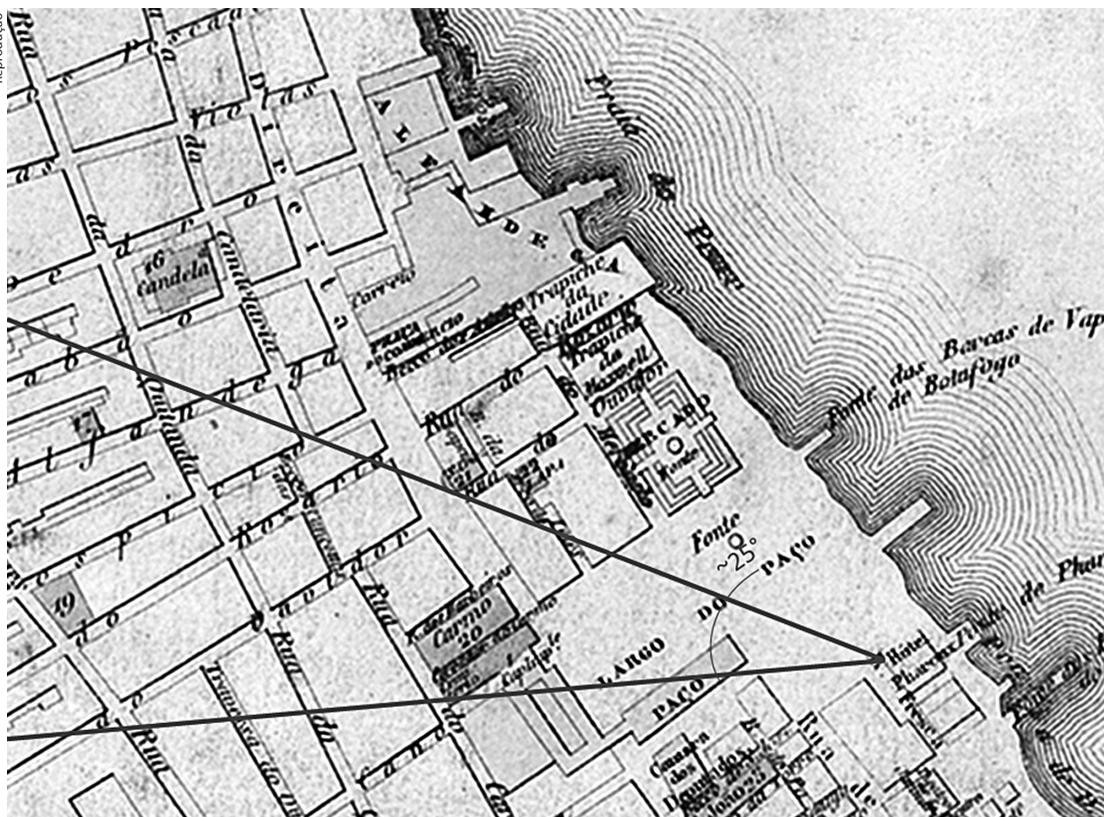
A. Morand e J. Smith, *Paço da Cidade*, Rio de Janeiro [entre dezembro de 1842 e abril de 1843], daguerreótipo, 7 x 9 [8,3] cm [1/6 placa]. Acervo Grão Pará, Petrópolis, RJ

Existem indícios consistentes de que a vista é de autoria de Morand e Smith, entre 1842-1843, e foi tomada possivelmente numa manhã de um dia nublado (pelo menos é o que parece, pela luz difusa da cena), no rumo noroeste-oeste. O registro se fez do Hotel Pharoux, possivelmente do local onde os daguerreotipistas mantinham seu “gabinete”, no salão 52, 2º andar, do lado em que o prédio faz frente para a Rua Fresca (fachada lateral). O ângulo que abrange a imagem é de 25º aproximadamente. Da janela do seu estabelecimento, Morand tinha uma visão excelente do palácio e do movimento de pedestres,

comerciantes e escravos que transitavam no largo. A distância do Hotel Pharoux ao palácio era de aproximadamente 119 metros<sup>44</sup>.

A descrição que o reverendo norte-americano Daniel Parish Kidder faz da vista do Paço Imperial tomada por Morand é coerente, embora não seja um testemunho direto. Trata-se de um depoimento de segunda mão, pois quando da chegada de Morand ao Rio de Janeiro, o reverendo

44 O traçado e a determinação do ângulo e ponto de vista são de André Luís de Lima.



Ponto de vista e ângulos das tomadas da vista do Largo do Paço. Arquiteto André Luís de Lima

já havia retornado aos Estados Unidos. Kidder teve conhecimento sobre os detalhes da produção da imagem anos depois, informado que foi pelo próprio Morand, nos Estados Unidos. Não poupa elogios ao compatriota no que se refere às suas qualidades morais e profissionais no artigo que escreveu para uma publicação pioneira sobre a fotografia, nos Estados Unidos<sup>45</sup>:

“[...] Ter conhecido o Sr. Morand pessoalmente legitima plenamente a expressão da mais profunda admiração por suas quali-

dades de coração e mente e, inquestionavelmente, a pureza de propósito que ele trouxe à sua investigação e prática tem sido um elemento primordial do êxito em seu esforço para promover a arte da fotografia” (Kidder, 1851, pp. 237-9).

No mesmo artigo Kidder relata os vários trabalhos encomendados pelo imperador D. Pedro II, reconhecendo a qualidade artística de Morand, como mencionamos anteriormente:

“[...] Pelo período de quase cinco meses ele esteve quase que constantemente a serviço do imperador, fosse registrando vistas das belas paisagens nos arredores da Residência Imperial em ‘São Cristóvão’, a cerca de 6,5

45 Tradução deste e dos demais trechos do artigo por Carol Colfield.

milhas da cidade, copiando retratos na Galeria Real de Pinturas, ou fazendo daguerreótipos de membros da Família Imperial [...]. Fez também vários retratos de Dona Francisca, irmã mais nova do imperador, que é agora a esposa do príncipe de Joinville, filho do falecido Louis Philippe, rei dos franceses”.

No que se refere especificamente à realização da imagem do Paço Imperial, o reverendo relata:

“Um dos exemplos mais interessantes talvez já produzidos pela arte fotográfica foi realizado pelo Sr. Morand no Rio; era costume do imperador visitar todos os sábados de manhã seu palácio na cidade. Em uma dessas ocasiões, considerou que era uma excelente oportunidade para produzir uma bela imagem do imperador com sua guarda e seu esplêndido equipamento. Tendo preparado suas placas uma hora antes, aguardava a chegada deles.

No horário habitual, a guarda se aproximou um pouco à frente da carruagem do imperador; no instante em que parou e enquanto o imperador estava no ato de sair de sua carruagem, o sr. M. expôs sua placa e, em um segundo, obteve uma imagem verdadeiramente bela.

O corpo da guarda, composto por 40 cavaleiros, estava, com apenas uma ou duas exceções, perfeito, assim como o ‘Major Domo’ no ato de ajoelhar-se para beijar a mão do imperador enquanto saía da carruagem. A semelhança do próprio imperador era muito acurada.

O tempo total consumido em tirar, terminar e emoldurar a imagem foi de menos de 40 minutos desde o momento em que ele chegou ao palácio.

O imperador duvidou do fato, até que a sua atenção se voltou para a carruagem [representada] na chapa, quando assentiu imediatamente, pois era a que lhe havia sido presenteada pela rainha Vitória, e que não usava havia vários meses. O imperador estava em êxtase com a imagem e ordenou que ela fosse pendurada na Galeria Imperial, onde permanece; um testemunho ao empreendimento e habilidade de nosso artista americano. O studio do Sr. M. foi enriquecido por muitas vistas tiradas dos lugares mais bonitos do Rio de Janeiro – e, não fosse por sua saúde debilitada, um panorama daguerreano completo teria sido o resultado de sua estada nos trópicos”<sup>46</sup>.

A descrição parece se referir a um evento que de fato ocorreu. O estado de conservação da chapa não é dos melhores. Em função disso não se tem uma imagem nítida da carruagem, nem da guarda e mesmo da platibanda da esquerda e do telhado ao fundo, que parecem estar em obras.

O livro *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil* de Daniel Parish Kidder contém ilustrações reproduzidas de gravuras sobre várias localidades, costumes e edificações do Rio de Janeiro e de São Paulo. Na página 55 da edição que consultamos (1940), vê-se uma vista tomada junto às edificações das igrejas, que forma o limite posterior do Largo do Paço, em direção à Rua Direita; deste ângulo o ilustrador desenhou as casas dos Telles, onde se pode ler a placa com os dizeres “Hotel de

---

<sup>46</sup> Ver, também, Newhall (1975). Nessa obra, Newhall reproduz o texto publicado no *Photographic Art Journal* (Kidder, 1851).

France” na parte térrea. O livro foi lançado nos Estados Unidos como *Sketches of residence and travel in Brazil*, em 1845 (data constante do Prefácio do próprio autor).

A apresentação da versão brasileira de *Reminiscências* é assinada por Rubens Borba de Moraes, o qual esclarece que as ilustrações foram extraídas da obra *Brazil and the Brazilians* (Kidder, 1879), publicada nos Estados Unidos em 1857. *Brasil e os brasileiros* é a terceira obra de Kidder sobre o Brasil, publicada posteriormente em colaboração com o pastor James Cooley Fletcher, que também andou pelo Brasil entre 1851 e 1854. As duas obras se assemelham, mas a última teve grande sucesso merecendo uma dezena de edições sucessivas e tornando-se, segundo Borba de Moraes, uma clássica referência sobre o Brasil para os americanos. Informa ainda que a obra foi “mais generosamente ilustrada, tanto que aproveitamos para esta edição das *Reminiscências* as gravuras mais interessantes de *Brasil e os brasileiros*”.

Isso pode explicar a placa do “Hotel de France” identificando o local (que, pela documentação estudada, foi inaugurado em 1851) e as torres com cúpulas bulbosas da Igreja de N. S. da Ordem Terceira do Carmo já edificadas (construídas entre 1847 e 1850), na ilustração mencionada acima, aplicada à versão brasileira de *Reminiscências*.

O casario ao fundo e à direita que se observa na imagem também nos traz interessantes informações. Na esquina da Rua Direita (depois Primeiro de Março) com o Largo do Paço achavam-se construídas, desde o século XVIII, edificações de uso misto, moradias e comércio, de propriedade da família Telles de Menezes. Entre essas edificações existe uma passagem (Travessa

do Comércio) que liga o Largo do Paço à Rua do Ouvidor; a ligação, no seu início junto ao largo, tem a forma de um arco abaulado, que se prolonga formando uma pequena cobertura. Tornou-se conhecido como “Arco do Telles”, que sobrevive até hoje. À direita dessa passagem, continuam as edificações que faceiam o largo até encontrar a Rua do Mercado.

No início da década de 1840, o Hotel do Império<sup>47</sup> se achava instalado na edificação que faz esquina com a Rua Direita; de sua varanda, hóspedes e convidados assistiram aos festejos da coroação do jovem imperador Pedro II no dia 18 de julho de 1841. Em 1845 o antigo estabelecimento mudou de direção, passando a se chamar Hotel do Universo<sup>48</sup>, que permaneceu até 1850. Em agosto desse ano o estabelecimento foi adquirido pelo proprietário do antigo Hotel de Itália, o qual funcionou sob esse nome até abril de 1851<sup>49</sup>. Finalmente, em maio de 1851, aparece pela primeira vez o anúncio do Hotel de France<sup>50</sup>, sempre no mesmo local. No pavimento térreo do casario se sucediam várias lojas comerciais e os pavimentos superiores eram aparentemente divididos em salas e locados para escritórios, atividades essas que lá permaneceram durante décadas. Esses negócios podem ser recuperados pelos anúncios dos

---

47 Um anunciante de nome Neauville informava ao público que, após ampla reforma, reabria seu estabelecimento no Largo do Paço “com o novo título de Hotel do Imperio” (*O Despertador*, 13/ago./1840, p. 4).

48 A inauguração do estabelecimento se deu a 22 de maio, conforme anunciado no *Jornal do Commercio* (20/mai./1845, p. 4).

49 *Jornal do Commercio*, 3/abr./1851, p. 4.

50 *Jornal do Commercio*, 24/mai./1851, p. 4.

jornais, quase sempre se referindo ao Largo do Paço, 14: venda de “tabaco, rapé [...] recentemente chegado de França”<sup>51</sup>; venda de “relógios americanos com corda para 8 dias”; lojas de câmbio ou escritórios que preparavam passaportes, “agenciam-se com brevidade”<sup>52</sup>.

Em termos de ocupação comercial, é de se notar que, entre a Praça do Comércio que abrigava a Alfândega e as edificações dos Telles, que principiavam na esquina da Rua Direita com o Largo do Paço, conta-se uma expressiva relação de cambistas, corretores e despachantes da Alfândega anunciando seus serviços regularmente. O missionário Kidder (1879, p. 28) refere-se precisamente ao local:

“A Praça do Commercio ou Bolsa ocupa uma posição proeminente na Rua Direita. Este edifício, anteriormente parte da Alfândega, foi cedido pelo Governo para os seus propósitos atuais em 1834. Ele contém uma sala de leitura, abastecida com jornais brasileiros e estrangeiros e está sujeita às regulamentações habituais de tais estabelecimentos em outras cidades... A Bolsa não fica longe da Alfândega, que antigamente tinha sua entrada principal adjacente à Praça”.

A “Praça do Commercio” era identificada como local de reunião de homens de negócios, aparentemente, um “ponto” de encontro, onde funcionava a Bolsa de Valores. O prédio da primeira Praça do

Comércio foi projetado por Grandjean de Montigny e construído entre 1817 e 1820. Comerciantes estrangeiros se referiam ao lugar como “*Exchange*” (ingleses ou norte-americanos) ou “*Bourse*” (franceses). Em 1842 um novo escritório se estabelecia: “*New Agency Office, at the Exchange*” e, no mesmo anúncio: “*Nouveau bureau d’agence établi a la Bourse*”<sup>53</sup>. Dias depois, um novo anúncio é publicado: “*New Agency Office at the Exchange. Passports for passengers can be obtained at the shortest notice by calling at the 2nd. Office on entering the exchange*”<sup>54</sup>.

Outros estabelecimentos que operavam com câmbio e/ou emissão de passaportes, que apareciam nos anúncios, como o do prédio da Rua Direita, esquina com o Largo, são constantes, variando a numeração de acordo com as datas, ao longo da década de 1840.

A minuciosa descrição do daguerreótipo do Paço, cujos detalhes foram transmitidos por Morand a Kidder nos Estados Unidos, durante o encontro que tiveram em Nova York, dá consistência à suposição de ter sido de fato Morand o autor do referido artefato, em algum momento durante os meses em que permaneceu no Brasil (novembro de 1842 e abril de 1843). Disso deduz-se que a construção da platibanda do canto esquerdo foi realizada depois da segunda vista desenhada por Buvelot e Moreaux (no início do ano de 1842). Pode ter sido construída antes mesmo da chegada de Morand

51 *Jornal do Commercio*, 27/ago./1841, p. 4.

52 *Jornal do Commercio*, 8/out./1845, p. 3.

53 *Jornal do Commercio*, 12/abr./1842, p. 4. O endereço completo era: “Praça do Commercio, 2º escriptorio a direita”.

54 *Jornal do Commercio*, 23/abr./1842, p. 4.



F. Pustkow, *Largo do Paço* (1844-1846), *Vistas do Rio de Janeiro: Coleção Pustkow*, Rio de Janeiro, G. Leuzinger, 1850, gravura. Acervo Biblioteca Nacional, RJ. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon393034/icon393034\\_05.jpg](http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon393034/icon393034_05.jpg).

e Smith, ou durante a permanência destes no Rio de Janeiro. É interessante observar que o telhado do canto esquerdo do palácio, onde se edificou a platibanda, parece ter estado em obras.

Devemos no referir também à série de vistas do Rio de Janeiro de autoria de Friedrich Pustkow, que datam presumivelmente de 1845-1846<sup>55</sup>. As relativas ao Largo do Paço apresentam uma cuidadosa observação sobre as edificações do largo, especialmente as igrejas; nelas já se vê o palácio com as duas platibandas.

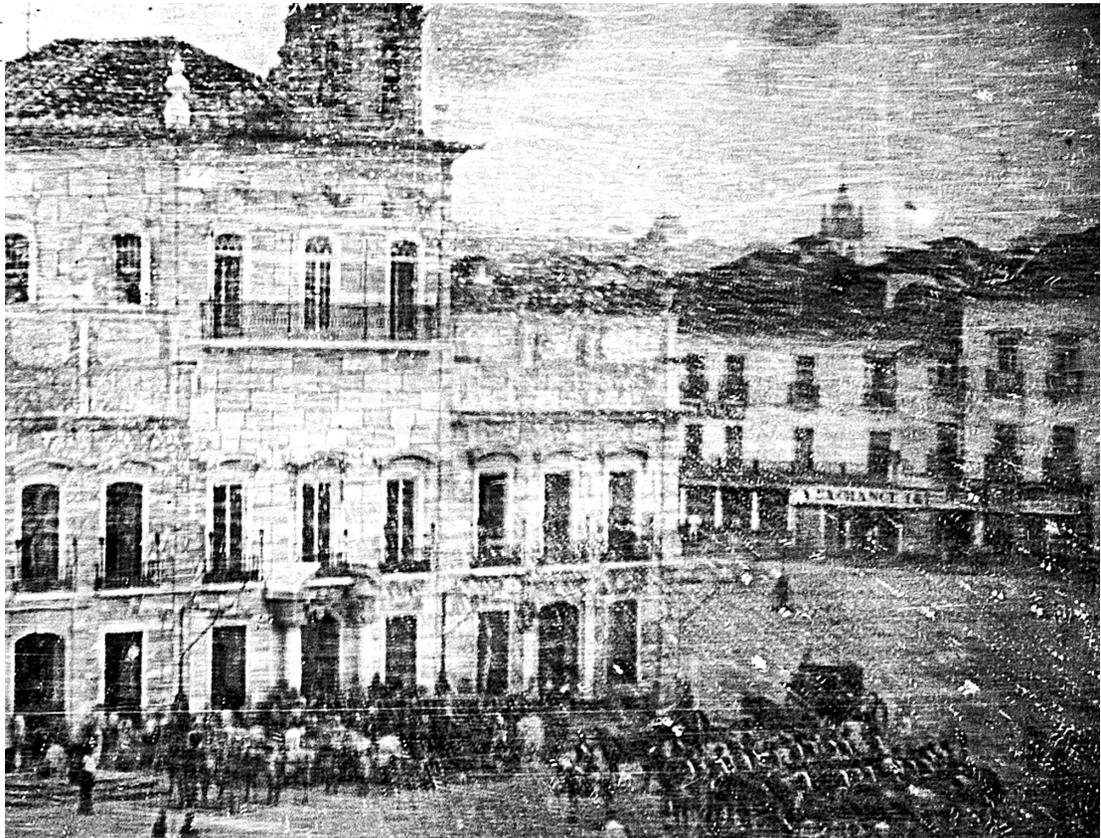
Ainda um dado fundamental sobre o conteúdo da imagem deve ser referido, e mais uma vez é o reverendo Kidder que vem em nosso auxílio ao afirmar, em seu livro *Brazil and the Brazilians*, que “a Bolsa [*“Exchange”*] não está longe da Alfândega, que antigamente tinha sua entrada principal adjacente à Praça”, descrição que se

confirma pela imagem do daguerreótipo em estudo. Uma placa fixada na fachada do casario que fazia esquina com a Rua Direita tem sido sistematicamente lida pelos pesquisadores como “Hotel de France” (sic). Na realidade trata-se de mais um erro que vem se repetindo há décadas. O que, de fato, estava lá escrito é “*Exchange*”<sup>56</sup>; não poderia ser “Hotel de France”, pois este estabelecimento só seria inaugurado naquele local em maio de 1851, como comprovamos antes.

Em função do que foi exposto ao longo deste texto, a datação e a autoria do daguerreótipo do Largo do Paço nos parecem estar agora consistentemente determinadas. Acreditamos que muitos dos equívocos e “mistérios” que rondavam a história desse daguerreótipo estejam finalmente esclarecidos.

55 As vistas desse artista foram publicadas em forma de álbum por Leuzinger, em 1850.

56 À direita da palavra “*Exchange*”, aparentemente se lê “14”, que é a numeração do local que aparece muitas vezes nos anúncios. Kidder retornou aos EUA em maio de 1840; nessa data a placa referida já estaria fixada no local.



A. Morand e J. Smith. Detalhe ampliado da vista do Largo do Paço, onde se pode ler a placa publicitária “Exchange”, à direita, em um dos imóveis da família Telles

---

Quero manifestar meus melhores agradecimentos à historiadora Claudia Beatriz Heynemann, pela generosa colaboração desde os primeiros momentos em que me dediquei à elaboração desta pesquisa. Devo ao arquiteto André Luís de Lima a determinação dos ângulos das vistas e altura dos pontos de vista. Devo ao fotógrafo Zé de Boni a ideia e a execução da fusão de imagens, reprodução e ampliações, assim como indicações técnicas específicas acerca de câmeras, chapas e lentes. Agradeço a ambos e também ao fotógrafo e teórico Carlos Fadon Vicente, pelas indicações inteligentes e pelo tempo dispendido em longas e profícuas trocas de ideias. Agradeço ainda a Walter Pires, Susana Lourenço Marques, Suzana Gaspar de Oliveira Martins, Roger Hama Sasaki, Carol Colfield e Lunara Moreira, que, de diferentes formas, colaboraram comigo nesta empreitada. Meu especial agradecimento é devido a Maria Luiza Tucci Carneiro, minha companheira, pelas sugestões sensíveis e pelo encorajamento de sempre. A colaboração de todos foi decisiva para a realização desta pesquisa.

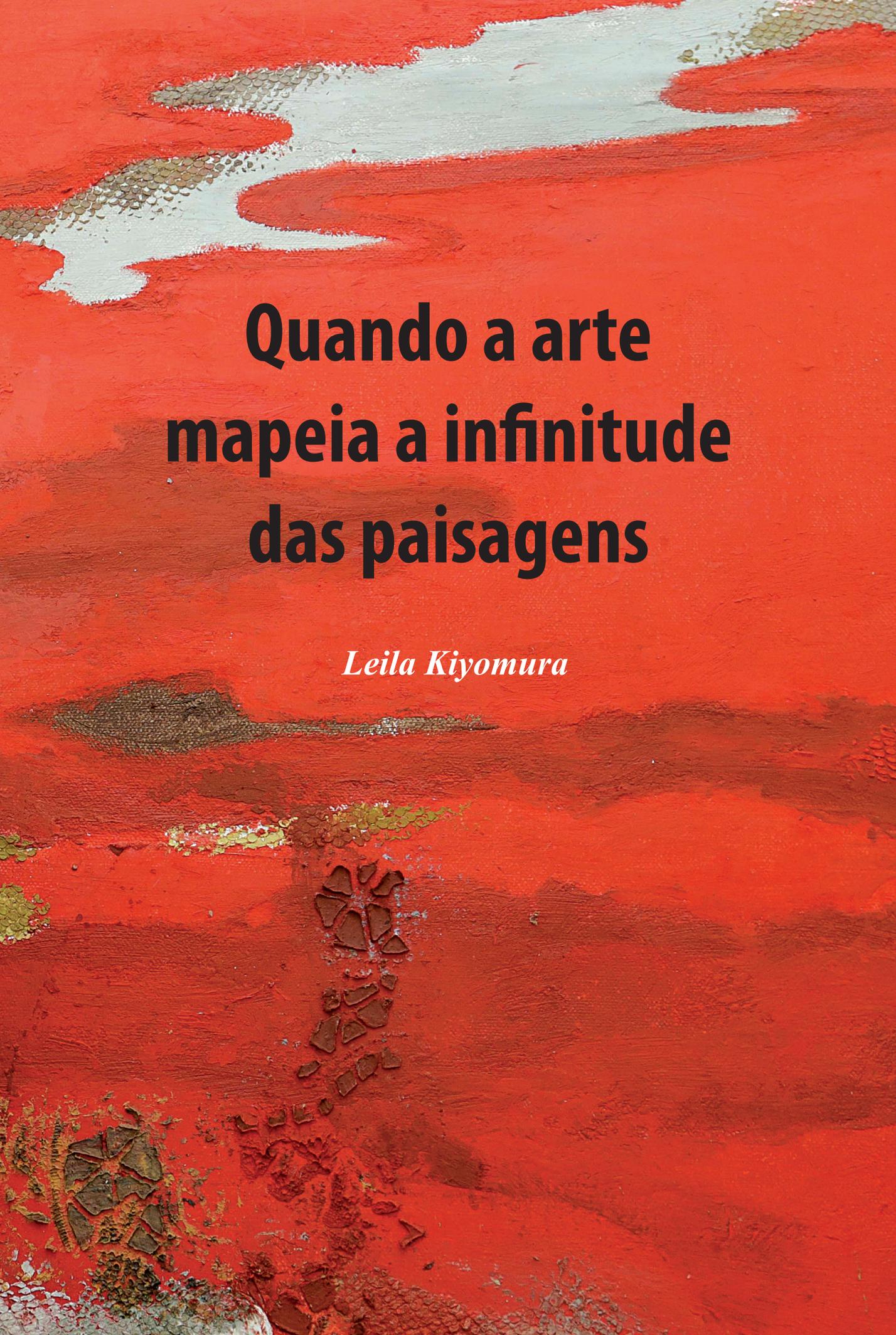
## BIBLIOGRAFIA

- ADALBERTO, Henrique Guilherme [Príncipe da Prússia]. *Brasil: Amazonas -Xingu*. Tradução e notas de Eduardo Lima Castro. Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1977.
- BALLHAUSE, Sylvia. The Munich Daguerre-Tryptich. From the exhibition "Images" by Sylvia Ballhause. Les Rencontres d'Arles, France, 2 July-19 August 2012. Disponível em: [http://www.sylviaballhause.de/assets/Textdateien/Daguerre-folder safe.pdf?PHPSESSID=j1glkdmv6iv6a04gcv486m6ip4](http://www.sylviaballhause.de/assets/Textdateien/Daguerre-folder%20safe.pdf?PHPSESSID=j1glkdmv6iv6a04gcv486m6ip4). Acesso em: 31/1/2019.
- BROQUETAS, Magdalena (org.). *Fotografía en Uruguay. Historia y usos sociales - 1840-1930*. Montevideu, Universidad de la República/CDMF, 2011.
- CARVALHO, Augusto da Silva. "Subsídios para história da introdução da fotografia em Portugal", in *Memórias da Academia das Ciências. Classe de Ciências*. Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1939, tomo III, pp. 21-55.
- DAGUERRE, L. J. M. et al. *Historique et description des procédés du daguerréotype et du diorama / rédigés par Daguerre, ornés du portrait de l'auteur; et augmentés de notes et d'observations par MM. Lerebours et Susse frères*. 1ª ed. Paris, Susse Frères, 1839. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56753837/f2.image.textelimage>.
- EDER, Josef Maria. *History of photography*. New York, Dover, 1968.
- ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. *Grandjean de Montigny*. São Paulo, Itaú Cultural, 2018. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa214530/grandjean-de-montigny>. Acesso em: 11/9/2018.
- \_\_\_\_\_. *Louis Buvelot*. São Paulo, Itaú Cultural, 2018. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa23779/louis-buvelot>. Acesso em: 10/8/2018.
- FARIA, Patrícia Souza de. *Mestre Valentim*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional Digital, 2007. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/mestre-valentim>. Acesso em: 5/9/2018.
- FERREZ, Gilberto. "A fotografia no Brasil e um de seus mais dedicados servidores, Marc Ferrez", in *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 10. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1946.
- \_\_\_\_\_. *A fotografia no Brasil - 1840-1900*. Rio de Janeiro, Fundação Nacional de Arte/Fundação Nacional Pró-Memória, 1985.
- FERREZ, Gilberto; NAEF, Weston. *Pioneer photographers of Brazil*. New York, The Center for Inter-American Relations, 1976.
- FLETCHER, James C.; KIDDER, Daniel Parish. *Brazil and the Brazilians, Portrayed in Historical and Descriptive Sketches*. Boston, Littel, Brown & Co., 1879.
- HISTÓRIAS E MONUMENTOS. *Brasil: RJ: Rio de Janeiro. Hotel Pharoux*. Disponível em: <http://historiasemonumentos.blogspot.com/2015/05/brasil-rj-rio-de-janeiro-hotelpharoux.html>. Acesso em: 10/9/2018.
- KIDDER, Daniel Parish. "Augustus Morand the daguerrean art", in *Photographic Art Journal*, 1, 4. Nova York, 1851, pp. 237-9.
- \_\_\_\_\_. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. São Paulo, Martins, 1940.
- KOSSOY, Boris. *Dicionário histórico-fotográfico brasileiro. Fotógrafos e ofício da fotografia no Brasil (1833-1910)*. São Paulo, Instituto Moreira Salles, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Reflexiones sobre la historia de la fotografia", in Joan Fontcuberta (org.). *Fotografía. Crisis de historia*. Barcelona, Actar, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Hercule Florence, a descoberta isolada da fotografia no Brasil*. 3ª ed. revista e ampliada. São Paulo, Edusp, 2006.
- LAGO, Pedro Corrêa do. "Fotógrafos estrangeiros do século XIX", in Nelson Aguilar (org.). *Mostra do redescobrimento: o olhar distante*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo/ Associação Brasil 500 anos Artes Visuais, 2000, pp. 230-1.
- MARQUES, Susana Lourenço. *Fotografia-história, o pensamento em imagens*. Tese de doutoramento. Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Nova FCSH, 2015.
- MEMÓRIAS da Academia das Ciências de Lisboa. *Classe de Ciências*. Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1939, tomo III.
- MOREIRA DE AZEVEDO. *Rio de Janeiro, sua história, monumentos, homens notáveis, usos e curiosidades*. Rio de Janeiro, Garnier, 1877.
- NEWHALL, Beaumont. *The daguerreotype in America*. New York, Dover, 1975.
- PÉNICHON, Sylvie. "The History of the Daguerreotype in Brazil", in *Daguerreian Annual 2002-2003*. Pittsburgh, The Daguerreian Society, 2004, pp. 317-31.
- TURAZZI, Maria Inez. "Foco na viagem. Máquina viajante", in *Revista de História da Biblioteca Nacional*, ano 5, n. 52. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, jan./2010, pp.18-24. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/impresao.php?id=2850&pagina=1>. Acesso em: 3/12/2012.
- VASQUEZ, Pedro. *O Brasil na fotografia oitocentista*. São Paulo, Metalivros, 2003.
- WOOD, Rupert Derek. "A viagem do Capitão Lucas e do daguerreótipo a Sidney", tradução de Ricardo Mendes. Disponível em: [www.fotoplus.com/fpb/fpb039/b039a.htm](http://www.fotoplus.com/fpb/fpb039/b039a.htm). Publicado originalmente no *NZ Journal of Photography*, (16), 3-7 agosto 1994. Disponível em: [http://www.midley.co.uk/midley\\_pdfs/Lucas\\_Portuguese\\_notags.pdf](http://www.midley.co.uk/midley_pdfs/Lucas_Portuguese_notags.pdf). Acesso em: 5/8/2018.

**arte**





**Quando a arte  
mapeia a infinitude  
das paisagens**

*Leila Kiyomura*

“A experiência da imagem, anterior à da palavra, vem enraizada no corpo. A imagem é afim à sensação visual. O ser vivo tem, a partir do olho, as formas do sol, do mar, do céu. O perfil, a dimensão, a cor”  
(Bosi, 1997, p. 13).

**E**m tons vibrantes ou silenciosos, Corina Ishikura compõe paisagens que sugerem os rastros do vento, do sol, das estrelas. Uma experiência visual que vai além do movimento das cores. Sua pintura expressa as sensações de um mundo que recomeça. As paisagens vão se acomodando aos espaços. No ateliê, localizado no bairro paulistano do Jabaquara, elas habitam há apenas três meses. Uma sala em branco que agora está sendo preenchida pelas cores de telas de diversos tamanhos. São imagens que a artista cria para todos. Não são abstratas, muito menos figurativas. A artista abre espaço para o espectador recriá-las à vontade. As formas, os temas ficam por conta da percepção visual, das sensações e histórias de cada um. Uma liberdade que propicia infinitas aparições. Tal como um caleidoscópio, sensível ao movimento das mãos, dos olhos e da vida ao redor.

Corina busca entender, aos 54 anos, a plenitude da arte. O vermelho, o amarelo, o azul, de uma grande tela que mal cabe na parede, vibram. Ao redor dela, há dezenas de quadros pequenos que sugerem detalhes de uma tela maior. Mas quando estão todos juntos, na parede ou sobre uma mesa,

é possível observar que cada um deles tem uma paisagem autônoma. E ao sair do ateliê para serem expostas pela cidade, as cores se ambientam e se integram ao espaço.

Um exemplo é o mural que a artista expôs na fachada da Galeria 22, na Avenida Juscelino Kubitschek, convidando o público para a mostra “Caleidoscópio”, inaugurada em outubro de 2018. A exposição apresentou 40 obras até o final de novembro. Mas a direção da galeria decidiu deixar a tela interagindo com a cidade na travessia do ano e no decorrer do verão. Chama a atenção pelas cores e luz que emana. Difícil deixar de observar. No meio do trânsito, antes de entrar no Túnel Tribunal de Justiça, o quadro figura. Fica ali compondo paisagens no movimento de quem passa de carro ou caminhando. Uma presença que flui espontânea. É a cidade que necessita das cores, da estética e dos sonhos da arte.

Na aparente tranquilidade do pincel resvalando a tela, Corina desenha um caminho que imaginou trilhar há muito tempo. Começou a pintar ainda menina. Mas optou por se dedicar à família e acompanhar, junto do marido Edson, a infância e adolescência

---

**LEILA KIYOMURA** é jornalista e crítica de arte.



A artista em seu ateliê

dos filhos, Vitor e Beatriz. Trabalhou até 2009 na área administrativa, mas todos os papéis em branco que passavam pela sua mesa eram tingidos por uma cor, ganhavam um desenho. Imagens que foram sendo pintadas mentalmente em silêncio.

Há uma década, quando se aposentou, Corina se deu o direito de dar vez à artista. Começou a estudar, pesquisar formas e técnicas, buscou o pensamento em forma de arte. As paisagens começaram a emergir como se estivessem mapeando territórios. Suas telas revelam a inquietação de um longo processo de busca e a história dos caminhos que foi resgatando do horizonte, entre as aulas de desenho e escultura do mestre e artista Elias Muradi.

No início, a artista pintou espaços inacessíveis de um tempo a ser descoberto. São lugares inabitados que fogem à apreensão,

como reflete o filósofo alemão Walter Benjamin ao analisar, no Movimento Surrealista, a expressão dos sonhos, dos sentidos e da percepção na arte. No entanto, reconhece a importância da imagem do passado como um valor estético real que pode dialogar com o presente do espectador. Ponderou: “A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido” (Benjamin, 1987, pp. 222-32).

Os fragmentos da memória da artista se tornam visíveis na superposição de camadas de cores. As tintas que resvalam a tela, embora aparentemente fluidas, resultam da inquietação de um longo processo de busca. Corina Ishikura conta que entrou no mundo das artes visuais com um olhar já maduro. “Na minha arte está todo o repertório de

vivências desde a infância”, assinala. “São lembranças que vêm pulsando desde 2010, momento em que decidi seguir os passos de meu pai, Ulisses da Conceição, escultor em madeira. Lembro também de minha avó materna, Taki Miyamoto, que me surpreendia com os seus desenhos de mangás.”

Em 2015 e 2016, Corina buscou a materialidade da superfície pictórica, trabalhando com pigmentos de cera de abelha. “Meu processo de criação parte da observação e contemplação de lugares, seres, formas, texturas, movimentos, cores, tudo que nos cerca”, explica Corina. “Entendo que a percepção vai além dos cinco sentidos, envolve o interno e o externo. Do que fica salvo nesse espaço de escolhas tento colocar no papel ao meu modo, e essa materialização pode ocorrer ou não; pode seguir seu caminho, ganhar força e se deixar ver através da encáustica fria,

que por sua vez também pode oferecer mais desdobramentos em infinitas possibilidades.”

Infinitas possibilidades que foram questionadas quando Corina, em 2017, se deparou com a natureza e a arte do Japão. “Tive a oportunidade de fazer residência cultural programada pela Fundação Mokiti Okada. Quando visitei as cidades de Hakone, Atami e Quioto, com seus templos e suas paisagens, percebi lá algo que não sei exatamente o que é, mas que eu gostaria de poder transmitir através da arte.”

O conflito entre a luz do Brasil e a sombra do Japão começava a ser evidenciado. Característica singular nas obras de alguns nipo-brasileiros como Manabu Mabe, Tomie Ohtake, Tikashi Fukushima, Kazuo Wakabayashi, da década de 1950. Artistas que tiveram de se integrar ao Brasil tendo nas mãos a estética de uma cultura que atravessou

Marcos Santos/USP Imagens





sou o oceano. O pensamento de Corina, em suas telas, mesmo sendo bem mais jovem, tem a referência desses precursores nipo-brasileiros no encontro de uma arte própria ou uma arte entreculturas. Não é japonesa, nem brasileira. No caso da artista, há ainda, do lado paterno, a descendência de portugueses, espanhóis, indígenas, negros... Culturas que ficam no limiar do entre-espaço que a filosofia milenar japonesa define como *Ma* ou, como observa a pesquisadora de cultura asiática Michiko Okano (2012), “o espaço intervalar habitado pelo silêncio, importante, no Japão, para o processo de criação nas artes visuais, música, dança, teatro, artes marciais, arquitetura”.

O *Ma* está relacionado ao *Kû* do budismo, que significa vazio. É a teoria central da escola filosófica do Caminho do Meio, em sânscrito, *Madhyamiya*, fundada pelo monge indiano Nagarjuna (séculos 2 e 3). Segundo



ele, o mundo é formado por *Kû* e *Shiki*, vazio e forma. Ou seja, “para que a forma se torne existência, deve haver também a não forma, e isso se aplica à impermanência das coisas”, explica Okano (2012, pp. 18-25).

A pintura de Corina mapeia essa sensação do vazio. “Quando ouvi o conceito de *Ma* pela primeira vez, fiquei muito sensibilizada. Percebi que o *Ma* é a conexão da essência do artista com o mundo real.” Diferentemente do pensamento ocidental, o vazio não é um estado de depressão. É um estado de alma que abre janelas para o processo criativo. A composição do ideograma dessa palavra sugere duas portinholas e uma janela que leva à visão do sol. Uma travessia do olhar, do espírito, da razão, da cultura que se apresenta como uma janela aberta.

Ao buscar, na lógica ocidental, um conceito similar ao pensamento *Ma*, os filósofos

japoneses mais conceituados do século XX, Kitaro Nishida e Tetsuro Watsuji, apontaram nos seus estudos sobre a fenomenologia, formulada no século XIX por Edmund Husserl – e depois nas pesquisas de Maurice Merleau-Ponty sobre a percepção e nas reflexões sobre *Ser e tempo*, obra capital de Martin Heidegger –, uma identificação com a noção de tempo e lugar do milenar fenomenismo japonês (Kiyomura, 2012, p. 22).

Quando Corina mapeia os territórios das paisagens que surgem entre as camadas de tinta, é possível observar, como bem define Merleau-Ponty (2013, pp. 20 e 42-3), a teoria mágica da visão. “O pintor precisa admitir que o espírito sai pelos olhos para passear pelas coisas, uma vez que não cessa de ajustar sobre elas a sua vidência. A visão é espelho ou concentração do universo”, explica o filósofo francês.



No decorrer de 2018, a pintura de Corina percorreu novos caminhos. As tramas da encáustica e a vibração das cores fortes passaram a se diluir em espaços em branco. Elas existem nas telas, mas foram cobertas por camadas de tinta. Aparecem como sugestão de paisagens para serem descobertas. Ressurgem como se fossem recifes de coral entre as ondas do mar.

Nas últimas telas, a artista buscou a orientação do mestre e pintor Kazuo Wakabayashi. Travando o desafio do gesto na pintura, Corina tenta desenhar a síntese da cor e da forma. Busca captar, na pintura, o instante. Tal como o breve som de uma rã saltando na lagoa, como sugere o haicai milenar de Matsuo Bashô, na tradução de Cecília Meireles:

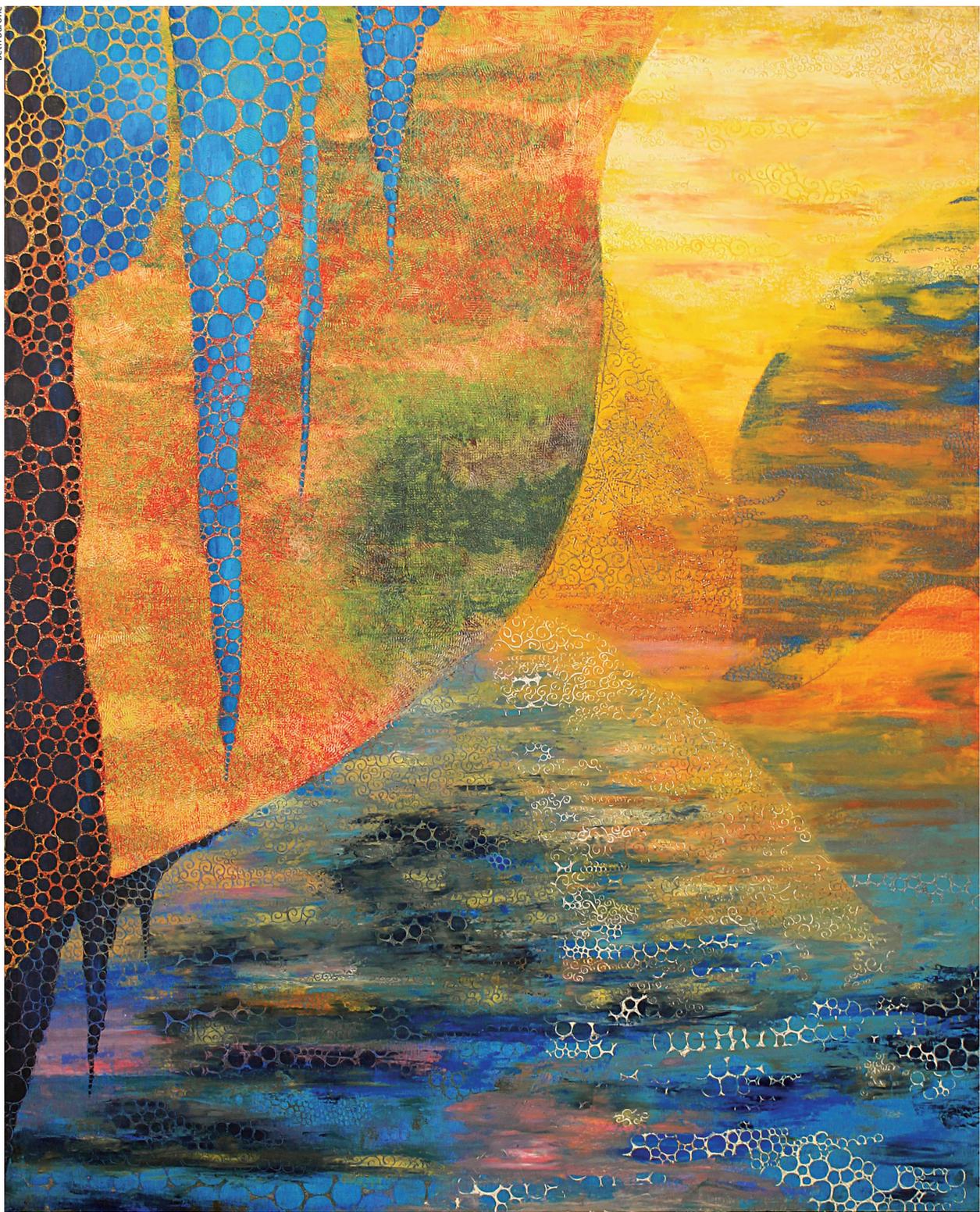
“Velho tanque.  
Uma rã mergulha.  
Barulho da água”.

Um invisível que o espectador atento irá perceber.

## BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo da poesia*. São Paulo, Cultrix/Edusp, 1997.
- KIYOMURA, Leila. *Tikashi Fukushima: um sonho em quatro estações*. Dissertação de mestrado. São Paulo, USP, 2012. Disponível em: [www.teses.usp.br/teses](http://www.teses.usp.br/teses).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. São Paulo, Cosac & Naify, 2013.
- OKANO, Michiko. *Ma: entre-espço da arte e comunicação no Japão*. São Paulo, Annablume, 2012.

Beth Barone



*Água*, 2014, 100 x 80 cm





*Fogo*, 2015, 100 x 80 cm

---



Beth Barone

*Sem título*, 2016, 100 x 80 cm



*Sem título, 2017*

---

Beth Barone



*Sem título*, 2017, 100 x 80 cm



*Sem título, 2017-2018*

---



*Sem título*, 2018, 100 x 130 cm

---



*Sem título, 2018*

---



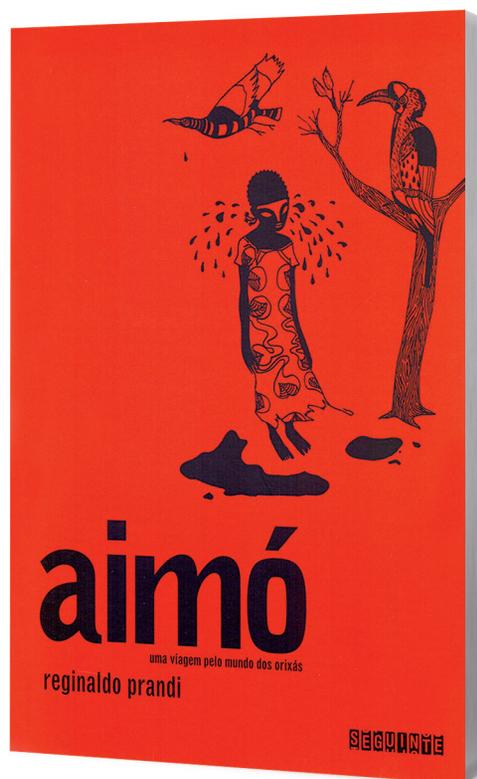
Beth Barone

*Sem título, 2018*

---

**livros**





## Entre a África e o Brasil: esquecimento e memória

---

*Luiz Jácomo*

---

*Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás,*  
de Reginaldo Prandi, São Paulo, Seguinte, 2017, 200 pp.

**P**arte da produção intelectual de Reginaldo Prandi, sociólogo da religião e Professor Emérito da Universidade de São Paulo, é dedicada ao registro e organização de lendas e contos que compõem a mitologia afro-brasileira e indígena. Seu livro *Mitologia dos orixás* (Companhia das Letras, 2001), para ficar em apenas um exemplo, é obra fundamental e incontornável para quem quer que estude ou se dedique ao tema das religiões afro-brasileiras, tanto pelo esforço de pesquisa que dedicou para reunir os mais de 300 mitos como pela forma poética e cuidadosa com que transcreve cada um deles. Com *Aimó: uma viagem pelo mundo dos orixás*, Prandi conecta esse aspecto de sua produção a outra faceta, precisamente a de escritor de romances e ficção. Neste romance mitológico *Aimó* somos convidados a acompanhar os mitos mais importantes dos orixás, divindades cultuadas pelos povos iorubás da África,

em meio às peripécias da menina Aimó, personagem ficcional.

A história fala de uma pequena garota perdida no Orum, o mundo espiritual, que vagueava sem saber quem era, como e onde vivera, quem eram seus familiares ou mesmo seu nome. Não se lembrava de nada no Aiê, na Terra, nem era lembrada por ninguém dali. Nem sabia mais falar sua língua. Ao ouvir alguém se referindo a ela como “*aimó omobinrin*” – que significa menina esquecida, na língua iorubá –, passa a se apresentar como Aimó. Sem saber quem era e sem que ninguém se lembrasse dela no Aiê, Aimó não podia renascer, voltar para sua família. Tanta era sua tristeza que suas lágrimas acabaram por inundar o Orum e acordar Olorum, o deus primordial que criou os orixás para que estes criassem e governassem o mundo em seu nome.

---

**LUIZ JÁCOMO** é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

Temendo que as lágrimas de Aimó voltassem a incomodar seu sono eterno, Olorum reuniu os orixás em seu palácio e determinou que Aimó escolhesse uma das aiabás, orixás femininos, como sua mãe, para que ela ganhasse uma ancestralidade e tivesse a chance de retornar ao Aiê. Mas Aimó não se lembrava de nenhuma das aiabás e não podia optar por uma delas. Decidiu-se que ela deveria acompanhar as aiabás em suas aventuras, numa viagem guiada por Ifá, o orixá do oráculo, e por Exu, o orixá mensageiro. Assim, depois de conviver um pouco com cada uma delas, testemunhando suas histórias e observando seus trejeitos, suas qualidades e defeitos, seus encantos, escolheria para ser sua mãe aquela com quem mais se identificasse.

É dessa forma que Prandi costura ficção e mitologia. No Orum, tempo e espaço são categorias irrelevantes, de modo que os mitos e as lendas que vão se sucedendo na jornada de Aimó podem ser revividos e vivenciados por ela a partir de uma posição privilegiada de observação, quando não participando ativamente da história. Em cada um deles vão se delineando o poder e a força dos orixás, que regem tudo aquilo que existe no mundo natural, ao mesmo tempo em que são evidenciadas suas vaidades, impulsividades e mesmo as animosidades e desejos que os orixás nutrem entre si, cujas consequências das disputas e conquistas muitas vezes acabam por atingir os habitantes do Aiê. Os vendavais e as ventanias, por exemplo, são explicados nos mitos e observados por Aimó como o resultado do triângulo amoroso formado por Ogum, senhor do ferro e da forja, Oxaguiã, deus da cultura material, e Iansã, deusa dos raios e das tempestades.

A todo momento, surge na história a importância da prática divinatória e oracular, a cargo de Ifá. É por meio do jogo de búzios que as histórias são reveladas aos consulentes e interpretadas à luz dos conhecimentos do babalaô, sacerdote de Ifá responsável pela leitura dos odus, conjuntos de mitos indicados no jogo oracular pela posição dos búzios quando lançados. A cada lançamento, vão se costurando as explicações e se conectando os mitos, de modo que aquilo que acontece no presente de uma pessoa está profundamente ligado com um fato passado, vivenciado ou relacionado com o orixá que rege sua vida. Em uma das passagens, a própria Aimó fica em dúvida ao presenciar o acidente que incendiou a cidade de Oió. Segundo o mito, Xangô, o rei da cidade, foi considerado o responsável e condenado a cometer suicídio, sendo mais tarde elevado à condição de orixá. Mas Aimó, que tudo acompanhou, passa a se perguntar se não teria sido ela mesma que, por descuido, ocasionara a tragédia. Na página de abertura de cada capítulo, aliás, o texto é precedido por um grafismo que simboliza o odu que antecipa, em alguma medida, os desdobramentos que estão por acontecer.

Conforme se desenrola a trajetória de Aimó, somos apresentados aos acontecimentos que determinaram sua triste realidade: sua condição de escrava, sua morte precoce, o esquecimento e o abandono. Ficamos sabendo que a menina havia sido capturada por mercadores de escravos e levada ao Brasil para trabalhar como dama de companhia, até o seu falecimento repentino. Arrancada de sua terra natal, e com sua família dizimada pelos horrores do tráfico negreiro, entendemos os motivos da solidão de Aimó, ao mesmo tempo em que assistimos aos orixás

reagirem a essa nova realidade, acolhendo os cativos dessa nova terra, que buscavam reconstruir sua cultura, sua religião e suas tradições, como seus filhos, seus protegidos\*. Nesse sentido, fica evidenciado, juntamente ao papel de mitologista e romancista, o de sociólogo da religião a Reginaldo Prandi.

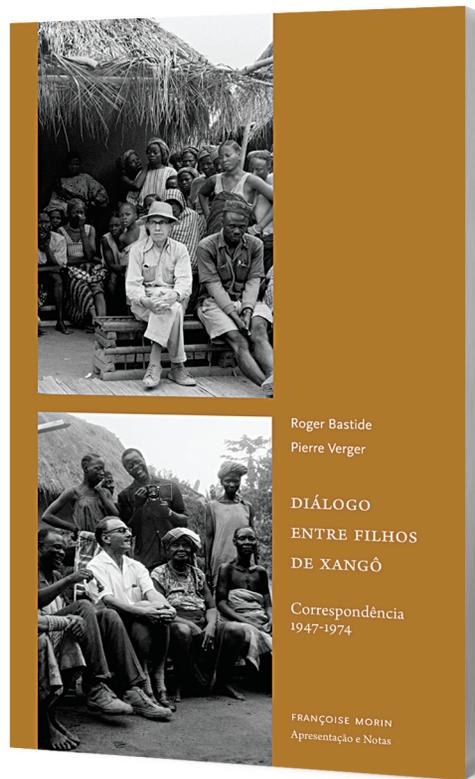
No decorrer da história, as palavras e expressões da língua iorubá usadas no livro passam a soar familiares ao ouvido, e a intimidade com as características e trejeitos dos orixás apresentados permite que se antecipe em alguma medida seus gestos, ações e pensamentos, conectando o leitor com a personalidade das divindades. Para facilitar, o livro conta, em um anexo, com um glossário dos termos e expressões iorubanas, além da apresentação de cada um dos orixás que aparecem na história. O autor também explica a lógica do jogo de búzios e fornece um catálogo com o significado de cada um dos 16 odus que podem ser lidos no jogo.

*Aimó*, o livro, apresenta-se como uma obra de grande valor literário, além de fornecer aspectos importantes relacionados à história do período escravista bra-

sileiro. Traz, ainda, questões relacionadas à sociologia das religiões afro-brasileiras, podendo ser usado como um rico material didático ou de apoio para se abordar seus ritos, tradições e complexidade ritual nas escolas, por exemplo. Não por acaso, o livro recebeu o Prêmio Cátedra 10 Unesco da PUC-Rio no momento seguinte ao seu lançamento, em 2017. Ao narrar as histórias tal como faz em *Aimó*, Prandi proporciona aos leitores uma agradável experiência de identificação e aproximação com as características e personagens dessa cultura que é tão rica e complexa, ao mesmo tempo em que ainda permanece cercada de mistérios e preconceitos para muitas pessoas. Escrito, evidentemente, para distrair, o livro vai além, valendo-se de personagens adoráveis. Impossível não gostar de *Aimó*, Exu e Ifá. Nas palavras do próprio autor, em entrevista ao jornal *Folha de S. Paulo* (8/7/2017), “se você gosta dos elementos de uma cultura, passa a ter menos preconceito. [*Aimó*] é um livro militante contra o preconceito religioso, que também é preconceito racial”.

---

\* A respeito das recriações religiosas da África no Brasil, ver: Reginaldo Prandi, “Recriações religiosas da África no Brasil”, in Fábio Baggio; Paolo Parise; Wagner Lopes Sanchez (orgs.), *Diásporas africanas e processos socioreligiosos*, São Paulo, Paulus, 2017, pp. 67-93.



# A correspondência entre Roger Bastide e Pierre Verger

*Luis Nicolau Parés*

*Diálogo entre filhos de Xangô: correspondência 1947-1974, de Roger Bastide e Pierre Verger, apresentação e notas de Françoise Morin, tradução de Regina Salgado Campos, São Paulo/Salvador/Fundação Pierre Verger, 2017, 720 pp.*

**E**m 1998, numa visita à Fundação Pierre Verger em Salvador, fui informado de que a correspondência entre Pierre Verger (1902-1996) e Roger Bastide (1898-1974) não estava disponível para consulta, pois havia um projeto de publicação em curso. Passaram-se mais de 20 anos, a iniciativa germi-nara com Verger ainda vivo, e, finalmente, o volume de 720 páginas viu a luz numa cuidadosa coedição da Editora da Universidade de São Paulo e da própria Fundação Verger. A Apresentação e as Notas estão assinadas por Françoise Morin, etnóloga, Professora Emérita da Universidade de Lyon 2 e antiga colaboradora de Bastide, que realizou um primoroso trabalho de pesquisa, recompilando 225 missivas trocadas pelos correspondentes entre 1947 e 1974: 117 de Bastide e 108 de Verger.

Aí não estão todas as que escreveram, pois haveria, segundo afirma Morin na Introdução, 45 cartas extraviadas. Quatro des-

tas, porém, enviadas por Verger na década de 1950, estão depositadas no Fundo Roger Bastide, no Institut de la Mémoire de l'Édition Contemporaine (Imec), em Caen (França), e não foram incluídas. Há outras três (#55, 77, 102) cujos originais no Imec são mais extensos do que as versões transcritas no livro, sugerindo a existência de cópias ou rascunhos<sup>1</sup>. Isso, porém, não desmerece em nada a importância do *corpus*

---

1 Morin agradece às filhas de Bastide e à Fundação Verger por terem lhe dado acesso aos acervos dos dois correspondentes, mas, infelizmente, ela não cita as fontes das cartas. Fernanda Peixoto ("Bastide e Verger entre 'áfricas' e 'brasis': rotas entrelaçadas, imagens superpostas", in *Revista IEB*, n. 51, 2010, pp. 41-66), em 2006-2007, consultou no Imec, na pasta BST2 C2-02, várias das cartas de Verger incluídas nesta edição. As sete cartas que eu achei, em 2012, incluídas as quatro não publicadas, estavam na pasta BST2 N6 02-02. Nesta resenha, os números entre parênteses, precedidos do signo #, indicam a numeração das cartas, conforme a sua ordem na edição publicada.

**LUIS NICOLAU PARÉS** é professor da Universidade Federal da Bahia.

epistolar publicado. As missivas estão organizadas por ordem cronológica e anotadas de forma exaustiva com a identificação das pessoas citadas, definições terminológicas e explicações contextuais de várias ordens. O texto da orelha é de Ângela Lühning, professora de Etnomusicologia da Universidade Federal da Bahia e responsável pelo setor de pesquisas da Fundação Verger, que acompanhou de perto o projeto editorial e realizou a revisão técnica<sup>2</sup>. Complementa o livro um copioso e belo acervo fotográfico do próprio Verger (excetuando duas imagens em que aparece ele mesmo, pp. 460 e 481, sem autoria informada), que pontua e ilustra os conteúdos de diversas cartas. Encerra o volume uma extensa e útil bibliografia dos dois autores, com 14 páginas.

Um dos aspectos que chamam a atenção é o fato de se tratar de uma tradução, os originais estão escritos em francês, com exceção de alguma expressão esporádica em português. Imagino que uma edição bilíngue estivesse fora de cogitação pela amplitude do material epistolar, porém a escolha editorial do público lusófono, entenda-se brasileiro, como alvo preferencial é significativa. Parte do cálculo radica no entendimento de que a temática central da correspondência, a cultura afro-brasileira, poderia ser mais inteligível e atrativa para o leitor brasileiro do que para o leitor francês. A tradução, assinada por Regina Salgado Campos, resulta numa escrita clara e denota uma boa compreensão da complexidade do universo multicultural em que se moviam os dois pesquisadores.

No entanto, o desafio de uma futura edição dos originais franceses, que permita o acesso aos leitores francófonos, sobretudo africanos, seria um projeto desejável.

A leitura do gênero epistolar gera sempre uma sensação de indiscrição por essa oportunidade que nos brinda com o acesso à privacidade e à intimidade dos correspondentes. Para além desse prazer um tanto mórbido, a correspondência em apreço nos oferece uma janela privilegiada para vislumbrar não apenas a história intelectual de dois dos maiores pesquisadores dos estudos afro-brasileiros, como para entender o processo de constituição dessa área de conhecimento em meados do século XX. Como é sabido, o campo dos estudos sobre o negro no Brasil, iniciado com Nina Rodrigues e continuado por autores como Edison Carneiro e Arthur Ramos, logo se viu acrescido da contribuição de uma série de pesquisadores estrangeiros. Se no final dos anos de 1930 e início da década de 1940 foi o turno de pesquisadores norte-americanos, como Lorenzo Turner, Franklin Frazier, Ruth Landes e o casal Herskovits, a partir do final dessa década e durante as duas seguintes, a influência dos pesquisadores franceses, como Roger Bastide e Pierre Verger, foi marcante. O campo dos estudos afro-brasileiros não se entende sem essa dupla e tensa articulação entre o olhar nacional, com suas complexas perspectivas regionalistas, e o olhar externo do estrangeiro. Os estudos de Verger e Bastide vieram a consolidar a “tradição afro-brasilianista”<sup>3</sup>, que pensava a cultura

---

2 Lühning organizou a coletânea intitulada *Verger-Bastide: dimensões de uma amizade* (Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002), que, junto com o artigo de Peixoto (op. cit.), é um bom contraponto à correspondência.

---

3 Roger Sansi, *Fetishes & monuments. Afro-brazilian art and culture in 20th century Bahia*. New York/Oxford, Berghahn Books, 2007.

afro-brasileira, em particular o candomblé, como uma continuidade da África no Brasil, enfatizando as origens e, às vezes, de forma pouco crítica, a pureza da tradição africana (sobretudo iorubá), em detrimento da criatividade cultural e do sincretismo americano. Essa abordagem seria exposta e questionada, a partir dos anos 1980, pelos autores ditos “construcionistas”, interessados no conflito, nas relações de poder e na “invenção da tradição” nos candomblés e na interação destes com a sociedade mais abrangente<sup>4</sup>.

Escapando aos debates internos e à pressão durkheimiana da academia francesa, o jovem Bastide chegou ao Brasil, em 1938, para ocupar a cátedra de Sociologia na recém-inaugurada Universidade de São Paulo, onde lecionaria até 1954. A partir de uma primeira viagem ao Nordeste, de menos de dois meses, em 1944, ele escreveu *Imagens do Nordeste místico*<sup>5</sup>, em que começou a testar suas hipóteses sobre o fenômeno do transe mediúnico e do sincretismo afro-católico. Na ocasião, passou pela Bahia, onde conheceu Jorge Amado, Odorico Tavares e algumas pessoas de candomblé. Dois anos depois, em 1946, o fotógrafo e repórter Verger chegou a São Paulo, após anos viajando pelo mundo, e lá encontrou pela primeira vez Bastide, que o encorajou a visitar a Bahia, com recomendações para seus amigos. A citação de Verger, utilizada como frase promocional do livro, “Foi Roger Bastide que me revelou a África no Brasil, ou mais exatamente, a influência da África na Região Nordeste” sintetiza bem

o que seria um dos principais *leitmotivs* da pesquisa de ambos.

Sela-se a partir de então uma amizade que iria perdurar por 27 anos, até 1974, quando Bastide faleceu. Desde sua primeira viagem à Bahia em 1947, Verger iniciou uma profunda imersão no universo afro-brasileiro e africano, com viagens a Pernambuco, Maranhão, às Craíbas (Guiana Holandesa, Haiti) e ao Daomé, então colônia francesa. Foi nesse período que ele começou a mapear as correlações entre os cultos e os deuses de ambos os lados do oceano, identificando, por exemplo, a conexão histórica entre os voduns da Casa das Minas de São Luís e os cultos aos ancestrais reais de Abomé, a capital do antigo reino do Daomé (#16, 19). Um dos aspectos notáveis da correspondência é que ela nos oferece uma radiografia do rápido e intenso processo de aprendizado de Verger, sua paixão e crescente familiaridade com o universo dos voduns e dos orixás e sua fluida circulação nos meios do candomblé.

Um elemento facilitador foi a sua abertura para se submeter aos rituais iniciáticos. Em 1948, ele passou pelos primeiros ritos na Bahia, pela mão de Mãe Senhora, ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, um dos terreiros mais importantes da cidade, embora a Casa Branca ou Ilê Iyá Nassô também disputasse sua lealdade (#16, 65). Anos depois, em 1951, e graças à mediação de Verger, Bastide também “lavou contas” no Axé Opô Afonjá, tornando-se irmãos de santo (#34, 38). Essa aliança mística, sob o signo do orixá do trovão Xangô, lhes permitiu compartilhar alguns segredos. Um tema discutido nas cartas, por exemplo, é a sua genealogia espiritual, que, passando por Mãe Senhora do Afonjá, remontava até

4 Beatriz Góis Dantas, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

5 Rio de Janeiro, Edições O Cruzeiro, 1945.

Iyá Lussô e Iyá Nassô, as fundadoras do Ilê Iyá Nassô, no século XIX (#76-77).

Embora irmãos espirituais, desenha-se na correspondência um aparente contraste entre a atitude vital e intelectual de ambas as personagens. Talvez, como aponta Françoise Morin, a diferença tenha alguma coisa a ver com os respectivos primórdios: Bastide, filho único de família protestante; Verger, o caçula de uma família católica. Liberado do mundo burguês em que fora educado, Verger virou o nômade cosmopolita, o fotógrafo com olhar de etnógrafo, que registrava a diversidade cultural de um mundo, vale lembrar, marcado pelo colonialismo europeu na Ásia e na África. Era o homem do campo, o documentarista do concreto e, mais tarde, o iniciado, o sabedor do segredo, que em inúmeras ocasiões atuou como o “informante” privilegiado de Bastide sobre os assuntos e as minúcias do candomblé. A correspondência mostra, de forma inequívoca, como parte substancial dos dados etnográficos utilizados por Bastide em suas “teses” tinha sua fonte no colega francês (#7, 20, 99-101).

Mais sedentário, devido à família e aos compromissos universitários, o sociólogo dispunha também de suas armas. Bibliófilo empedernido, Bastide possuía uma forte orientação para a abstração, a estruturação das ideias em dualismos e a elaboração de hipóteses e teorias. Fiel à tradição intelectual francesa, se interessava pelos sistemas de pensamento e considerava as religiões afro-brasileiras “uma filosofia muito sutil” (#101). Lutando contra os que as consideravam mera superstição ou patologia, pretendia revelar-lhes a “metafísica” africana subjacente (#103). Bastide reconhecia-se “apaixonado pelas almas, mais de que pelos gestos”

(#125), estes, talvez, o campo predileto de Verger. Em suma, a abordagem socioantropológica do primeiro complementava-se com a abordagem etnográfica e crescentemente historiográfica do segundo.

A diversidade da temática religiosa e o detalhe do seu tratamento são valores inegáveis desse corpo documental. As missivas estão pontuadas, sobretudo nos primeiros anos, por comentários de ordem teórica, reveladores do clima intelectual da época. Verger queria entender a “natureza dos orixás” e a possível transformação da sua dimensão coletiva na África para uma mais individualizada no Brasil, ao que Bastide retribuía com referências às teorias antropológicas do fetichismo, do animismo, do totemismo (#26-33). O tema da posseção, com seus estados de erê e “hebetude” (#71-73), seu caráter de normalidade (#70) ou sua dimensão teatral (#112), também é discutido. Irônicas alusões à teoria da aculturação de Herskovits (#192) e comentários sobre o “princípio de ruptura” (#68) alternavam-se com interpretações dos fenômenos culturais afro-brasileiros, ora como continuidades africanas – Bastide chama o transe místico de “irrupção da África pura” (#123) –, ora como “concordâncias”, paralelas, porém independentes (#105), ou inclusive como invenções, mas ressaltando que não se pode inventar a respeito de nada (#101, 106). A inquietação teórica, contudo, mais cara a Bastide, era menos intensa em Verger, que logo entendeu que não se tratava de explicar o porquê das coisas, mas o como. Sua vocação documental prevaleceu.

O diálogo intelectual era complementado por um jogo de trocas e reciprocidade de favores profissionais que as missivas permitem acompanhar. Verger, sempre solícito,

atendia a todos os inquéritos etnográficos do companheiro, a quem também ciceroneou numa viagem conjunta ao Daomé e à Nigéria realizada em 1958 (#112, 119, 124-138)<sup>6</sup>. Do seu lado, Bastide assumia o papel de mentor daquele na academia, mediando as relações com Théodore Monod – diretor do Institut Français de l’Afrique Noire (Ifan), instituição que desde 1947 bancava as viagens de Verger à África – ou Paul Mercier, o orientador da sua tese doutoral. Foi Bastide que, em 1955, encaminhou Verger a realizar o doutorado, processo que conseguiu concluir dez anos depois (#97-99, 146, 150-151, 203). Entretanto, em 1962, Verger concorreu ao posto de *chargé de recherche* no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), instituição em que Bastide foi seu orientador até 1967. Assim, embora Verger gostasse de desempenhar o papel do acadêmico relutante, escrevendo a contragosto os relatórios anuais, ele devia a Bastide boa parte da sua subsistência e da possibilidade de desenvolver a pesquisa. Cabe notar que esses assuntos mais pragmáticos, com o andar dos anos, vão adquirindo maior presença na correspondência, em detrimento das inquietações da “descoberta” que animavam as cartas dos anos de 1940 e 1950.

Outra temática que atravessa todo o corpo epistolar diz respeito aos projetos de publicação, às negociações com as editoras e aos comentários, às vezes críticos, amiúde elogiosos, sobre os trabalhos respectivos. A correspondência permite acompanhar a gênese de várias obras, hoje referências clássicas

6 Essa foi a única pesquisa de campo de Bastide na África, experiência que o levou a se interessar sobre a comunidade agudá e a influência recíproca do Brasil na África (Peixoto, op. cit.).

dos estudos afro-brasileiros. No início, Verger pedia a Bastide para escrever textos que acompanhassem suas fotografias na revista *O Cruzeiro* e também lhe emprestava fotografias para publicações e palestras. Depois escreveram algum artigo a quatro mãos<sup>7</sup> e Bastide assinou o Prefácio para *Dieux d’Afrique*<sup>8</sup>.

Esta última obra, publicada sete anos depois da primeira visita de Verger à Bahia, quando já tinha sido iniciado no sistema de adivinhação de Ifá e recebido o nome de Fatumbi, talvez seja a obra-chave que sentou as bases de tudo o que Verger viria a publicar sobre a questão religiosa. Utilizando textos descritivos para encadear as esplêndidas fotografias, ele estabelecia correspondências entre os deuses africanos e os deuses do candomblé baiano, abordagem que iria retomar, com mais densidade historiográfica, em *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints, au Brésil et à l’ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, de 1957<sup>9</sup>, e, inclusive, no mais tardio *Orixás*<sup>10</sup>. As missivas permitem identificar uma transição do fotógrafo e etnólogo para o historiador. A partir de 1957, Verger inicia suas pesquisas nos arquivos do Brasil, Europa e África, que iriam resultar na sua tese doutoral, publicada como *Flux et re-*

7 “Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)”, in *Revista do Museu Paulista*, n. 7, 1953, pp. 357-80; “Contribution à l’étude sociologique des réseaux des marches Nagô du Bas-Dahomey”, in *Humanités: Cahiers de l’Institut des Sciences Économiques Appliquées*, vol. 1, n. 95, 1959, pp. 33-65.

8 Paris, Paul Hartmann, 1954.

9 Em português: *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*, tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, São Paulo, Edusp, 1999.

10 São Paulo, Corrupio, 1981.

*flux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVIIe au XIXe siècle*<sup>11</sup> (#118, 143-44, 150, 152). Esse livro examina as interinfluências África-Brasil, para além do campo religioso, e aprofunda o interesse de Verger na comunidade dos retornados, ou agudás, outro dos aspectos da história atlântica em que ele foi pioneiro e sobre o qual aparecem várias informações nas cartas (#19-21).

De produção bibliográfica ainda mais profícua do que a de Verger, abarcando um leque de interesses bem amplo, integrando sociologia e antropologia, em diálogo com a psicanálise, a arte, o folclore, a literatura ou as relações raciais (ele foi colaborador do Projeto Unesco em São Paulo), Bastide compilou os principais resultados de suas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras em duas “teses”, defendidas na Sorbonne em 1958 e comentadas em várias cartas (#103, 119, 130, 135). A uma ele chamava de “grande tese”, tratava-se do fundamental *Les religions africaines au Brésil: vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*<sup>12</sup>, em que propõe uma compreensão das representações religiosas a partir de sua articulação com as relações sociais, inclusive raciais, numa pioneira abordagem socioantropológica que continua a ser relevante na contemporaneidade. À outra ele chamava de “pequena tese”, *Le candomblé de Bahia: rite nagô*<sup>13</sup>, que qualificava como “uma hipótese

sobre epistemologia africana [...] sem provas suficientes para demonstrá-la”, uma descrição dos mitos e ritos do candomblé (#119), em que avançava preocupações ontológicas, hoje no centro do debate antropológico.

Sem dúvida, Bastide e Verger foram autores-chave para impulsionar a valorização das culturas afro-americanas, em particular a afro-brasileira, não apenas na academia, mas além dela. A motivação por trás desse projeto intelectual, que ambos compartilhavam, talvez encontre sua semente na Paris do entre-guerras, numa certa “negrofilia”, o fascínio do branco pela negritude, que respondia à necessidade do indivíduo ocidental de se projetar e entender na relação com uma alteridade radical. O encantamento de Bastide, na sua busca do misticismo africano, parece emascarar, às vezes, um “romanticismo” não isento de certa ingenuidade. Sua famosa afirmativa “*africanus sum* na medida em que fui aceito por uma das seitas religiosas”, na Introdução de *Les religions africaines au Brésil*, ou a referência ao terreiro Afonjá como sua “segunda pátria” (#101), hoje podem fazer torcer o nariz a mais de um.

Já Verger, que estabeleceu residência por 50 anos na cidade de Salvador, ministro de Xangô no terreiro Opô Afonjá, renascido nos saberes de Ifá como Fatumbi, na cidade de Ketu (#55), membro das sociedades secretas Oro e Ogboni (#53, 111), seria um caso, em aparência mais convincente, do processo de “tornar-se nativo”. Ele acabou por desenvolver uma genuína sensibilidade ao segredo, própria dos iniciados, que Bastide, com ironia, julgava ser “preguiça” ou uma escusa para se livrar do compromisso acadêmico (#112). Contudo, a “conversão” de Verger ao misticismo, neste caso iorubá, que resultava

11 Em português: *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos do século XVII ao XIX*, tradução de Tasso Gadzanis, São Paulo, Corrupio, 1987.

12 Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

13 Paris, Mouton & Co., 1958.

de uma inegável atração e simpatia por essa cultura, respondia também a um íntimo anseio por escapar ao cartesianismo francês do qual era filho e do qual talvez nunca tenha conseguido se desembaraçar. A ambígua coexistência desses valores contraditórios contribui para a complexidade dessas figuras singulares. Nesse sentido, as cartas de Bastide, reclamando do silêncio do amigo ou reiterando seus desejos de encontrá-lo, deixam vislumbrar certa inveja em relação àquele que foi mais longe na busca daquela alteridade idealizada.

A correspondência é valiosa também como registro de uma época, quase três décadas após a Segunda Guerra Mundial, período da consolidação das ciências sociais no Brasil, da ocupação colonial na África, dos processos de independência dos estados africanos, da campanha dos direitos civis nos Estados Unidos e de outros movimentos de libertação negra. No entanto, as cartas são surpreendentemente silenciosas sobre esse contexto histórico e político. São breves as referências à descolonização (#121, 178) ou à instauração da ditadura no Brasil (#193). Há, sim, referências às atividades do Centro de Estudos Afro-Orientais em Salvador, uma das pontes diplomáticas do Itamaraty com o continente negro, onde eram oferecidos os primeiros cursos de iorubá no país (#158). Poucas são, porém, as referências ao problema racial ou ao preconceito de cor na Bahia, temas para os quais Bastide estava mais atento, mas que Verger, seduzido pelo ideal da mestiçagem, tendia a desconsiderar (#32-34, 159). A escassa preocupação com o contexto institucional e político que sustentava suas pesquisas contrasta com sua predileção pelos aspectos culturais.

Um último ponto a ser notado diz respeito à malha atlântica que, através desses dois intelectuais e de suas redes acadêmicas e editoriais, conectava o Brasil, a França, os Estados Unidos e a África. A mobilidade geográfica, sobretudo de Verger, e o constante intercâmbio de novos endereços deixam o leitor desorientado. A recorrência de certos nomes, como o de Alfred Métraux, o “irmão gêmeo” de Verger, pois nasceram no mesmo dia, ou o de Simone Jeanson, agente do seu acervo fotográfico, sugere que as relações pessoais podiam ser mais confiáveis que os endereços postais. De fato, a contemporânea correspondência de Métraux e Verger (1946-1963), publicada em *Le pied à l'étrier*<sup>14</sup>, é um precioso complemento às cartas a Bastide, um recurso bem utilizado por Morin em suas notas. Diante da profusão de nomes que reaparecem em distintas missivas, um índice remissivo, temático e onomástico, teria sido útil, permitindo também diminuir o número de notas, às vezes reiterativas.

Em definitivo, o volume da correspondência entre esses dois homens notáveis é uma bem-vinda e significativa contribuição para a compreensão da história intelectual dos estudos afro-brasileiros. Em tempos de internet e de WhatsApp, com a morte anunciada da relação epistolar, essas longas missivas que atravessaram o Atlântico em múltiplas direções se apresentam como um delicioso manjar, cheio de riquíssimas informações e saborosos detalhes, que podem deleitar todo leitor interessado na cultura afro-brasileira, na construção transnacional dos estudos afro-americanos, na cultura iorubá ou na religião dos orixás e voduns na África e no Brasil.

---

14 Paris, Jean-Michel Place, 1994.

**A *revistausp* RECOMENDA  
A SEUS COLABORADORES QUE  
ENVIEM SEUS TEXTOS DE ACORDO  
COM AS NORMAS ABAIXO:**

1. Texto com, no máximo, 30.000 caracteres.  
Textos maiores devem ter a aprovação prévia da redação e do Conselho Editorial. O artigo deve ser enviado por *e-mail* ([revisusp@edu.usp.br](mailto:revisusp@edu.usp.br)).
2. O autor deve mandar uma breve nota biobibliográfica que indique onde ensina e/ou pesquisa, sua área de trabalho e principais publicações.
3. Referências bibliográficas devem ser colocadas no texto (sobrenome do autor, ano, página). Os outros dados da publicação devem ser colocados na bibliografia. As notas de rodapé destinam-se a informações ou esclarecimentos adicionais que não podem ser incluídos no texto.
4. Todos os textos devem conter *resumo/abstract* (com, no máximo, mil caracteres) e *palavras-chave/keywords* (com, no máximo, cinco palavras).
5. Textos enviados espontaneamente devem ser inéditos no país. Dados a público previamente, sob forma de palestra, comunicação, etc., deve-se informar em nota à parte. Os artigos serão examinados pelo Conselho Editorial, sendo que a ***revistausp*** não se responsabiliza pela devolução dos não aprovados ou mesmo pela comunicação aos autores.
6. O autor pode enviar/indicar sugestões de ilustração para seu texto. As fotos devem ter alta resolução (300 dpi) e conter legendas e créditos. Imagens retiradas da Internet não serão aceitas.
7. Para receber os exemplares da ***revistausp*** a que tem direito, o colaborador deve enviar número de telefone, *e-mail* e endereço.

# Assine

Assine e receba em casa a publicação de cultura mais completa do país. Você terá a satisfação de ler a cada volume vários textos assinados pelos mais renomados autores em suas áreas. Multidisciplinar e sem preconceitos, a **revistausp** não privilegia esse ou aquele enfoque, esse ou aquele grupo, é aberta a todas as tendências.

Para adquirir uma assinatura anual da **revistausp** (4 edições), basta fazer um depósito em conta (Banco do Brasil - agência 7009-2; c/c 130010-5) em nome da Edusp - Editora da USP, CNPJ 63.025.530/0072-06, no valor de R\$ 70,00 (+ frete). Se você for renovar sua assinatura, ela sai por R\$ 60,00 (+ frete). O preço da revista avulsa é R\$ 20,00 (+ frete). Enviar comprovante de depósito, incluindo o valor do frete, para [mariacat@usp.br](mailto:mariacat@usp.br), juntamente com os dados do assinante (nome/razão social, nome fantasia, CNPJ ou CPF, endereço, Inscrição Estadual/Municipal, telefone, *e-mail* para envio da nota fiscal).

[www.usp.br/revistausp](http://www.usp.br/revistausp)  
[revisusp@edu.usp.br](mailto:revisusp@edu.usp.br)  
(11) 3091-4403

Nosso *site* pode ser acessado por celular utilizando-se o QR Code que consta na contracapa da revista.

A **revistausp**, publicação trimestral da Superintendência de Comunicação Social da USP, vem sendo editada desde 1989, mantendo sempre a mesma estrutura. A cada número, além da relação dos Dossiês aqui apresentada, temos as seções Textos, Livros e Arte. Abaixo, os números ainda disponíveis.

**6**  
Europa Central

**7**  
Tecnologias

**33**  
Aids

**39**  
Rumos da  
Universidade

**47**  
Alternativas para  
o Século XXI

**50**  
Revista Cinquenta

**51**  
Saúde

**54**  
*Os Sertões:*  
Cem Anos

**55**  
Revolução Virtual

**62**  
Cosmologia

**64**  
Brasil Rural

**65**  
20 Anos de  
Redemocratização

**66**  
Ano Internacional  
da Física

**72**  
Ar/Fogo

**73**  
Financiamento da  
Pesquisa no Brasil

**76**  
Pensando o Futuro:  
Ciências Exatas

**78**  
Gestão e Política na  
Universidade Pública

**80**  
Bibliotecas Digitais/  
Bibliotecas Virtuais

**83**  
Nabuco  
e a República

**84**  
Vinte Anos da  
Queda do Muro

**85**  
Balanço da Crise  
Mundial

**86**  
Cibercultura

**87**  
Música Brasileira

**88**  
Humor na Mídia

**89**  
Ciência, Tecnologia  
e Inovação

**90**  
*Marketing* Político

**91**  
Catástrofes

**92**  
Redes Sociais

**93**  
Caminhos do  
Desenvolvimento

**94**  
Semana de  
Arte Moderna

**95**  
Desafios  
do Pré-sal

**96**  
Alcoolismo

**97**  
Computação  
em Nuvem

**98**  
Memória

**99**  
Futebol

**100**  
Educação

**101**  
Justiça Brasileira

**102**  
Metrópoles

**103**  
Clima

**104**  
Energia Elétrica

**105**  
Universidade  
em Movimento

**106**  
Crise Hídrica

**107**  
Saúde Urbana

**108**  
Jogos Olímpicos

**109**  
Democracia na  
América Latina

**110**  
Ética e Sociedade

**111**  
Música Popular  
Brasileira na USP

**112**  
Americanistas

**113**  
Amazônia Azul

**114**  
Interculturalidades

**115**  
Politicamente  
Correto

**116**  
Pós-Verdade  
e Jornalismo

**117**  
Copas do Mundo

**118**  
100 anos de  
Antonio Candido

**119**  
Direitos Humanos

Já está programado o próximo volume: nº 121 – Artes & Letras

Você pode acessar todas as edições da **revistausp** no Portal de Revistas da USP:

[www.revistas.usp.br/revusp/](http://www.revistas.usp.br/revusp/)