

organizadores

Rogério Klaumann

José Eduardo Franco

VOLUME 3 RELIGIÃO
E PODER

Quando o Catolicismo confronta o poder

expressões do Catolicismo Social
na América Latina, Espanha,
França e Portugal

APOIO:
 **CNPq**
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

LARC
Laboratório
de Religiosidade
e Cultura da UFSC

 **CENTRE FOR
GLOBAL
STUDIES**

 **pimenta
cultural**

organizadores

Rogério Klaumann

José Eduardo Franco

VOLUME 3 RELIGIÃO
E PODER

Quando o Catolicismo confronta o poder

expressões do Catolicismo Social
na América Latina, Espanha,
França e Portugal

APOIO:
 **CNPq**
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

LARC
Laboratório
de Religiosidade
e Cultura da UFSC

 **CENTRE FOR
GLOBAL
STUDIES**

 **pimenta**
2026
São Paulo

Obra organizada com apoio financeiro do CNPq – Brasil
(processo nº processo nº 304529/2024-9)

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

Q1

Quando o Catolicismo confronta o poder: expressões do
Catolicismo Social na América Latina, Espanha, França e
Portugal / Organização Rogério Klaumann, José Eduardo
Franco. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2026.

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-737-8

DOI 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-737-8

1. Catolicismo Social. 2. Teologia da Libertação. 3. Religião,
Política e Economia. 4. Poder Religioso e Gênero. 5. Poder
Religioso e Religiosidades. I. Klaumann, Rogério (Org.).
II. Franco, José Eduardo (Org.). III. Título.

CDD: 230

Índice para catálogo sistemático:

I. Religião - Cristianismo

Júlia Marra Torres – Bibliotecária – CRB: SP-011583/O

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2026 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2026 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

<https://creativecommons.org/licenses/>.

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Gerente editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Ana Flávia Pivisan Kobata
Bibliotecária	Júlia Marra Torres
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Stela Tiemi Hashimoto Kanada
Estágio em edição	Emanuelle Vitória Miranda da Silva Rayssa Santos Arrais
Imagens da capa	julienprotz, Imamun4, rawpixel.com, Chaotic - Freepik.com
Tipografias	Acumin, Gloucester MT, Sofia Pro
Revisão	Os organizadores
Organizadores	Rogério Klaumann José Eduardo Franco

PIMENTA CULTURAL
São Paulo • SP
+55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski

Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt

Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva

Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso

Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosangela Colares Lavand

Universidade Estadual do Norte do Paraná, Brasil

André Gobbo

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

André Tanus Cesário de Souza

Faculdade Anhanguera, Brasil

Andressa Antunes

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Andressa Wiebusch

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah

Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira

Universidade do Estado do Amapá, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva

Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes

Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos

Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos

Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni

Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins

Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cassia Cordeiro Furtado

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cecilia Machado Henriques

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Christiano Martino Otero Avila

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva

Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes

Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein

Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues

Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva

Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Deilson do Carmo Trindade

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas, Brasil

Diego Pizarro

Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho

Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edilson de Araújo dos Santos

Universidade de São Paulo, Brasil

Edson da Silva

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza

Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Estevão Schultz Campos

Centro Universitário Adventista de São Paulo, Brasil

Éverly Pegoraro

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrícia Lopes Pinheiro

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Fauston Negreiros

Universidade de Brasília, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Flávia Fernanda Santos Silva

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Gabriela Moysés Pereira

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Gabriella Eldereti Machado

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geuciane Felipe Guerim Fernandes

Universidade Federal do Pará, Brasil

Geymeesson Brito da Silva

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa

Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales

Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil

Helena Azevedo Paulo de Almeida

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges

Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles

Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves

Universidade Federal do Paraná, Brasil

Joao Adalberto Campato Junior

Universidade Brasil, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa

Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre

Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura

Universidade São Francisco, Brasil

Jonathan Machado Domingues

Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini

Universidade de São Paulo, Brasil

Juliano Milton Kruger

Instituto Federal do Amazonas, Brasil

Juliano Pizzano Ayoub

Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Julierme Sebastião Moraes Souza

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro

Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik

Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lauro Sérgio Machado Pereira

Instituto Federal do Norte de Minas Gerais, Brasil

Leonardo Freire Marino

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Letícia Cristina Alcântara Rodrigues

Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett

Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Luiz Eduardo Neves dos Santos

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Maikel Pons Giralt

Universidade de Santa Cruz do Sul, Brasil

Manoel Augusto Polastrelli Barbosa

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Márcia Alves da Silva

Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Marcio Bernardino Sirino

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos

Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Marcus Fernando da Silva Praxedes

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar

Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva

Instituto Federal do Piauí, Brasil

Marines Rute de Oliveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Maurício José de Souza Neto

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai

Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neide Araujo Castilho Teno

Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Brasil

Neli Maria Mengalli

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging

Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Patrícia Helena dos Santos Carneiro

Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Rainei Rodrigues Jadejiski

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Raul Inácio Busarello

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Ricardo Luiz de Bittencourt

Universidade do Extremo Sul Catarinense, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano

Universidade Federal de Ubertândia, Brasil

Robson Teles Gomes

Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos

Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis

Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon

Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho

Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama

Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tatiana da Costa Jansen

Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Tayson Ribeiro Teles

Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares

Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto

Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Vanessa de Sales Marruche

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues

Universidade Estadual do Centro Oeste, Brasil

Vania Ribas Ulbricht

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Vinicius da Silva Freitas

Centro Universitário Vale do Cricaré, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Wenis Vargas de Carvalho
Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alcidinei Dias Alves
Logos University International, Estados Unidos

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Artur Pires de Camargos Júnior
Universidade do Vale do Sapucaí, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo B. Alves
Universidade Federal do Agreste de Pernambuco, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Davi Fernandes Costa
Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, Brasil

Denilson Marques dos Santos
Universidade do Estado do Pará, Brasil

Domingos Aparecido dos Reis
Must University, Estados Unidos

Edson Vieira da Silva de Camargos
Logos University International, Estados Unidos

Edwins de Moura Ramires
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Elisiane Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Jonas Lacchini
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Nívea Consuêlo Carvalho dos Santos
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Rayner do Nascimento Souza
Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Sidney Pereira Da Silva
Stockholm University, Suécia

Suêlen Rodrigues de Freitas Costa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Walmir Fernandes Pereira
Miami University of Science and Technology, Estados Unidos

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

SUMÁRIO

José Eduardo Franco

Rogério Klaumann

Apresentação 12

SEÇÃO I

EXPRESSÕES DO CATOLICISMO

SOCIAL NA AMÉRICA LATINA,

ESPANHA, FRANÇA E PORTUGAL 21

CAPÍTULO 1

José Domingo Portero Lameiro

Iglesia y Estado en la España

del general Franco 22

CAPÍTULO 2

Rogério Klaumann

Católicos no campo intelectual brasileiro:

afinidades eletivas e perspectivas para o desenvolvimento

econômico e a justiça social em Alceu Amoroso Lima,

Dom Hélder Câmara e Álvaro Vieira Pinto.....39

CAPÍTULO 3

Nathália Cioffi de Lima

Maria Natália Duarte Silva

e o catolicismo social do pós-guerra 68

CAPÍTULO 4

Edson Claiton Guedes

**“No altar há muita saia
e poucas mulheres”:**

a dominação masculina na Igreja católica
na perspectiva de Ivone Gebara 92

CAPÍTULO 5

Ignacio Dueñas García Polavieja

**El proceso evolutivo de la Teología
de la Liberación en función del contexto
geopolítico y epistémico 112**

CAPÍTULO 6

Guénolé Labéy Guimard

**L’engagement bénévoles
des catholiques en France:**

la religion est-elle encore un moteur de l’engagement? 145

SEÇÃO II

**ENSAIOS SOBRE PODER
RELIGIOSO E GÊNERO 169**

CAPÍTULO 7

Luiane Soares Motta

Autoras quinhentistas:

entre corpos aprisionados pelo casamento
e mentes libertas pelo celibato 170

CAPÍTULO 8

Leonardo da Silva Martinelli

Um rito disputado:

o casamento homossexual
e o cristianismo no Brasil 201

CAPÍTULO 9

Alisson Cruz Soledade

História oral do trânsito religioso de homens gays cristãos em Salvador	230
--	------------

CAPÍTULO 10

Graciela Márcia Fochi

Rogério Luiz Klaumann de Souza

Entrecruzamentos entre relações de gênero e fabricações de subjetividades: um estudo a partir do cemitério municipal de Indaial, Santa Catarina, Brasil.....	259
---	------------

SEÇÃO III

ENSAIOS SOBRE PODER RELIGIOSO E RELIGIOSIDADES	278
---	------------

CAPÍTULO 11

Luís Esteves

Tradições folclóricas religiosas na Beira Alta Serrana	279
---	------------

CAPÍTULO 12

Marco Daniel Duarte

Da freguesia ao concelho, do distrito à região, do país ao estrangeiro: a notícia das aparições de Fátima no ano de 1917	303
---	------------

Sobre os autores e as autoras.....	320
---	------------

Índice remissivo	324
-------------------------------	------------

APRESENTAÇÃO

Esse terceiro volume da Coleção *Religião e Poder* avança nos estudos sobre os discursos e práticas operadoras do Catolicismo Social na sociedade, descortinando para suas diversas expressões e manifestações em países como Brasil, Equador, Espanha, França e Portugal. A obra dedica-se de maneira particular à obra dedicada-se de maneira particular às afinidades eletivas e às estratégias de intervenção desse catolicismo nos campos político, econômico e intelectual, bem como aos seus modos de adaptação e costura das relações sociais e epistêmicas diante de realidades diversas após o fim da Segunda Guerra Mundial. Acompanham-se suas transformações e expressões ao longo do século XX e XXI, com impactos diretos na vida em sociedade e nas instituições que com ele se colidiram e se redefiniram.

Constatamos que, em espaços sociais tão distintos quanto Brasil, Equador, Espanha, França e Portugal, o catolicismo social e seus pressupostos e práticas encontraram penetração diferenciada: serviu ora de suporte para a manutenção de regimes políticos, ora de base para projetos alternativos a esses regimes, ora ainda de meio de resistência a grupos políticos e econômicos que ameaçavam os valores éticos do próprio catolicismo social diante das demandas do capitalismo em um contexto de profundas transformações globais. A partir desse diagnóstico, reunimos seis estudos focados em distintos países, com o objetivo de perscrutar essas expressões e seus impactos sobre realidades sociais concretas, mapeando os caminhos de consensos e dissensos em relação a projetos políticos e às orientações do mundo capitalista.

Adicionalmente, a parte final deste volume inclui duas seções específicas: a primeira, dedicada à análise das intersecções entre poder

religioso e gênero (com quatro estudos); a segunda, voltada para as articulações entre poder religioso e religiosidades (com dois estudos). Completamos, assim, um arco que vai das grandes instituições e regimes às subjetividades, dos intelectuais e hierarquias aos dissidentes sexuais e às tradições populares, evidenciando a plasticidade e as tensões internas do fenômeno religioso.

Iniciamos o debate sobre o catolicismo social a partir do estudo de José Domingo Portero Lameiro, intitulado *Iglesia y Estado en la España del general Franco*. Este capítulo exemplifica o primeiro movimento indicado na introdução: o catolicismo como pilar de sustentação de um regime autoritário, ainda que tensionado internamente pelas reformas econômicas e pelo Concílio Vaticano II. Aqui o autor analisa as complexas relações entre poder político e religioso durante o franquismo. A Guerra Civil Espanhola (1936-1939) produziu dois fenômenos opostos: na zona republicana, resultou em perseguição religiosa; na zona franquista, ao contrário, a Igreja Católica encontrou proteção institucional, consolidando-se como pilar do regime após a vitória de Franco. O insucesso da política autárquica inicial abriu caminho para transformações estruturais. O Concordato de 1953 veio consolidar juridicamente a relação entre Igreja e Estado, enquanto o Plano de Estabilização de 1959 promoveu a liberalização da economia e impulsionou o desenvolvimento do país. Mais tarde, influenciada pelo Concílio Vaticano II, a Igreja progressivamente se distanciou do Estado. Os governos de Carrero Blanco coincidiram com o declínio físico de Franco, o acirramento do divórcio entre Igreja e Estado e os efeitos da crise econômica de 1973.

Em *Católicos no campo intelectual brasileiro: afinidades eletivas e perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social* em Alceu Amoroso Lima, Dom Hélder Câmara e Álvaro Vieira Pinto, Rogério Klaumann dá continuidade à investigação iniciada em 2025, publicada no volume II da obra *Quando a religião se engaja com a sociedade - Cristianismo social e suas afinidades eletivas - Ensaios sobre poder religioso, política e cultura no Brasil e em Portugal*

(Franco; Klaumann, 2025). Neste estudo agora, o autor analisa as contribuições de Alceu Amoroso Lima, Dom Hélder Câmara e Álvaro Vieira Pinto para a compreensão das relações entre pensamento social-católico e ação política voltada ao desenvolvimento econômico e à justiça social no Brasil e na América Latina no contexto das tensões e transformações históricas do período da Guerra Fria. A metodologia empregada, de caráter prosopográfico, permite a reconstrução das trajetórias individuais, das redes de influência e das afinidades eletivas desses intelectuais, destacando suas proposições teóricas e práticas. Além disso, o estudo fundamenta-se no conceito de campos de poder de Pierre Bourdieu, compreendidos como espaços de disputa e conflito, e na noção de afinidades eletivas de Max Weber, que possibilita explorar as conexões entre o pensamento social-católico francês e o brasileiro, bem como sua articulação com o pensamento marxista. Aqui se evidencia outra faceta do catolicismo social, a de intelectual orgânico e formulador de alternativas ao capitalismo, num diálogo fecundo e por vezes conflituoso com o pensamento marxista, como antecipado na discussão sobre consensos e dissensos.

A poesia e a vida de Maria Natália Duarte Silva (1930-1971) são objeto do estudo de Nathália Cioffi de Lima, intitulado *Maria Natália Duarte Silva e o catolicismo social do pós-guerra*. Tanto a obra quanto a trajetória da poeta foram profundamente marcadas pela experiência da ditadura do Estado Novo português e pela irrupção do catolicismo social no período posterior à Segunda Guerra Mundial. Recém convertida à religião católica, Maria Natália integrou diversos movimentos de oposição ao regime ao lado dos chamados “católicos progressistas.” Na sua produção poética, transpunha para o verso tudo aquilo que ocupava o centro da sua militância: a urgência de uma intervenção no presente, a luta pela liberdade e pela justiça e a convocação humana para a construção de um mundo novo e igualitário. A partir de uma breve leitura de seus poemas, propõe-se demonstrar como o contexto histórico se reflete em sua poesia,

sobretudo nas composições escritas após o período de sua conversão e do início de sua militância. Dessa forma, busca-se contribuir para o reconhecimento dessa poeta ainda pouco conhecida.

Em *No altar há muita saia e poucas mulheres: a dominação masculina na Igreja Católica na perspectiva de Ivone Gebara*, o capítulo de autoria de Edson Claiton Guedes analisa a dominação masculina e a consequente subordinação das mulheres no âmbito da Igreja Católica, tomando como referencial teórico o pensamento de Ivone Gebara. Feminista militante, Gebara notabilizou-se por suas posições teóricas progressistas, especialmente a respeito do aborto e do corpo feminino. Sua obra tornou-se conhecida tanto nos meios católicos progressistas quanto entre os movimentos de luta pelos direitos das mulheres. Analisando a questão a partir da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), pergunta-se: por que, numa instituição majoritariamente feminina, nenhuma mulher assumiu sua presidência ao longo do século XX? Esse fato, revelador de uma Igreja refém de estruturas patriarcais e apegada a velhos hábitos machistas, evidencia os limites impostos às mulheres na Igreja Católica e sublinha a urgência de se manter viva essa discussão.

Para o historiador Ignacio Dueñas García Polavieja, em *El proceso evolutivo de la Teología de la Liberación en función del contexto geopolítico y epistémico*, a Teologia da Libertação, que se estende desde seu surgimento na América Latina, há cerca de 60 anos, até os dias atuais, tem evoluído conforme os avatares da política e dos marcos conceituais. Assim ocorreu desde os tempos heroicos, nos quais resistiu às ditaduras, arriscando a vida diante de terríveis perseguições. Posteriormente, diversificou seu conteúdo e apoiou os processos antineoliberais da primeira década do presente século. Já em nossos dias, e após ter sido reabilitada por Bergoglio, evoluiu para a atual reflexão teológica do pós-teísmo, no âmbito dos novos paradigmas epistêmicos.

No capítulo intitulado *L'engagement bénévoles des catholiques en France: la religion est-elle encore un moteur de l'engagement?*, Guénolé Labéy Guimard procura explicar as motivações dos voluntários católicos engajados em associações caritativas. Os voluntários podem ser classificados em três categorias, conforme sua prática religiosa e seu envolvimento político: os “crentes afiliados”, que se engajam por razões religiosas e possuem uma prática religiosa regular; os “cidadãos engajados”, que se dedicam por motivações políticas e apresentam uma prática religiosa irregular; e os “humanistas”, que não mantêm vínculo com partidos políticos nem com a religião, mas buscam atuar em nome da “pessoa humana”. Este capítulo responde diretamente à pergunta sobre os motores do engajamento católico contemporâneo, deslocando o foco das grandes instituições para as práticas cotidianas e a pluralidade de perfis motivacionais como reverberações possíveis do catolicismo social presentes na sociedade.

Na seção dedicada aos estudos do poder religioso e gênero, abrimos com o trabalho de Luiane Soares Motta, *Autoras quinhentistas: entre corpos aprisionados pelo casamento e mentes libertas pelo celibato*. Ao abordar o século XVI, na França, a autora constata que a prensa propagou a *querelle des femmes* e a *querelle des mariages*, temas sobre os quais corajosas escritoras do período ousaram se manifestar. Diante da misoginia e da misogamia, as autoras Hélisenne de Crenne, Olympe Liébaut, Madeleine des Roches e Catherine Fradonnet, publicaram seus textos, posicionando-se e propondo soluções para realizar seus desejos e ambições. Neste capítulo, a partir da análise de suas narrativas, a autora busca descrever a utilização do discurso sobre o amor e sobre o casamento para demonstrar a construção de suas estratégias na busca por uma maior liberdade para as mulheres, ainda que isso implicasse concessões e restrições sobre seus corpos.

Para Leonardo da Silva Martinelli em *Um rito disputado: o casamento homossexual e o cristianismo no Brasil*, o discurso cristão

compõe a base sobre a qual foi construída toda a estruturação social no Ocidente. Esse discurso moldou as instituições, a subjetividade e colonizou a mente das pessoas, que aprenderam, por meio dele, que as relações homoeróticas eram pecaminosas e anormais. Tal saber discriminatório foi difundido e contribuiu para a disseminação da aversão às pessoas homossexuais. Embora não haja um entendimento homogêneo entre os representantes da fé cristã e os fiéis, estes tendem a reproduzir o discurso dominante. Na década de 1970, porém, o cenário começou a mudar: a revista *Veja* veiculou notícias sobre igrejas cristãs no exterior que positivavam a homossexualidade e realizavam casamentos para essas pessoas. Isso ocorreu em uma época em que o Brasil vivia sob um governo autoritário que reprimia as dissidências sexuais e de gênero. O capítulo analisa, assim, a imbricação entre o cristianismo e as práticas homoeróticas a partir de uma análise histórica.

No estudo intitulado *História oral do trânsito religioso de homens gays cristãos em Salvador*, Alisson Cruz Soledade aborda as trajetórias religiosas de homens gays cristãos em Salvador. O escopo da investigação concentra-se no fenômeno do trânsito religioso e nos processos de subjetivação de sujeitos que migraram de denominações tradicionais, majoritariamente batistas e católicas, para a estruturação de espaços inclusivos. Para tanto, utilizou-se a metodologia da história oral de vida na realização de entrevistas com seis colaboradores, buscando compreender como a heteronormatividade delimitou suas trajetórias religiosas. A investigação demonstra que os discursos e práticas de interdição foram os catalisadores do trânsito religioso dos dissidentes sexuais. Verificou-se que as rupturas institucionais não significaram o abandono da espiritualidade, mas promoveram uma redefinição dos parâmetros de identificação da pertença religiosa. Tal movimento culminou na fundação da primeira comunidade cristã inclusiva de Salvador, constituindo uma posição de disputa pelos significados da pertença religiosa, na qual a orientação sexual é reivindicada como elemento legítimo da identidade cristã.

Em finalizando a seção, a partir do capítulo *Entrecruzamentos entre relações de gênero e fabricações de subjetividades: um estudo a partir do cemitério municipal de Indaial/SC*, Graciela Márcia Foch e Rogério Klaumann partem do pressuposto de que os aspectos assimétricos que caracterizam a sociedade 'dos vivos' também podem ser observados no interior da 'cidade dos mortos' e de que os itens dispostos junto aos jazigos e lápides podem exercer funções e sentidos muito além do que meramente informar sobre o nome/sobrenome, nascimento/falecimento e a filiação religiosa das pessoas sepultadas e de seus familiares. Esses lugares dos mortos versam também sobre a trajetória da vida privada e/ou pública, formando um conjunto de elementos que situam e comunicam acerca da identidade, da memória e da subjetividade dos indivíduos. Entre os anos de 2017 e 2022, foram realizados registros fotográficos junto ao Cemitério Municipal de Indaial/SC, cujos resultados das análises evidenciam esculturas, imagens, retratos, inscrições de frases e decorações que sugerem presenças e protagonismos dissemelhantes no que diz respeito às relações de gênero no que tange as trajetórias de vida.

Na seção dedicada aos estudos do poder religioso e religiosidades, abrimos com o trabalho de Luís Esteves, *Tradições folclóricas religiosas na Beira Alta Serrana*. O autor leva o leitor a se situar na Beira Alta de Portugal, retrato dos inícios do século XX, pela encosta da Serra de Montemuro, com apontamentos etnográficos emergentes nos hábitos e costumes das suas gentes, no seio de ritos e rituais presentes em dias santos e de festa. Destacam-se lendas e narrativas, cânticos e cortejos de oferendas, todos impregnados de sabedoria popular. As tradições folclóricas de matriz religiosa revelam um *modus faciendi* de cunho local pretensamente ajustado às emergentes exigências sociais e culturais. Neste périplo, o sentimento telúrico da ligação umbilical à mãe-terra, os limites na geografia humana, os problemas do espaço e da relação entre variáveis 'naturais' e 'sociais', depois os problemas do fechamento do campo analítico na antropologia e, por fim, a sociologia rural, marcada pela dicotomia entre o evolucionismo e o historicismo.

E, por fim, destacamos o último capítulo, intitulado *Da Freguesia ao Concelho, do Distrito à Região, do País ao Estrangeiro: a notícia das aparições de Fátima no ano de 1917*, de autoria de Marco Daniel Duarte. O desenvolvimento do Santuário de Fátima, na Região Centro de Portugal, pode avaliar-se por meio das escalas de crescimento que o tornam legível a partir dos conceitos de micro e macro-história. Passado mais de um século sobre seu acontecimento fundante, as chamadas “aparições de Fátima”, surpreende o crescimento globalizado que o fenómeno Fátima, em Portugal e no mundo, alcançou. Ainda mais surpreendente é constatar que, logo no ano inicial de 1917, sua notícia, tomada em sentido amplo, chegou, em diferentes suportes e contextos, a diversos lugares, numa escala gradativa que pode ser compreendida a partir da seguinte formulação: da freguesia ao concelho, do distrito à região, do país ao estrangeiro.

Em síntese, os estudos reunidos neste terceiro volume da Coleção *Religião e Poder* demonstram que o Catolicismo Social não pode ser reduzido a uma doutrina monolítica nem a um repertório fixo de práticas assistenciais. Ao contrário, suas expressões históricas e contemporâneas revelam um campo de forças marcado por tensões entre hierarquia e participação, ortodoxia e inovação, compromisso institucional e crítica profética. Os capítulos sobre Brasil, Equador, Espanha, França e Portugal mostram como esse catolicismo se reconfigurou diante de regimes autoritários, guerras, desenvolvimentismos e crises do capitalismo, ora servindo de legitimação, ora de resistência. As seções sobre poder religioso e gênero, por sua vez, desnaturalizam a suposta neutralidade das estruturas eclesiais, expondo mecanismos de dominação masculina, mas também estratégias de agência e dissidência, do celibato literário no século XVI às comunidades cristãs inclusivas em Salvador. Por fim, os estudos sobre religiosidades populares e o fenómeno de Fátima nos lembram que o catolicismo não se esgota nos debates intelectuais ou políticos, ele se enraíza em tradições, afetos, rituais e territorialidades que escapam a análises puramente institucionais. Ao cruzar escalas

do local ao transnacional e metodologias como prosopografia, história oral, análise de discurso e etnografia, a coletânea oferece um instrumental plural para futuras pesquisas sobre religião, poder e sociedade. Que as páginas aqui reunidas inspirem novos olhares sobre as permanências e metamorfoses do catolicismo e, em particular, do catolicismo social no mundo contemporâneo.

José Eduardo Franco
Rogério Klaumann

Seção



**EXPRESSÕES DO CATOLICISMO
SOCIAL NA AMÉRICA
LATINA, ESPANHA,
FRANÇA E PORTUGAL**

1

José Domingo Portero Lameiro
Universidad Isabel I, España

IGLESIA Y ESTADO EN LA ESPAÑA DEL GENERAL FRANCO

INTRODUCCIÓN

En cierto modo, la Guerra Civil española (1936-1939) fue la experiencia más traumática por la que tuvo que pasar la Iglesia católica en un país de la Europa occidental en la Edad Contemporánea. De hecho, tal y como subrayaba el reconocido hispanista Stanley G. Payne, «(...) la persecución de la religión y del clero en la zona republicana sólo fue igualada, o quizá sobrepasada, por la que ejercieron los comunistas durante la Revolución Rusa (...)» (Payne, 2005). Por el contrario, en la zona franquista, se protegió a la Iglesia católica. Por consiguiente, la victoria del bando de los nacionales supuso el triunfo del catolicismo en España.

EL NACIONAL CATOLICISMO: HERMANDADES OBRERAS DE ACCIÓN CATÓLICA *VERSUS* OPUS DEI

Tras el éxito de los franquistas en la contienda, se daba paso a una nueva etapa. En el Gobierno, como era de esperar, se reservaron los ministerios de Justicia y Educación para los más destacados civiles católicos y conservadores. De este modo, se garantizaba que las normas religiosas se introdujeran en el sistema legal y en el educativo. Además, para fomentar el catolicismo entre los trabajadores, se fundaron las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC) en 1946.

La relación entre la Iglesia y el Estado se caracterizó por una profunda alianza y colaboración, conocida (en tono burlón¹)

1

El término Nacional Catolicismo se empezó a utilizar a finales de la década de 1960.

como Nacional Catolicismo. La Iglesia apoyó el régimen del general Franco, quien a su vez proporcionó a la Iglesia un influyente papel en la sociedad española.

Las vocaciones religiosas se multiplicaron. «¿Asesinaron millares de sacerdotes? Más millares de seminaristas se aprestaron a cubrir sus filas. (...) La ferocidad de sus crímenes y persecuciones no les han servido de nada; a bandadas han vuelto, más numerosos, más animosos, desafiadores del peligro, enviando a sus mártires» (Aznar Embid, 1949).

El Concordato de 1953, suscrito entre España y la Santa Sede, consolidó la colaboración entre ambas. A grandes rasgos, el denominado Nacional Catolicismo ofrecía enormes privilegios a la Iglesia: le permitía establecer, jurídicamente, la obligación del cumplimiento de las normas católicas; le otorgaba el monopolio de la Educación; y le concedía el disfrute de ayudas económicas y exenciones fiscales.

Además, merece una especial mención el instituto secular Opus Dei², por la distintiva influencia católica que confirió en la sociedad e, incluso, en la política. Su misión era diseminar los valores espirituales de forma efectiva, a través de las profesiones clave³. En comparación con otras organizaciones religiosas coetáneas, al desarrollo de la labor del Opus se atribuía una imagen más moderna, pues contaba con el respaldo de muchos católicos adinerados y progresistas⁴. En 1952, la elitista organización inauguró la Universidad de Navarra, ubicada en Pamplona. Con el paso de los años, muchos de sus egresados conseguirían una gran proyección en la Economía e, incluso, en la Política.

2 La organización diocesana Opus Dei surgió a partir de un pequeño grupo católico fundado, previamente, por el sacerdote aragonés José María Escrivá de Balaguer en 1928. Posteriormente, en 1943, se reconoció como el primer instituto secular de la Iglesia.

3 Entre otras, la enseñanza universitaria, los negocios, las finanzas y la gestión. Áreas en las que numerosos miembros del Instituto habían hecho carrera.

4 Especialmente en Cataluña.

También, en la década de los cincuenta, crecerían de forma destacable las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC). Además, muchos de sus miembros declaraban, abiertamente, su interés en la Economía y en la Política.

EVOLUCIÓN DE LA ECONOMÍA

1. LA AUTARQUÍA

Tras la Guerra Civil (1936-1939) había que centrarse en la recuperación de España. El general Franco se manifestaba contrario a cualquier idea socialista, al asimilarlo con el mundo soviético y con el estilo de vida chino. A grandes rasgos, lo prioritario era proteger la propiedad privada y mantener bajos los impuestos. Este último aspecto dejaba las arcas del Estado con muy pocos fondos para alcanzar para alcanzar las metas. Es decir, limitaba las posibilidades de inversión que, posteriormente, podrían redundar en un anhelado crecimiento económico.

En el contexto internacional, la autarquía era el sistema imperante en las principales dictaduras de Europa: la Unión Soviética, Alemania e Italia. En resumen, la referida política se basaba en la autosuficiencia y el nacionalismo económico. Probablemente, por inercia, se pensaba que, también, sería la mejor opción para España.

Sin embargo, es preciso reconocer que España no tenía el mismo potencial económico que la Unión Soviética o Alemania, ambos países con superiores recursos. Además, de todos es sabido que, para alcanzar el desarrollo económico, es imprescindible la inversión en capital y en nuevas tecnologías. Desafortunadamente, se trata de factores muy escasos en la España de aquel momento.

Por consiguiente, existía una enorme dependencia del exterior. Por su parte, el volumen exportador previo a la Guerra Civil no se recuperó hasta el año 1950. De hecho, desgraciadamente, la raquítica partida de exportaciones casi nunca lograba compensar el acusado déficit de la balanza comercial. Excepcionalmente, el balance del comercio exterior de España, entre los años 1930 y 1950, llegó a alcanzar algunos ligeros superávits en 1942, 1944 y 1945, siguiendo los datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística (Viñas, 1979).

2. EL ESTANCAMIENTO

El Concordato firmado con El Vaticano en agosto de 1953 establecía el máximo reconocimiento posible de la Iglesia católica en España⁵. Además, entró el referido acuerdo supuso un paso importante en el reconocimiento internacional del sistema español⁶. En el mismo sentido, en septiembre del mismo año, España y Estados Unidos suscribían el Pacto de Madrid. Dicho compromiso preveía la defensa mutua y la ayuda militar estadounidense a España, la construcción y utilización (por un período de diez años) de tres bases aéreas y una naval, en territorio español. A cambio, España recibiría inversión extranjera directa y la posibilidad de adquirir materias primas y excedentes alimenticios a precios reducidos. Al fin y al cabo, el drama del racionamiento afectaba a la mayoría de los países europeos en la década de los cuarenta. El crecimiento sostenido no comenzaría hasta 1948, al igual que en el resto del continente.

5 Y permanecería vigente hasta la promulgación de la Constitución española de 1978 que separaría la Iglesia del Estado.

6 Más allá de la mejoría en las relaciones con el Vaticano y con Estados Unidos, en los años cincuenta, España entró a formar parte de la Organización Mundial de la Salud en 1951, en la UNESCO en 1952 y en la Organización Internacional del Trabajo en 1953. Dos años después, en 1955, España ingresó en las Naciones Unidas e, incluso, las distantes relaciones con la Unión Soviética prosperaron. De hecho, en 1956, se logró repatriar a unos 4000 españoles (principalmente, niños evacuados durante la Guerra Civil). Si bien es cierto, la visita oficial del presidente estadounidense Eisenhower, en 1959, supuso el definitivo reconocimiento internacional de España.

En cuanto a la recuperación de los niveles de renta per cápita previos a la Guerra Civil, siguiendo el estudio de Morawetz, hubo que esperar hasta 1950. Además, por culpa de la acusada inflación, los salarios no crecían al mismo ritmo que los precios, cuestión que se paliaba con el pluriempleo y el mercado negro (Morawetz, 1977).

Mientras que en la década de los cuarenta las inversiones del Instituto Nacional de Industria (INI) se habían centrado, principalmente, en la energía hidroeléctrica, en los años cincuenta prestó una mayor atención al sector siderúrgico y automotriz, a través de nuevas empresas como ENSIDESA en Asturias y SEAT en Barcelona.

Es muy destacable que el PIB real creciera en un 7,9% entre 1951 y 1958 (uno de los más altos del mundo). Sin embargo, se trataba de un desarrollo desigual, con regiones atrasadas (Harrison, 1978).

El deprimente racionamiento de productos de primera necesidad acabaría a principios de 1952, momento en que empezaría a impulsarse el turismo. A continuación, en febrero de 1957, Franco decide llevar a cabo una profunda renovación gubernamental. Las tres figuras clave para los asuntos económicos y la administración del Estado serían Laureano López Rodó, Alberto Ullastres y Mariano Navarro Rubio. Se apreciaba cierta particularidad en los recientes nombramientos: los dos primeros eran miembros del Opus Dei y, el último, de las Hermandades Obreras de Acción Católica (HOAC).

El nuevo Gobierno de 1957 pronto tuvo que enfrentarse con una crisis económica. Las causas podían encontrarse, entre otras, en la política autárquica, el rígido control y la relativa exclusión del capital extranjero. Es preciso reconocer que se había conseguido aumentar, ligeramente, la producción industrial. Sin embargo, desafortunadamente, la inflación no dejaba de subir y la balanza de pagos mostraba un déficit demoledor.

3. EL DESARROLLISMO

La cooperación económica internacional era la principal tendencia en Europa occidental. De hecho, la Comunidad Económica Europea se formó en 1958. La mayoría de los políticos españoles eran conscientes de las ventajas de la integración económica europea. A mayor abundamiento, el desarrollo del Mercado Común convenció a los máximos dirigentes económicos españoles.

Previamente, se alentaron los contactos con las organizaciones económicas internacionales (Organización Europea de Cooperación Económica [OECE], Fondo Monetario Internacional [FMI] y el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo [BIRD] o Banco Mundial [BM]). Aspecto que serviría, no sólo para intentar contar con aliados exteriores y asesores para poner en práctica las medidas estabilizadoras, sino –también– para conseguir suavizar el aislamiento de España ante los organismos internacionales.

En efecto, la progresiva incorporación a varias de las referidas instituciones internacionales, así como las ayudas técnicas y financieras de las mismas, posibilitaron los cambios proyectados⁷. De hecho, se había trabajado de forma conjunta con el FMI y la OECE, consiguiendo lo que era imprescindible para su viabilidad: la concesión de créditos. A mayor concreción, siguiendo el estudio de los profesores Abdón Mateos y Álvaro Soto, se contaba con 546 millones de dólares, de los que casi la mitad procedían de Estados Unidos (Mateos y Soto, 2005).

7 En contrapartida, se procedió a una liberación parcial del comercio, adquiriendo España el compromiso al incorporarse a la OECE de liberar el 50% de su comercio de importación, porcentaje que se incrementaría hasta el 61% en 1960. Además, las inversiones extranjeras se liberalizaron, aceptándose hasta un 50% de capital extranjero en empresas españolas. Incluso, excepcionalmente, se aceptarían mayores porcentajes de participación, si bien es cierto, con la autorización previa del Consejo de Ministros. También, se fijó una nueva paridad de la peseta, concretamente, el dólar equivaldría a 60 pesetas, reconociendo el tipo de cambio del mercado libre. Al mismo tiempo se vinculaba la divisa española al sistema diseñado en Bretton Woods. Indudablemente, todas estas medidas facilitaron la apertura de la economía española al extranjero, máxime porque la señalada paridad concedía una ventaja inicial a los países exportadores.

Consecuentemente, se diseñaría e implementaría el denominado Plan de Estabilización⁸ de 1959, que suponía un programa de liberalización económica⁹. En definitiva, se apostó por el cambio, lo cual suponía, en palabras del reconocido economista Enrique Fuentes Quintana, perder el miedo al mercado (Fuentes Quintana, 1988). Y, aunque –inicialmente- Franco desconfiara de la escuela de pensamiento económico liberal, admitió una transformación del sistema para lograr mayores niveles de producción y de bienestar social (Suárez Fernández, 1984).

Siguiendo el estudio de Stanley G. Payne, la inversión extranjera directa pasó de 12 millones de dólares (bajo las viejas restricciones del año 1958) a 82,6 millones de dólares en 1960. Además, durante esos dos años, se duplicó el volumen de turistas que visitaban España y de ahí en adelante seguiría creciendo (Payne, 2005).

Son muchos los indicadores económicos que mejoraron ostensiblemente, entre otros, la Renta Nacional, el Producto Interior Bruto y la renta per cápita.

La modernización del sector agrario se llevó a cabo con una extraordinaria rapidez. De hecho, el cambio producido en España en apenas una década (1961-1970), equivale en términos relativos al que en conjunto experimentó el país en los sesenta años anteriores (Mateos y Soto, 2005).

La industria española era, hasta 1959, dependiente del exterior, tanto en inversiones (a excepción del textil) como en suministro de materias primas, equipos y tecnología. Sin embargo, a partir del Plan de Estabilización de 1959, aunque dicha dependencia no desapareciera totalmente, deja de jugar un papel protagonista. El impacto de las transformaciones introducidas fue una apabullante tasa de crecimiento

8 Decreto de Nueva Ordenación Económica del 21 de julio de 1959.

9 Sus objetivos eran el ahorro, la deflación y, sobre todo, la liberalización, que abriría la economía a los mercados internacionales.

del sector durante todo el período 1960-1974, superior a la de los demás sectores de la economía, convirtiendo a la industria en el motor del desarrollo económico.

El sector servicios también creció considerablemente. Y, en este ámbito, merece una especial mención el turismo, cuya tendencia describió un auge espectacular. En 1960 se superaron los 6 millones de turistas y en 1975 la cifra sobrepasaba los 30 millones. En consecuencia, los ingresos por divisas se dispararon, lo que impulsó un incremento de la industria hotelera y de las actividades relacionadas con el ocio, así como de la construcción.

Durante la década de los años sesenta, la economía española disfrutó de la mayor prosperidad de toda su historia, con una tasa de crecimiento solo superada por la de Japón (Payne, 2005). Y el éxito que supuso este giro de la política, propició que los ministros de Economía (pertenecientes al Opus Dei y a las Hermandades Obreras de Acción Católica) fueran calificados con el sobrenombre de tecnócratas.

La referida apertura trajo consigo una sustancial mejora del nivel de vida y una liberalización social, cultural y religiosa. Esa imparable modernización provocó cambios en la tradicional sociedad católica y rural española de tiempos pretéritos. En definitiva, marcó el camino hacia una sociedad diferente, más libre y en sintonía con la Europa socialdemócrata de la época.

A pesar de las significativas reformas del sistema educativo y la sanidad pública, no se construyó el Estado de bienestar¹⁰, propiamente dicho, pero se estableció un Estado de Asistencia Social, que garantizaba prestaciones públicas desconocidas hasta la fecha (Mateos y Soto, 2005).

10

Para alcanzar un Estado de bienestar, propiamente dicho, hubo que esperar hasta octubre de 1977, con los Pactos de la Moncloa.

En efecto, era un modelo de bienestar social innovador, pues el sistema se fundamentaba en la creación de los denominados Fondos Nacionales para la Aplicación Social del Impuesto y del Ahorro. Además, preveía la puesta en marcha, por primera vez en España, de un plan de Seguridad Social¹¹ que comprenderá, aparte de las prestaciones básicas, otras complementarias, como la Asistencia Social y los Servicios Sociales (Cerdeira Gutiérrez, 1987). Es decir, dentro del modelo de la Seguridad Social, aparecen dos sistemas de prestaciones diferenciados: la Asistencia Social y los Servicios Sociales.

En la estructuración de los recursos e instituciones sociales del Estado, el bloque de financiación de más peso procedía del Fondo Nacional de Asistencia Social (FONAS). En cierto modo, se trataba de un sistema de políticas sociales dirigidas a aquellas personas que, en circunstancias de necesidad, quedaban excluidas del respaldo de la Seguridad Social. También, son reseñables, entre otros servicios de asistencia especializados: el Patronato de Protección a la Mujer, el Patronato de Protección de Menores y el Patronato Nacional de San Pablo. En el mismo sentido, el Servicio Escolar de Alimentación y el Seguro Escolar. Sin olvidar, las grandes organizaciones de titularidad privada que cuentan con la tutela del Estado: la Cruz Roja, la Organización Nacional de Ciegos y la Asociación Nacional de Inválidos Civiles.

La actualización de la Iglesia, provocada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) perseguía una apertura al diálogo con el mundo moderno e, inevitablemente, generó tensiones en España. En resumen, marcó un punto de inflexión en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, pues su énfasis en la libertad religiosa, rivalizaba

11 Cuyos soportes legales son: la Ley 193/1963, de 28 de diciembre, de Bases de la Seguridad Social; la Ley de Bases de la Seguridad Social, de 21 de abril de 1966; la Ley de Financiación y Perfeccionamiento de la Seguridad Social, de 21 de junio de 1972 y, finalmente, el Texto refundido de la Ley General de la Seguridad Social, de 3 de mayo de 1974.

con la confesionalidad del Estado español. De hecho, fruto del referido Concilio, la Iglesia española comenzó a distanciarse del Estado¹². En cualquier caso, se produjo un mayor acercamiento con la sociedad en general, buscando una Iglesia más comprometida con los derechos humanos y los avances sociales.

El ocaso de la prosperidad económica aparecería con la crisis energética de 1973, de alcance mundial. Los precios de los productos alimenticios se elevaron, lo mismo ocurrió con las materias primas industriales. La fuerte dependencia exterior de la economía española provocaría una alta vulnerabilidad, que no se afrontó de forma decidida hasta octubre de 1977, con la firma de los Acuerdos de la Moncloa.

LA TRANSFORMACIÓN SOCIAL

A grandes rasgos, desde la década de 1950, los cambios demográficos reflejan una población que abandona aceleradamente el campo para trasladarse a las ciudades. Circunstancia que favoreció la intensificación del fenómeno urbanizador. España pasó, en un período de tiempo relativamente reducido, de ser un país eminentemente rural a otro urbano. Al mismo tiempo, transformó una economía de base agrícola a otra industrial y de servicios. Este proceso, que ya se había observado en los países desarrollados a lo largo de más de medio siglo, presenta, en el caso español, una destacable

12

En cierto modo, el impacto en la relación Iglesia-Estado supuso un desafío al Franquismo, dando paso a una revisión de la tradicional alianza. En este sentido, el cardenal Vicente Enrique Tarancón lideró el proceso, pretendiendo un giro hacia una postura más conciliadora. Posteriormente, se llevarían a cabo nuevos acuerdos. De hecho, la adaptación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado culminaría con la firma de los compromisos de 1979, que reemplazarían al Concordato de 1953.

peculiaridad: la enorme rapidez en que dicha evolución se lleva a cabo (apenas entre 1960 y 1973)¹³.

Las referidas transformaciones económicas propiciaron un cambio en la estructura de clases sociales. Si bien es cierto que el conjunto de propietarios se mantuvo con escasa evolución, el de los asalariados se incrementó sustancialmente, dando paso a la formación de una nueva clase media. De todos modos, a pesar de los avances en educación y sanidad, las diferencias sociales permanecían vigentes y originaban desigualdad en las oportunidades y una escasa movilidad social.

De todos modos, en general, el nivel de vida de los españoles mejoró ostensiblemente. Prueba de ello son, entre otros, el acceso a los electrodomésticos, la democratización del automóvil y la adquisición del piso a plazos. Sin embargo, preocupaba la desigualdad de la renta.

Como es sabido, entre 1940 y 1970, la población aumentó por encima del 30%. La causa principal de este crecimiento es el descenso ininterrumpido de la tasa de mortalidad. A su vez, se produjo un aumento de la esperanza de vida. Y, para que estas circunstancias fueran posibles, es preciso tener en cuenta las mejoras en la alimentación, en la higiene y en la medicina.

Desde 1961 la emigración continental (hacia Europa) superó, por primera vez, a la transoceánica (hacia América). Los destinos principales son Alemania, Francia y Suiza. El motivo es la intensa demanda de mano de obra de los países avanzados europeos¹⁴.

13 De acuerdo con la denominada Teoría de las cinco etapas de Rostow, es subrayable que al analizar la transformación económica de España, se desprende que las distintas fases (Sociedad tradicional, Precondiciones para el despegue, Despegue, Camino a la madurez y Alto consumo masivo) se cubren con una gran rapidez, principalmente, entre 1960 y 1973.

14 La situación descrita se vería paralizada con la crisis del petróleo de 1973 que, a su vez, ocasionaría el retorno de esos trabajadores desempleados, fruto de la recesión.

Junto a la emigración exterior, se produjo un intenso desplazamiento de la población dentro de España, dando como resultado una parte del territorio que tiende a la congestión poblacional y otra a la desertización. Es decir, unas regiones que atraen población y otras que la repelen. A mayor concreción, siguiendo el estudio del sociólogo Amando de Miguel, en la década de 1960 y 1970, las áreas de inmigración interior están formadas por los tres grandes centros de desarrollo histórico (Madrid, Barcelona y País Vasco), las provincias insulares, la franja costera levantina y la unión de esa franja con el País Vasco a través de Zaragoza y Navarra. El resto del país, el interior y las zonas costeras más alejadas de la frontera francesa, se convirtieron en zonas de emigración (De Miguel, 1977).

Indudablemente, como consecuencia de dichos movimientos se intensifica el proceso urbanizador. Y, aunque en 1950, el nivel de urbanización de las áreas metropolitanas en España era, ligeramente, inferior al de Francia, apenas una década después (concretamente, en 1962) el nivel español ya superaba al francés. También, en la década de 1970, las cifras de urbanización alcanzadas en España superaron, ampliamente, a las de Francia.

Desde la década de 1960 es destacable la tendencia hacia una terciarización de la actividad económica y, al mismo tiempo, la gran proporción de los asalariados en la estructura productiva. En 1975 el bloque de clases propietarias representaba el 31,3% de la población. En este caso, el conjunto mayoritario estaba representado por los pequeños y medianos empresarios (de los cuales una parte considerable no tenía a su cargo ningún asalariado). A su vez, el bloque de clases asalariadas representaba el 67,6% de la población.

Al fin y al cabo, los anteriores cambios, siguiendo al profesor José Félix Tezanos Tortajada, caracterizan la estructura de clases de las sociedades industriales modernas que, a su vez, se concretan en un proceso de desruralización de la población activa muy intenso, con una sustancial disminución de la proporción de obreros agrícolas

y un progresivo envejecimiento de la población que vive en el medio rural (Tezanos Tortajada, 1975).

En efecto, en aquella época, un factor que impulsaba el éxodo rural era el deseo de los padres de que sus hijos mejorasen y, afortunadamente y, con los cambios introducidos, dicho anhelo se solía materializar.

Ya en 1965 se había creado la Fundación FOESSA para el análisis de la situación social¹⁵. Desgraciadamente, al final de la década los sesenta la situación de la educación en España no era muy destacable. De hecho, el Informe FOESSA (1975), así como los estudios realizados por el sociólogo Amando De Miguel, pusieron de manifiesto que la sociedad española estaba marcada por una fuerte desigualdad de oportunidades. En el citado informe, se afirmaba que los hijos nacidos en los estratos dirigentes tienen unas 5 veces más probabilidades de formar parte de esos mismos estratos en el futuro, que los hijos de estratos medios, y unas 24 veces más que los hijos que provienen de los estratos populares. Es decir, que la mayor movilidad ascendente se encontraba en los estratos altos y, en ellos, la propiedad seguía siendo un factor determinante (De Miguel, 1977).

En todo caso, en las sociedades avanzadas, las correcciones de las desigualdades económicas deben recaer en las políticas públicas. Al fin y al cabo, se trata de herramientas para suavizar las desigualdades existentes. Al respecto, dichas políticas fueron, a todas luces, insuficientes. No obstante, es preciso reconocer que, en relación con las desigualdades sociales, se alcanzaron ciertos hitos que mejoraron la situación de los más desfavorecidos. En este sentido, cabe recordar la puesta en marcha del Seguro Obligatorio de Enfermedad, en 1944, que cubría únicamente al 25% de la población,

15

La Fundación FOESSA (Fomento de Estudios Sociales y Sociología Aplicada) se creó en 1965 para realizar estudios sobre la situación social en España. Por su parte, los informes FOESSA abordan la situación social de España en diferentes etapas, a través del análisis de diversas áreas, entre otras, el empleo, la vivienda, la participación social, los niveles de educación y de ingresos.

incrementándose hasta el 45% en 1963. Posteriormente, en 1967, se promulgó la Ley de Bases de la Seguridad Social, que afortunadamente, permitió ampliar la cobertura sanitaria entre la población¹⁶.

LOS GOBIERNOS DE CARRERO BLANCO (1969-1973)

El rasgo distintivo de este período es el declive físico del general Franco, el creciente distanciamiento de la Iglesia y la aparición, a nivel mundial, de una intensa crisis económica¹⁷.

El período comienza con el paulatino alejamiento de Franco de las decisiones políticas, debido a la fragilidad de su estado de salud. Al mismo tiempo, destaca el progresivo protagonismo de Carrero Blanco, inicialmente, como vicepresidente del Gobierno y, posteriormente, como presidente del Gobierno, a partir de junio de 1973.

Se procedió al replanteamiento de las relaciones Iglesia-Estado, aunque con nulos resultados. En efecto, la actualización que venía observándose en la Iglesia, a raíz del Concilio Vaticano II (1962-1965), pretendía una apertura al diálogo con el mundo moderno y supuso una provocación al Estado español y el consecuente distanciamiento con el mismo. La aparición de numerosos sacerdotes comprometidos con su ministerio, en contacto con las capas más desfavorecidas de la población, provocó disturbios. De hecho, en algunos barrios obreros, las parroquias se abrían a reuniones clandestinas y los propios sacerdotes eran, al mismo tiempo, militantes activos de las organizaciones

16 Aunque, ciertamente, hubo que esperar a los años ochenta, para que el sistema sanitario español se universalizara.

17 Poco después, se iniciará una ola democratizadora, tras el triunfo en Portugal de la denominada Revolución de los claveles, el 25 de abril de 1974.

sindicales y políticas ilegales (principalmente, comunistas e independentistas). A causa de esta creciente actitud de protesta del clero, en agosto de 1968, se inauguró en Zamora una cárcel específica para clérigos. A lo largo de siete años, alrededor de un centenar de presbíteros (en su mayoría, guipuzcoanos y vizcaínos) llegaría a conocer la privación de libertad. Resulta llamativo que, en la España de los últimos años del Franquismo, hubo más curas presos, que el sumatorio de todas las cárceles de Europa, incluidas las de los países comunistas (Mateos y Soto, 2005). Sin embargo, desde el prisma Gobierno aparecía una creciente incompreensión ante el distanciamiento de la Iglesia.

También, en el mismo período, se intentó reforzar la vinculación de España con la Comunidad Económica Europea (CEE), cuestión que se materializó a través del Acuerdo Preferencial España-CEE, firmado el 29 de junio de 1970, con un sentido aperturista¹⁸.

El capítulo se cierra con el asesinato de Carrero Blanco, el fatídico 20 de diciembre de 1973. La dramática situación, según el profesor Javier Tusell, hacía desaparecer un obstáculo grave para que la democracia española pudiera convertirse en una futura realidad (Tusell, 1993).

REFERENCIAS

AZNAR EMBID, S. **La revolución y las vocaciones eclesiásticas**. Instituto de Estudios Políticos, 1949.

CERDEIRA GUTIÉRREZ, I. Los Servicios Sociales. Del Franquismo a la Constitución. **Revista Cuadernos de Trabajo Social**, 1987, p. 135-158.

FUENTES QUINTANA, E. Tres decenios de la economía española en perspectiva. En J. L. García Delgado (dir.) **España, Economía**. Espasa Calpe, 1988, p. 1-75.

18

Se pretendía una supresión progresiva de los obstáculos en los intercambios entre España y la Comunidad Económica Europea.

HARRISON, J. **An economic history of modern Spain.** Manchester University Press, 1978

MATEOS, A.; SOTO, A. **El Franquismo. Tercera parte. 1959-1975, Desarrollo, tecnocracia y protesta social.** Arlanza Ediciones, 2005.

DE MIGUEL, A. **Recursos humanos, clases y regiones en España.** Edicusa, 1977.

MORAWETZ, D. **Twenty-five years of economic development, 1950-1975.** Johns Hopkins University Press, 1977.

PAYNE, S. G. **El Franquismo. Segunda parte. 1950-1959, Apertura Exterior y Planes de Estabilización.** Arlanza Ediciones, 2005.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. **Francisco Franco y su tiempo.** Fundación Nacional Francisco Franco, 1984.

TEZANOS TORTAJADA, J. F. Estructura de clases en la España actual. **Cuadernos para el Diálogo**, 1975.

TUSELL, J. **Carrero:** La eminencia gris del régimen de Franco. Temas de Hoy, 1993.

VIÑAS, A. **Política comercial exterior de España (1931-1975).** Banco Exterior de España, 1979.

2

Rogério Klaumann

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

CATÓLICOS NO CAMPO INTELECTUAL BRASILEIRO:

**AFINIDADES ELETIVAS E PERSPECTIVAS
PARA O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO
E A JUSTIÇA SOCIAL EM ALCEU AMOROSO LIMA,
DOM HÉLDER CÂMARA E ÁLVARO VIEIRA PINTO¹**

1

O presente trabalho foi desenvolvido com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasil, por meio do processo nº 302952/2021-7 e processo nº 304529/2024-9. Uma versão deste texto, traçando um breve paralelo com a América Latina e algumas outras variações analíticas, foi publicada na *Revista Estudos Ibero-Americanos*, onde se encontra disponível para consulta <https://revistaseletronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/view/47567>

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-737-8.2

INTRODUÇÃO

Este estudo dá continuidade à investigação iniciada no capítulo de livro intitulado *Católicos no campo intelectual brasileiro: afinidades eletivas e perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social em Paulo Freire, Frei Carlos Josaphat e Alberto Guerreiro Ramos* (Klaumann, 2025). Publicado em 2025, o referido capítulo integrou o volume II da obra *Quando a religião se engaja com a sociedade - Cristianismo social e suas afinidades eletivas - Ensaios sobre poder religioso, política e cultura no Brasil e em Portugal* (Franco; Klaumann, 2025). O objetivo central, no presente trabalho, é realizar a análise prosopográfica dos outros três intelectuais inicialmente sugeridos naquele capítulo: Alceu Amoroso Lima, Dom Hélder Câmara e Álvaro Vieira Pinto. Tal análise visa ampliar a reflexão sobre a presença de católicos no campo intelectual brasileiro e sobre o papel desempenhado por eles na construção de perspectivas voltadas ao desenvolvimento econômico e a justiça social no Brasil, destacando suas contribuições teóricas e práticas em um cenário marcado por profundas transformações após a Segunda Guerra Mundial. A abordagem prosopográfica, proposta desde o início (Klaumann, 2025) e mantida nesse estudo, busca elucidar não apenas as singularidades biográficas dos indivíduos em questão, mas também as suas redes de influência (Stone, 2011; Charle, 2006) e as suas afinidades eletivas (Weber, 2002). Por meio dessa metodologia, pretende-se compreender, portanto, de que maneira esses intelectuais católicos articularam suas trajetórias pessoais, suas redes de relações e suas concepções de mundo em um contexto histórico permeado por tensões globais e locais. Ao fazê-lo, buscaram contribuir não apenas para o debate intelectual, mas também para a formação de um pensamento ético e socialmente engajado, além de propor mudanças estruturais que visavam à transformação do país.

Como havia afirmado no estudo de 2025, Paulo Freire, Alceu Amoroso Lima, Frei Carlos Josaphat, Alberto Guerreiro Ramos, Dom Hélder Câmara e Álvaro Vieira Pinto foram figuras centrais nos espaços intelectuais e políticos do Brasil durante a segunda metade do século XX, desempenhando um papel crucial na formação do pensamento social e político do país. Esses intelectuais, que ajudaram a moldar o catolicismo social brasileiro, não apenas alcançaram uma visibilidade significativa no contexto histórico da Guerra Fria, como também se tornaram referências de um movimento católico militante que, ao longo de suas trajetórias, influenciou e permeou os diversos campos de poder.

A produção intelectual desses pensadores, por meio de um considerável número de obras publicadas, circulou amplamente no país e no mundo entre intelectuais, políticos e estudantes, consolidando-se como um ponto de inflexão no debate sobre desenvolvimento econômico, cooperação entre as nações, educação libertadora, capitalismo de bem-estar social, democracia cristã, direitos humanos, humanismo integral e justiça social. Essas obras e suas ações políticas não se limitaram a uma expressão individual de si, mas se tornaram um veículo de um pensamento coletivo e de uma agenda social que justificava ações a partir de uma vertente desenvolvimentista influenciada pela tradição católica francesa, especialmente a partir das ideias de pensadores como Jacques Maritain, Emmanuel Mounier e Joseph Lebreton. Esse movimento intelectual, que se articulava também com alguns dos pressupostos da doutrina social católica e do marxismo revisionista, procurava não apenas questionar as estruturas sociais e políticas dominantes, mas propor alternativas que buscavam a construção de uma sociedade mais justa socialmente e solidária economicamente, em sintonia com a ética cristã renovada do pós-guerra e as exigências de uma economia voltada para o bem-estar social.

REDES, TRAJETÓRIAS, CONEXÕES E IDEIAS: UM ESTUDO PROSOPOGRÁFICO DE INTELLECTUAIS CATÓLICOS NO CONTEXTO DA GUERRA FRIA

A influência de Tristão de Athayde, pseudônimo de Alceu Amoroso Lima (1893-1983), sobre Paulo Freire, como já indicado no estudo anterior (Klaumann, 2025), emerge também em uma trajetória notável que marca a militância intelectual católica no Brasil, destacando suas relações de vinculação e convergência com diferentes correntes de pensamento. Amoroso Lima inicialmente identificado com o ceticismo e influenciado pelo cientificismo predominante de sua época entreguerras, engajou-se em debates públicos, frequentemente publicados em colunas de jornais, nos quais questionavam e desafiavam as certezas do seu momento histórico. Contudo, ao longo do seu percurso intelectual, ele passou por uma profunda transformação, sendo convertido ao catolicismo sob a influência de Jackson Figueiredo, com quem posteriormente trabalhou. no Centro Dom Vidal e na revista “A Ordem”. Esse processo de conversão de Amoroso Lima, como aponta seu próprio testemunho, reflete uma mudança de postura intelectual e existencial, movida por uma busca de significado e compromisso com as questões sociais e espirituais. Nas palavras de Alceu, Jacques Maritain foi, mais tarde, seu mestre, orientando de longe a sua conversão.

Inicialmente, defendeu um catolicismo tradicional e uma ação católica que visavam restaurar e manter a ordem social pelo viés nacional-ufanista, publicando artigos favoráveis ao movimento integralista. Com o tempo e o desenrolar dos acontecimentos, a partir da década de 1930, Amoroso Lima voltou-se para o catolicismo social, tornando-se um dos principais tradutores e divulgadores das obras de Jacques Maritain no Brasil pela editora “Agir”, fundada por

ele em 1944. Durante essa fase, Amoroso Lima exerceu diversas atividades acadêmicas e intelectuais, destacando-se como reitor da Universidade do Distrito Federal (atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro) em 1938, catedrático de Literatura Brasileira na Pontifícia Universidade Católica e na Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil (atual UFRJ), além de conferencista na Universidade de Sorbonne.

Seu papel como intelectual católico engajado e fortemente enraizado no campo intelectual brasileiro na condição de membro da Academia Brasileira de Letras eleito em 1935 se consolidou especialmente na década de 1960, quando, com grande relevância, se tornou uma voz ativa contra a ditadura militar brasileira instaurada em 1964. Alinhando-se ao arcebispo Dom Hélder Câmara, com quem manteve uma amizade estreita, Amoroso Lima se opôs ao golpe militar e à repressão, defendendo, como sempre, a justiça social e a liberdade democrática. Críticos literários e intelectuais registram sua “presença” como um defensor incansável da dignidade humana e da justiça social, o que torna sua trajetória uma das mais relevantes do cenário político e literário brasileiro. Segundo Guilherme Arduini, “na contramão do que era praxe naquele momento, Amoroso Lima aceitaria a validade de certos conceitos do marxismo, sem que isso representasse uma aceitação do materialismo dialético nem alguma forma de apoio à alternativa política proposta pelo comunismo” (Arduini, 2010, p. 05). E cita a fala de Amoroso Lima sobre a mais-valia,

Essa tese, a meu ver, é a mais forte e a mais fundamentada de todo o socialismo. Há nela muito de verdade, e a correção de um regime econômico que permite uma usurpação parcial do lucro por uma, apenas, das partes em jogo, impõe-se. Daí a necessidade real de uma reforma social que atenda a uma distribuição mais justa dos valores e impeça, quanto possível, as usurpações indébitas (*apud* Amoroso Lima, 1936).

Esta aceitação parcial da tese marxista, denota o seu novo olhar acerca das injustiças sociais e os meios que deveriam ser seguidos

a fim de que as mudanças fossem realizadas sob as normas e a instituição eclesiástica, na medida que “as idéias de justiça e de verdade, por serem conceitos de natureza transcendental, remetem a uma realidade superior, que deveria guiar a conduta dos agentes políticos” (Arduini, 2010, p. 04). E é também, nesse sentido, que Amoroso Lima irá, posteriormente, se mostrar favorável à Teologia da Libertação.

Aproveito a oportunidade para dizer que considero a chamada Teologia da Libertação, de que Frei Leonardo Boff é o mais ilustre representante no Brasil de hoje, que ela representa para mim a verdadeira e mais positiva concepção do papel capital que a Igreja de hoje, fiel às suas tradições mais primitivas da era patrística, pode e deve representar neste momento crucial, em que se chocam as concepções mais puramente antagônicas do futuro da humanidade, entre o crepúsculo da burguesia e a aurora do proletariado, entre a crise do capitalismo e a crise do socialismo, em tão grande parte herdeiro dos próprios males do capitalismo (Lima, 1984, p. 347).

A aceitação parcial da tese marxista, reflete o seu novo entendimento acerca das injustiças sociais e das vias para sua superação, mediadas pela instituição eclesiástica. O que se observa em seu pensamento é uma reinterpretação das categorias marxistas, alinhada com os princípios da doutrina cristã, particularmente a ênfase na justiça e na verdade como conceitos transcendentais. Como bem destaca Arduini (2010), para Amoroso Lima “as ideias de justiça e de verdade, por serem conceitos de natureza transcendental, remetem a uma realidade superior, que deveria guiar a conduta dos agentes políticos” (Arduini, 2010, p. 04), ou seja, a mudança social não deveria ocorrer à margem das normas e estruturas da Igreja, mas, sim, por meio de uma transformação ética e moral que fosse compatível com os valores cristãos fundamentais. A justiça social, assim, ganha uma conotação que transcende a simples distribuição equitativa de recursos, envolvendo, antes, uma dimensão espiritual e religiosa que molda as ações políticas de acordo com o ideal cristão. Nesse sentido, a postura de Amoroso Lima torna-se significativa, pois, ao manifestar,

posteriormente, sua adesão à Teologia da Libertação, ele volta a endossar uma leitura da Igreja que a posiciona como um agente ativo nas questões sociais, sem perder de vista seus fundamentos teológicos. Diz Amoro Lima,

Aproveito a oportunidade para dizer que considero a chamada Teologia da Libertação, de que Frei Leonardo Boff é o mais ilustre representante no Brasil de hoje, que ela representa para mim a verdadeira e mais positiva concepção do papel capital que a Igreja de hoje, fiel às suas tradições mais primitivas da era patrística, pode e deve representar neste momento crucial, em que se chocam as concepções mais puramente antagônicas do futuro da humanidade, entre o crepúsculo da burguesia e a aurora do proletariado, entre a crise do capitalismo e a crise do socialismo, em tão grande parte herdeiro dos próprios males do capitalismo (Lima, 1984, p. 347).

Amoroso Lima ao se apropriar dos conceitos marxistas de luta de classes e transformação radical das estruturas sociais, não ignorava, porém, a necessidade de uma transformação espiritual e ética da sociedade. Nesse sentido, ele buscava uma articulação entre a justiça social e a missão evangelizadora da Igreja, que não se limitasse à espiritualidade, mas se estendesse ao compromisso com a emancipação humana no plano material e social. Amoroso Lima reconhecia o momento crucial em que a Igreja se encontrava em tempos de Guerra Fria, entre os interesses monopolistas das classes burguesas e o fortalecimento sindical e de pressão do proletariado, e enfatizava a necessidade de uma ação pastoral que se situasse no centro da crise do capitalismo e do socialismo, o que colocava a Igreja, para ele, como um ator fundamental na construção de um novo futuro social, pautado por uma transformação profunda tanto na esfera econômica quanto na mentalidade ético-religiosa da sociedade.

A aceitação parcial de Marx, dentro de uma perspectiva que buscava respeitar as estruturas da Igreja, estava ancorada, assim,

na busca por um equilíbrio entre a ação política e a ética cristã. E essa posição implicava uma crítica ao sistema capitalista e sua incapacidade de promover verdadeira justiça social, ao mesmo tempo em que evitava o radicalismo estrutural que poderia levar a rupturas e divisões dentro da própria Igreja. A ênfase de Amoroso Lima e de outros intelectuais católicos – bem como, posteriormente, dos teólogos da libertação – em uma ação transformadora não só nas dimensões políticas e econômicas, mas também nas esferas espirituais e éticas, refletia uma tentativa de reconciliação entre os ideais revolucionários e a nova missão cristã de desenvolvimento econômico e justiça social. Essa postura pode ser interpretada como uma busca por uma via intermediária que, ao abraçar aspectos da teoria marxista, se distancie dos extremos revolucionários, propondo uma mudança gradual das consciências e das estruturas sociais, sem negligenciar a importância da Igreja como guia espiritual e balizadora de uma nova ética para o bem-estar social e o desenvolvimento econômico coletivo.

Do meio eclesiástico também surge outro nome de destaque: Hélder Pessoa Câmara (1909-1999), ou Dom Hélder Câmara, a quem é direcionada a obra de Marcelo Barros (2011), *Dom Hélder Câmara: profeta para os nossos dias*. A atuação de Dom Hélder poderia ser classificada tanto no campo político, quanto no religioso, devido a sua formação e atuação, porém, se faz necessário também, querer analisar a sua contribuição para o campo intelectual brasileiro e sua importância para o desenvolvimento de uma intelectualidade católica no Brasil. Afinal, suas obras e discursos, bem como seus projetos serviram de inspiração para muitos outros agentes sociais. Da mesma forma que Frei Josaphat, Dom Hélder também se pôs na contramão da Igreja católica tradicional. De acordo com Marcelo Barros,

[...] Ele nunca quis ser rebelde, mas sempre ousou pensar por si mesmo e expressar o seu pensamento. Em uma época na qual a imensa maioria dos eclesiásticos achavam que o grande perigo para o mundo e para a Igreja era

o comunismo ateu, Dom Hélder dizia que o mundo não era dividido entre Ocidente e Oriente, entre os países considerados democráticos e o mundo socialista, mas entre os países ricos e os países pobres. O grande inimigo era a injustiça social (Barros, 2011, p. 51).

Após se desvincular do movimento integralista, para o qual desempenhou papel significativo até o final dos anos de 1930, Dom Hélder Câmara iniciou uma nova fase de sua trajetória política e intelectual, marcada por uma adesão aos princípios democráticos do pensamento social francês e que contribuiu diretamente para a formação do catolicismo social.

Figura 1 - Manuel Bandeira (3º da esquerda para direita em pé), Alceu Amoroso Lima (5ª posição) e Dom Hélder Câmara (7ª posição) e sentados (da esquerda para direita), Lourenço Filho, Edgar Roquette-Pinto e Gustavo Capanema, Rio de Janeiro, 1936



Fonte: Ficheiro, Wikipédia, acesso em 23 jan. 2025.

No Rio de Janeiro, Dom Hélder teve como diretor espiritual o Padre Leonel Franca, criador da primeira universidade católica do Brasil – a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Em 1939,

por autorização de Getúlio Vargas, Dom Hélder assumiu o cargo de chefe da Seção do Instituto de Pesquisas Educacionais, da Secretaria Geral de Educação e Cultura. Com o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945 e a crescente demanda por apoio aos deslocados e refugiados, Dom Hélder fundou a Comissão Católica Nacional de Imigração, com o objetivo de fornecer assistência aos imigrantes e refugiados que chegavam ao Brasil. Este movimento, além de evidenciar sua solidariedade com os mais necessitados, reflete sua visão de uma Igreja engajada em questões sociais urgentes. Ao longo dos anos de 1945 a 1970, Dom Hélder foi um grande promotor do colegiado dos bispos, buscando fortalecer a atuação da Igreja no Brasil e sua identificação com os problemas sociais e políticos do país, especialmente no que diz respeito às questões de pobreza e injustiça social. Seu compromisso social foi um marco de sua liderança e continuou a se expandir durante sua atuação no Concílio Vaticano II, onde se alinhava com as correntes de renovação e reforma do catolicismo, destacando a importância da Igreja na luta pela justiça social e pela promoção da dignidade humana por meio das políticas de desenvolvimento econômico.

Esse compromisso social reflete o impacto das ideias de Jacques Maritain, que defende um "humanismo integral" de base democrática como resposta às crises políticas do século XX. A essas ideias também se somaram as propostas de desenvolvimento econômico elaboradas pelo padre dominicano Joseph Lebreton. Criado na França no início dos anos 1940, o movimento *Economia e Humanismo* surgiu como uma alternativa crítica tanto ao liberalismo econômico quanto ao comunismo, propondo uma terceira via que buscava transcender as limitações de ambos os sistemas. Sob a liderança de intelectuais como Louis-Joseph Lebreton e Emmanuel Mounier, o movimento procurava integrar as preocupações sociais e econômicas com uma visão profundamente humanista, desafiando as concepções materialistas de ambas as correntes. Embora suas lideranças se aproximassem de algumas teses anarquistas e marxistas, especialmente na crítica ao capitalismo e à exploração

do trabalho, rejeitaram o corolário do socialismo marxista e a ideia da luta de classes como motor da transformação social. Propunha-se um “desenvolvimento humanista”, no qual o progresso econômico não devia ser visto como um fim em si, mas como um meio para a promoção integral da pessoa humana e da solidariedade. Esse movimento, com foco nos países do Terceiro Mundo, especialmente os subdesenvolvidos, buscava uma abordagem de desenvolvimento econômico que fosse socialmente inclusivo, atendendo às necessidades locais empobrecidas e à promoção da dignidade de toda a pessoa humana. Em termos práticos, propunha um modelo de desenvolvimento que, ao invés de se basear na acumulação de capital e na exploração de recursos limitados, deveria buscar a justiça social e o bem-estar coletivo. Inspirado na ideia de um “humanismo cristão”, visava harmonizar as esferas da economia, política e cultura, em uma tentativa idealista de humanizar o capitalismo por meio do sequestro institucional do Estado democrático e pela ética humanista, bem ao gosto dos pressupostos keynesianos.

De fato, há uma aproximação entre as perspectivas do desenvolvimentismo católico, defendidas por figuras como Louis-Joseph Lebret e Dom Hélder Câmara, e o desenvolvimentismo nacional de vertente getulista ou petebista (Partido Trabalhista Brasileiro - PTB) e pedecista (Partido Democrata Cristão - PDC), que predominou no Brasil entre as décadas de 1940 e de 1960. Esse período foi marcado por um estreitamento das relações entre católicos (religiosos e leigos) e os governos de Getúlio Vargas, Juscelino Kubitschek (JK) e João Goulart (Jango), com o objetivo de oferecer apoio político, técnico e logístico às iniciativas desenvolvimentistas (Klaumann, 2015). As lideranças católicas desse catolicismo social não apenas respaldaram a agenda de modernização econômica e de infraestrutura proposta pelos governos, mas também se mostraram defensoras das chamadas reformas de base, que buscavam promover a justiça social e a redistribuição de riqueza. Contudo, essa aliança pelo desenvolvimento econômico não causou uma adesão irrestrita

às políticas públicas. Os católicos, dos quais estou a tratar, imbuídos da perspectiva do catolicismo social criticavam abertamente práticas como o clientelismo populista, o paternalismo assistencialista, a demagogia política e o corporativismo sindical e estatal, que consideravam distorções do verdadeiro projeto de desenvolvimento social e econômico, voltadas para a emancipação humana e a construção de uma sociedade mais justa e solidária. O questionamento desses excessos reflete um alinhamento ético com a ideia de uma modernização que não se restringe ao crescimento econômico, mas que foi fundamentada na dignidade humana e na promoção de uma política de bem-estar social.

Em 1954, com apoio de D. Helder, Lebrez foi responsável pela coordenação da primeira pesquisa sobre as perspectivas para a industrialização do Nordeste e de Pernambuco. O trabalho foi pioneiro na reflexão sobre os meios de superação do subdesenvolvimento do Nordeste. Pouco depois, a CNBB organizou o I Congresso dos Bispos do Nordeste, que renunciou as políticas regionais de desenvolvimento empreendidas por JK. Em face dos debates no Congresso, Juscelino convidou D. Helder para participar da criação do Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN) do Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico (BNDE) e, mais tarde, da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene).

Uma das vertentes principais do urbanismo brasileiro seria tributária das ideias e métodos de pesquisa de Lebrez. O padre criou no Brasil a Sociedade Gráfica e Mecanográfica para Análise dos Complexos Sociais (Sagmacs), que reuniu arquitetos, engenheiros, urbanistas, economistas e sociólogos no intuito de realizar pesquisas, levantamentos e diagnósticos sobre as questões urbana e social, buscando amparar planos de intervenção para a promoção do bem-estar, especialmente dos mais pobres (Godoy, 2020, p. 05).

É crucial também destacar que Dom Hélder Câmara foi fundador e primeiro secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos

do Brasil (1952) e atuou de modo impactante em muitos outros espaços. Foi figura fundamental na criação da Cruzada São Sebastião em 1956, cuja missão era oferecer moradia decente para os favelados do Rio de Janeiro, uma população historicamente desassistida por políticas públicas de habitação. Em 1959, também fundou o Banco da Providência, uma instituição voltada a atender às necessidades básicas das pessoas que viviam em condições miseráveis. Dom Hélder Câmara teve ainda uma atuação relevante no âmbito do Concílio Vaticano II (1962-1965), onde foi um dos principais defensores das reformas que buscavam modernizar a Igreja católica e torná-la mais aberta às questões sociais. Sua visão de uma Igreja profundamente comprometida com os pobres e com a justiça social se reflete em sua articulação para a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), fundado em 1955, com sede em Bogotá. Este conselho surgiu a partir da Primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada no Rio de Janeiro sob a organização de Dom Hélder, e teve como um dos seus principais objetivos a integração da Igreja com as lutas políticas e sociais da América Latina, sobretudo no contexto de crescente mobilização popular e de reformas políticas no Continente.

Como arcebispo de Olinda e Recife, Dom Hélder emergiu como uma das figuras mais emblemáticas da resistência aos regimes militares que dominaram a América Latina nas décadas de 1960 e de 1970. Em uma época marcada pela repressão e pela violação sistemática dos direitos humanos, ele se destacou como um fervoroso defensor dos direitos dos pobres e como um líder comprometido com a justiça social. Sua atuação se deu não apenas no Brasil, mas também no cenário internacional, onde se tornou um símbolo da resistência contra o autoritarismo e das lutas pela democracia. Ao contrário de muitos outros membros da Igreja católica que se mantiveram em silêncio ou colaboraram com o regime, Dom Hélder não hesitou em utilizar todos os meios de comunicação disponíveis para denunciar as injustiças e abusos cometidos pelo governo militar, incluindo aqueles

que foram perseguidos, torturados ou mortos pelas forças militares. Acusado de ser comunista e de incitar a revolução, ele foi alvo de uma campanha de desinformação que o retratava como uma ameaça à ordem estabelecida. O apelido de “Arcebispo Vermelho” foi uma tentativa de associá-lo ao movimento comunista, um rótulo que buscava deslegitimar suas ações e enfraquecer sua liderança.

Em 1968, com a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), que ampliava os poderes do regime e instaurava uma censura ainda mais rígida, foi negado a Dom Hélder o acesso aos meios de comunicação e qualquer referência a ele foi proibida nas mídias nacionais. Embora suas atividades no Brasil tenham sido severamente restrin- gidas, ele buscou sensibilizar a comunidade internacional sobre as violações sistemáticas que ocorriam no Brasil e em outros países da América Latina sob regimes militares. Sua atuação no campo dos direitos humanos o levou a estabelecer contatos com organizações internacionais e a participar de fóruns que visavam denunciar as atrocidades cometidas pelos governos autoritários.

Embora Dom Hélder Câmara, conforme afirmou, nunca tenha se considerado um teólogo ou intelectual católico, sua prática pas- toral foi fundamental para que Leonardo Boff o reconhecesse como o pai fundador da Teologia da Libertação. Em entrevista a Godoy (2020), Boff afirma:

[...] mais do que Gustavo Gutiérrez e Juan Luis Segundo, o verdadeiro pai da Teologia da Libertação foi Helder Câmara. Ele inaugurou a prática libertadora de trabalhar com os pobres (...) Foi ele quem criou a expressão “Libertação integral”, em 1967, na reunião do CELAM em Montevidéu [...] Ele é o verdadeiro pai, no sentido de que foi o primeiro a inaugurar uma prática da libertação e o primeiro a fazer reflexões profético-pastorais sobre a libertação. Nós teólogos viemos depois [...] Mas o verdadeiro pai, a fonte inspiradora, de prá- tica e de vida, foi Helder Câmara (Godoy, 2020, p. 33).

O filósofo e médico Álvaro Borges Vieira Pinto (1909-1987) também veio compor este círculo católico de intelectuais atuantes e influenciadores no campo intelectual brasileiro. Álvaro Vieira Pinto começou sua carreira acadêmica por indicação de Alceu Amoroso Lima, a partir de um pedido do Padre Leonel Franca, na Faculdade Nacional de Filosofia, como professor da cadeira de História da Filosofia após defender sua tese de doutorado sobre a cosmologia em Platão na França. Em 1956, afastando-se de vez do integralismo, ganhou projeção, quando se juntou ao grupo de fundadores do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), passando a chefiar o Departamento de Filosofia do Instituto.

Intelectuais do ISEB, como Álvaro Vieira Pinto, demonstravam uma profunda preocupação com o desenvolvimento econômico do país e defendiam ideais nacionalistas. Foi nesse contexto de busca pelo desenvolvimento econômico nacional que, em 1955, durante o Governo Café Filho (1954-1955), foi fundado o ISEB. Suas raízes remontam a 1952, a partir das atividades de intelectuais que compunham o “Grupo Itatiaia”². Desse grupo originou-se o Instituto Brasileiro de Economia, Sociologia e Política (IBESP), responsável pela publicação dos *Cadernos Novos Tempos*, que se destacaram como uma das principais produções intelectuais da década de 1950 (Neves, 1997). O ISEB tinha por finalidade

o estudo, o ensino e a divulgação das ciências sociais, notadamente da sociologia, da história, da economia e da política, especialmente para fim de aplicar as categorias e os dados dessas ciências à análise e à compreensão crítica da realidade brasileira, visando à elaboração de instrumentos teóricos que permitam o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional (Brasil, 1959, p. 316).

2 “Do Rio, iam Cândido Mendes, Guerreiro Ramos, Oscar Lorenzo Fernandez, Israel Klabin, Ignácio Rangel, José Ribeiro Lira, Cleantho de Paiva Leite, Cid Carvalho, Fábio Breves, Ottolmy Strauch, Heitor Lima Rocha, além de eu próprio. De São Paulo, iam Roland Corbisier, Vicente Ferreira da Silva, Ângelo Arruda, Almeida Salles, Paulo Edmur de Souza Queiroz e José Luiz de Almeida Nogueira Porto” (Jaguaribe, 1979, p. 95).

De acordo com Jaguaribe (1979, p. 95), os intelectuais paulistas do ISEB se colocavam numa perspectiva ligada à direita, com base no integralismo, e os cariocas, do qual Vieira Pinto fazia parte, “tinham posições tendencialmente de esquerda”.

A partir de 1961, na terceira e última fase do ISEB (1961-1964), é possível perceber um movimento renovado no pensamento de Vieira Pinto. Sua aproximação em relação ao marxismo lhe permitiu participar ativamente na discussão sobre as reformas de base, especialmente a reforma universitária (Lima, 2015).

Destacou-se por sua abordagem “materialista e dialética” da realidade nacional, particularmente no que se refere ao subdesenvolvimento do Brasil. Influenciado pela teoria marxista, adotou uma perspectiva crítica das estruturas econômicas, sociais e políticas do país, argumentando que o subdesenvolvimento não era uma condição natural, mas sim uma consequência histórica de processos de dominação externa e interna. Em suas análises, a dialética marxista foi fundamental para compreender as contradições do sistema capitalista, especialmente no contexto das desigualdades regionais e da dependência econômica do Brasil em relação às potências estrangeiras. Além disso, sua atuação político-intelectual foi voltada para a promoção de um desenvolvimento autônomo para o Brasil, buscando alternativas que permitissem ao país superar sua dependência de potências imperialistas e alcançar um crescimento econômico e social que atendesse às necessidades internas, em especial das camadas mais empobrecidas da população. Esse pensamento, articulado com a teoria do subdesenvolvimento de autores como Celso Furtado, foi uma das principais bases para as discussões sobre desenvolvimento econômico e justiça social no Brasil durante o século XX.

A influência de Álvaro Vieira teve destaque no campo intelectual e no campo político, em que, influenciado pelo pensamento católico francês, contribuiu com a elaboração de métodos para a Educação

de Adultos e foi, para Paulo Freire, assumidamente uma de suas fontes de inspiração. Freire o chamava de “mestre brasileiro”, pois ajudou a formar muitos militantes e intelectuais católicos, como Leandro Konder e Darcy Ribeiro. Em sua aula inaugural no ISEB, em 1956, Vieira Pinto expôs as razões pelas quais Paulo Freire se sentiu atraído pelas suas teses, fortemente vinculadas ao catolicismo social e ao humanismo integral de Jacques Maritain. Essas ideias abordavam o processo de desenvolvimento econômico nacional, introduziam o conceito de “tomada de consciência” – central na pedagogia freiriana – e ressaltavam a necessidade de constituir um povo soberano por meio de políticas educacionais fundamentadas em um novo humanismo integral, colocando o protagonismo nas mãos de cada sujeito.

Quando o processo do desenvolvimento nacional, em todos os setores, dá a indivíduos existentes no seio da massa a oportunidade de superação, ocorre a súbita tomada de consciência da sua situação e, através dela, da realidade brasileira em geral. Esse indivíduo converte-se de ser meramente sensitivo, figurante mudo do drama social, no qual só tinha atuação mecânica, em ser expressivo, em centro de forças vivas, em exigência consciente. Fazendo o descobrimento da própria voz, o homem do povo vai utilizá-la naturalmente para exprimir a miséria da sua condição e reclamar contra ela. [...] Consistirá, antes de tudo, em substituir os quadros educacionais inspirados no humanismo hoje sem sentido, por outros que, ao contrário do que muitos pensam, não serão anti-humanistas, e muito menos anti-humanos, mas simplesmente representativos de nova concepção de humanismo. Deverá ser abandonada a preocupação de formar doutores e exegetas de coisas mortas. [...] Apresenta-se, assim, a educação como aspecto capital da teoria do desenvolvimento. Para o Brasil atual, a educação é a difusão dessa ideologia (Vieira Pinto, 1956, p. 18 e 44).

Nação, povo, tomada de consciência, trabalho, cultura, ciência, técnica, dependência, desenvolvimento econômico, humanismo integral, justiça social e construção de identidades foram temas

centrais na reflexão de Vieira Pinto. Sua obra se caracteriza por uma análise profunda das condições históricas e sociais do Brasil, abordando as interações entre esses elementos em um contexto de subdesenvolvimento e dependência econômica neocolonial. Vieira Pinto utilizou o referencial do “novo humanismo católico” e da teoria marxista para compreender a formação e a evolução das estruturas sociais brasileiras, destacando o papel do trabalho e da educação como categorias centrais na constituição da nação e na redefinição das condições de vida do povo pela atitude eticamente solidária de uma consciência pública. Segundo Vieira Pinto, “o processo de desenvolvimento está, pois em função direta do esclarecimento da consciência popular, ou seja, tem velocidade proporcional ao número de indivíduos nos quais se efetua a transmutação qualitativa que os conduz do estado de consciência privada ao de consciência pública” (Vieira Pinto, p. 32).

A relação entre ciência e técnica, em sua análise, também não foi apenas vista como um instrumento de progresso, mas como um campo marcado por uma subordinação neocolonial ao capital estrangeiro e pelos interesses das classes dominantes do país. “Ou tomamos”, conforme Vieira Pinto, “o rumo do desenvolvimento, o que se dará à medida que formos capazes de utilizar os dados da ciência e os instrumentos da técnica, a serviço de uma ideologia do progresso, ou, se o não fizermos, enveredarmos pela estrada do pauperismo” (Vieira Pinto, 1956, p. 15).

Sua reflexão sobre a dependência econômica esteve, portanto, intimamente atrelada à crítica à estrutura desigual do sistema capitalista global e, de maneira oposta, à necessidade de um desenvolvimento autônomo, capaz de superar as limitações impostas pela integração subordinada do Brasil ao mercado mundial. Sua análise também percorreu a construção de identidades nacionais, levando em consideração os desafios históricos de uma nação marcada por desigualdades e pela dominação externa, e sugeriu caminhos dentro do humanismo integral de Jacques Martain e Emmanuel Mounier

para a afirmação de uma identidade nacional que fosse capaz de dialogar com as especificidades culturais e sociais do Brasil.

Ao assumir a direção do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) em 1962, Álvaro Vieira Pinto se deparou com uma situação financeira extremamente difícil e com uma constante campanha difamatória orquestrada pela imprensa conservadora, tendo o jornal *O Globo* como um dos principais veículos de ataque. A oposição ao ISEB estava fortemente ligada ao seu compromisso com as reformas de base defendidas pelo governo do presidente João Goulart (1961-1964), o que gerou a hostilidade das elites e setores conservadores do catolicismo. Contemporâneo desses acontecimentos, o católico Antônio Carlos Villaça (1959), de orientação maritana, classificava o ISEB como “um clube de marxistas” e expressava estranheza em relação à postura dos professores católicos do instituto, ao afirmar que

Não entendo como um católico possa participar de um tal ambiente. Para que não me faltasse o contacto direto ou a experiência pessoal, fui várias vezes a conferências no auditório do ISEB e guardo como católico a mais penosa impressão. Não apenas se ensina ali o materialismo, como já criou um clima de agressividade em relação ao espiritualismo e, particularmente, ao catolicismo (Villaça, 1959, p. 943).

A partir do relato de Villaça, vislumbra-se, nitidamente, a divisão entre os agentes ortodoxos — aqueles que detêm maior capital sociorreligioso e estão firmemente enraizados em uma cultura tradicional e conservadora no interior do campo católico — e os heterodoxos — aqueles com menor capital sociorreligioso, que começam a formular um novo pensamento diante dos desafios sociais. Essa distinção se traduziu em lutas entre aqueles que buscavam preservar suas posições tradicionais e os que tentavam desafiar essas posições e avançar, com o objetivo de estabelecer uma nova concepção ética, tanto para o campo católico quanto para os demais campos de poder.

É evidente, portanto, a adoção de uma nova orientação católica pelos membros do ISEB, que, alinhando-se ao catolicismo social e inspirando-se nas teorias marxistas, romperam de forma categórica com o catolicismo tradicional e integralista a que muitos haviam estado vinculados, como no caso de Álvaro Vieira Pinto e Guerreiro Ramos. E esse rompimento e essa nova opção se dão porque o sujeito escapa tanto da armadilha estruturalista, que o reduz a um mero epifenômeno da estrutura, quanto da armadilha fenomenológica, que lhe confere um livre-arbítrio absoluto e constante. Em vez de ser concebido como um indivíduo, o sujeito se configura dialeticamente como um “agente”, inserido no campo das possibilidades e das circunstâncias que também o constituem pelo jogo e confronto permanente com os outros sujeitos.

O surgimento das novas correntes filosóficas do humanismo cristão, das ciências sociais de orientação marxista e da teologia desenvolvimentista do padre Louis-Joseph Lebret, em consonância com a doutrina social de João XXIII (1958-1963), disseminou-se pela Igreja católica e pela sociedade no pós-1945, sendo assimilado e reformulado pelos membros do ISEB, de modo a atender ao contexto brasileiro e suas particularidades. Esse movimento de intelectuais católicos foi crucial para a formulação das bases de um pensamento econômico-desenvolvimentista e para o fortalecimento de um *ethos* religioso que, em muitos casos, se desenvolvia por meio de um diálogo — ora amistoso, ora conflitivo — com a teoria marxista. A proposta subjacente a essa nova orientação visava a reorganização do sistema capitalista, defendendo a criação e consolidação de um Estado intervencionista voltado para o bem-estar social, o que se conhece como *Welfare State*. Os intelectuais católicos vinculados ao ISEB, em particular aqueles alinhados à ala mais progressista, como Vieira Pinto e Guerreiro Ramos, passaram a atuar de forma engajada nos mais variados espaços sociais, com o objetivo de diagnosticar, planejar e elaborar “instrumentos teóricos que permitissem o incentivo e a promoção do desenvolvimento nacional” (Brasil, 1959, p. 316). Esses pensadores

não apenas refletiam, mas operacionalizavam o *ethos* do catolicismo social de forma ativa e influente, estabelecendo uma rede de relações de força significativas nos campos de poder da sociedade.

Conforme teorizado por Bourdieu (1987) e evidenciado por Villaça (1959, p. 943) em seu relato, no interior dos campos — e, em particular, no campo religioso católico do Brasil pós-1945 —, observam-se dinâmicas de poder e relações de força entre os diversos agentes católicos e a própria instituição religiosa, em uma disputa pela hegemonia, ou seja, pelo monopólio da autoridade, o que lhes conferiria o poder de ditar as regras e distribuir o capital simbólico específico de seu campo, além de se consolidarem como representantes autorizados a atuar legitimamente nos demais campos de poder da sociedade.

É possível constatar, a partir da relação simétrica dos discursos e das práticas entre alguns intelectuais católicos do ISEB e parte do clero e da alta hierarquia católica orientados pelo catolicismo social — incluindo figuras como Dom Hélder Câmara, Dom Jorge Marcos de Oliveira, Dom Antônio Fragoso, Frei Romeo Dale, Frei Josaphat e Padre Henrique Vaz —, uma dinâmica de reconhecimento mútuo entre esses grupos sociais católicos pertencentes ao campo intelectual e ao campo religioso. Esse processo envolveu uma negociação contínua e simétrica dos significados, valores e normas em disputa na sociedade, fundamentada no capital social, político, econômico e simbólico desses agentes. E quando as relações são simétricas, o corpo de especialistas de cada campo se entrecruza, movimentando-se em uma direção comum e conferindo autoridade legítima e recíproca para definir ou reformular os significados de maneira mais homogênea, compartilhada e equilibrada entre as partes. Esse processo possibilita o surgimento e a proliferação de novos significados, valores e normas, com o poder de “fazer ver, de fazer crer e de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo; portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica),

graças ao efeito específico de mobilização, que só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário" (Bourdieu, 1989, p. 14). Portanto, essa relação simétrica se estabeleceu por meio de uma troca discursiva estratégica, na qual os intelectuais católicos do ISEB foram reconhecidos pela sua capacidade de articular teoricamente as demandas sociais e econômicas do Brasil, enquanto o clero e os membros da alta hierarquia católica forneceram respaldo institucional, conferindo a esses intelectuais a legitimidade necessária para representar o novo pensamento do catolicismo social e, assim, influenciar e, de certa forma, moldar o debate intelectual e político no Brasil.

Com o golpe militar que depôs Goulart em 31 de março de 1964 e a subsequente repressão que se abateu sobre o país, a sede do ISEB foi invadida pelas forças militares, e, em 13 de abril do mesmo ano, o instituto foi oficialmente extinto. No contexto dessa repressão, Álvaro Vieira Pinto foi cassado pelo Ato Institucional nº 1 (AI-1) e se viu forçado a se refugiar no interior de Minas Gerais antes de partir para o exílio. Inicialmente exilado na Iugoslávia, Vieira Pinto se mudou para o Chile entre 1965 e 1968, a convite de Paulo Freire, para trabalhar no Centro Latino-Americano de Demografia (CELADE), um órgão vinculado à Organização das Nações Unidas. Em 1969, retornou ao Brasil e passou a dedicar-se à tradução de importantes obras de pensadores e cientistas, como Arthur Clarke, Arnold Toynbee, Immanuel Kant, Noam Chomsky, Jean Piaget, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss e Arnold van Gennep, entre outros, para a Editora católica "Vozes".

Em seu livro *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, resultado da palestra inaugural do Instituto Superior de Estudos Brasileiros proferida em 14 de maio de 1956, com a presença do presidente Juscelino Kubitschek e do corpo docente da instituição, Álvaro Vieira Pinto afirmou de forma contundente: "Sem ideologia do desenvolvimento, não há desenvolvimento nacional" (Vieira Pinto, 1956). Com essa declaração, o autor enfatiza que o processo de desenvolvimento de uma nação

não pode ser entendido apenas em termos econômicos ou técnicos, mas deve ser orientado por uma ideologia clara que direcione as escolhas políticas, sociais e culturais do país. Conforme Freitas (2006),

Tanto nos escritos cepalinos quanto nos escritos de Vieira Pinto, a dicotomia centro/periferia oferece condições para uma compreensão singular do impacto da propagação do incremento tecnológico e da utilização da técnica para a substituição de trabalho manual. [...] Na acepção de Vieira Pinto, o centro capturava para si um dos significados da tecnologia e ideologicamente o proclamava como universal, reservando ao mundo da periferia a condição de paciente receptor das inovações técnicas, quando, na verdade, já se pronunciava uma “fase histórica” na qual já era possível atuar como “agente propulsor” do próprio desenvolvimento, sem aguardar as demandas do capital externo (Freitas, 2006, p. 83).

Para Vieira Pinto, a “ideologia do desenvolvimento” não se limitava a uma visão instrumental, mas envolvia uma compreensão profunda das estruturas históricas e sociais que condicionavam a evolução nacional. Essa compreensão era imprescindível para que o Brasil pudesse alcançar seu bem-estar social e um desenvolvimento autônomo e sustentável, livre das amarras da dependência externa e da dominação econômica. Essa perspectiva estava profundamente alinhada e articulada com os outros intelectuais do catolicismo social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante uma abordagem prosopográfica das trajetórias intelectuais e atuantes de Alceu Amoroso Lima, Dom Helder Câmara e Álvaro Vieira Pinto, esse capítulo se articula e complementa o outro, intitulado *Católicos no campo intelectual brasileiro: afinidades eletivas e perspectivas para o desenvolvimento econômico e a justiça social em Paulo Freire, Frei Carlos Josaphat e Alberto Guerreiro*

Ramos. Publicado em 2025, este capítulo integrou o volume II da obra *Quando a religião se engaja com a sociedade - Cristianismo social e suas afinidades eletivas - Ensaios sobre poder religioso, política e cultura no Brasil e em Portugal* (Franco; Klaumann, 2025), constituindo-se como uma contribuição relevante para a compreensão das dinâmicas entre pensamento social-católico e ação política no contexto das tensões e transformações históricas do período da Guerra Fria.

Certamente, este estudo, que abrange os dois capítulos mencionados, está longe de ser conclusivo, demandando uma análise mais aprofundada e detalhada do pensamento e das propostas de ação de cada um desses intelectuais católicos. Aprofundar essa investigação permitirá não apenas compreender melhor o papel desses pensadores na construção de um projeto de sociedade alinhado aos princípios do catolicismo social, mas também identificar as continuidades e rupturas que marcaram suas ações em um período de intensas transformações no Brasil e no mundo. Portanto, este estudo se configura como um ponto de partida para a reflexão sobre o legado desses intelectuais e sua relevância para os debates contemporâneos sobre justiça social, desenvolvimento humano e engajamento político. Eles são exemplos relevantes que ilustram a importância do tema para a história política, intelectual, econômica e educacional do Brasil no contexto da Guerra Fria. Contudo, há muitos outros sujeitos cujas trajetórias ainda precisam ser exploradas com o auxílio do método prosopográfico. Espero que tal abordagem permita expandir e enriquecer a compreensão sobre a rede de agentes envolvidos na elaboração e disseminação do pensamento social católico no campo intelectual brasileiro.

A minha intenção é evidenciar que a interação entre esses intelectuais em uma rede de influência e colaboração – comprovada, por exemplo, através de correspondências trocadas entre Dom Helder Câmara e Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), da influência do filósofo Álvaro Vieira Pinto e do sociólogo Alberto Guerreiro Ramos sobre Paulo Freire, ou mesmo a relação de Antônio Cesarino Junior,

um dos fundadores do Partido Democrata Cristão, com o então presidente Getúlio Vargas – permite constatar de forma clara a existência de um movimento intelectual católico articulado entre os anos de 1945 a 1970, o qual foi um impulsionador do catolicismo social.

Afinal, começam a ficar evidentes os enunciados discursivos e a estética desse catolicismo social, quem são e como agem, sua capilaridade, seu conjunto conceitual e linguístico próprio, suas interinfluências a construir um pensamento que se quer hegemônico, seus marcadores discursivos, seus entrelaçamentos institucionais, sua gramaticalidade a conferir novos efeitos de sentido à realidade que se busca transformar e a sua economia dos bens simbólicos a se imiscuir nos campos de poder. Sua presença ativa e rizomática, enquanto movimento, permeou o cotidiano social. As representações conceituais do seu pensamento não estavam dissociadas das relações de poder presentes no campo intelectual brasileiro. Pelo contrário, elas refletiam a vontade política de instituir novos termos, sentidos e conceitos, forjando uma identidade própria e promovendo uma transformação da realidade política e econômica. Esses elementos todos se interconectaram para criar e organizar um novo sistema ético-social voltado, particularmente, à base material produtiva – que disputa recursos e bens finitos em luta permanente – e contribuíram para formar a ética social que se tornou influente e característica da época.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Perry. Balanço do neoliberalismo. *In*: SADER, Emir; GENTILI, Pablo (org.) **Pós-neoliberalismo: as políticas sociais e o Estado democrático**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ARDUINI, Guilherme. Alceu Amoroso Lima e o pensamento social católico brasileiro (anos 1930). *In*: **XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO: Memória e Patrimônio**. Rio de Janeiro, 19 a 23 de julho de 2010.

AZEVEDO, A. **A sociologia antropocêntrica de Alberto Guerreiro Ramos**. Tese de Doutorado Sociologia Política, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, 2006.

AZEVEDO, Ferdinand. **Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Universidade de Pernambuco. Outubro 2009. Disponível em: http://unicap.br/catedradomhelder/?page_id=56. Acesso em: 09 julho 2018.

BARROS, Marcelo. **Dom Helder Câmara: Profeta para os nossos dias**. São Paulo: Paulus, 2011.

BOSI, Alfredo. Economia e humanismo. **Estudos Avançados** [online], v. 26, n. 75, pp. 249-266, 2012.

BOTAS, Paulo Cezar Loureiro. **A Bênção de Abril. "Brasil, Urgente":** Memória e engajamento católico 1963-64. Editora Vozes, Rio de Janeiro, 1983.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *In*: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Editora Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura - MEC. Departamento Nacional de Educação. Decreto nº 37.608, de 14 de julho de 1955. *In*: **FUNDOS e campanhas educacionais**: coletânea de atos oficiais. 1959. v. 1.

BRASIL URGENTE. **Editorial**, 17 de março de 1963.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **As revoluções utópicas dos anos 60**: a revolução estudantil e a revolução política na Igreja. São Paulo: Editora 34, 2006.

BULST, N. Sobre o objeto e o método da prosopografia. **Politeia**: história e sociedade, 05(1), pp. 47-67, 2005.

CÂMARA, Hélder. **Les conversions d'un évêque**. Paris: Seuil, 1977.

CÂMARA, Hélder. O que disse D. Hélder Câmara sobre o Concílio Vaticano II em alguns de seus discursos. **Encontros Teológicos**, ITESC, v. 33, n. 02, 2002.

CHARLE, C. A prosopografia ou biografia coletiva: balanço e perspectivas. *In*: HEINZ, F. M. (org.). **Por outra história das elites**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

COSTA, B.; MARTINS, A.; LIMA, G. O Pensamento de Álvaro Vieira Pinto sobre a Educação: a elaboração de uma tendência pedagógica seria possível? *In*: **V Simpósio de Pós-Graduação**, p. 11-12.

FICHEIRO (foto). *In*: **Wikipedia**, a enciclopédia livre. Flórida: Wikipedia Foundation, 2025. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Manuel_Bandeira_Alceu_Amoroso_Lima,_H%C3%A9lder_C%C3%A2mara,_Louren%C3%A7o_Filho,_Roquette_Pinto_e_Gustavo_Capanema.jpg. Acesso em 23 jan. 2025.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCO, José Eduardo.; KLAUMANN, Rogério. **Quando a religião se engaja com a sociedade** - Cristianismo social e suas afinidades eletivas - Ensaios sobre poder religioso, política e cultura no Brasil e em Portugal. São Paulo: Pimenta Cultural, 2025.

FREIRE, Paulo. 1967. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa: Base, 1978.

FREIRE, Paulo. **Conscientização**: teoria e prática da libertação. São Paulo: Moraes, 1980.

FREITAS, M. C. **Álvaro Vieira Pinto**: a personagem histórica e sua trama. São Paulo: Cortez, 1998.

FREITAS, M. C. Economia e educação: a contribuição de Álvaro Vieira Pinto para o estudo histórico da tecnologia. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 31, p. 80-95, 2006. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782006000100007>

GADOTTI, Moacir (Org). **Paulo Freire**: uma biobibliografia. São Paulo: Cortez, 1996.

GODOY, José Henrique Artigas. Dom Helder Câmara e Louis-Joseph Lebret: Desenvolvimento e práxis progressista católica nas décadas de 1950 e 1960. **Revista Dados**, Rio de Janeiro, v. 63, pp. 1-41, 2020.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Fundamentos sociológicos da administração pública I. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 4 nov. Suplemento Dominical, p. 8, 1956a.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Fundamentos sociológicos da administração pública II. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 11 nov. Suplemento Dominical, p. 8, 1956b.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. **Mito e Verdade da Revolução Brasileira**. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1963.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. Breve notícia sobre a evolução da administração federal no Brasil. *In*: **Administração e estratégia do desenvolvimento**: elementos de uma sociologia especial da administração. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1966.

JAGUARIBE, Hélio. ISEB: um breve depoimento e uma reapreciação crítica. **Cadernos de Opinião**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 94-110, 1979.

JAGUARIBE, Hélio. O ISEB e o desenvolvimento nacional. *In*: TOLEDO, C. N. (Org.). **Intelectuais e política no Brasil**: a experiência do ISEB. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

JOSAPHAT, Frei Carlos. **Evangelho e Revolução Social**. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1963.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. **A ética católica e o capitalismo de bem-estar social**. Lisboa (Portugal): Editora Esfera do Caos, Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) e CLEPUL/Universidade de Lisboa, 2015.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro e a educação libertadora de Paulo Freire. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH, v. 39, n. 82, p. 177-198, 2019.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. A formação do catolicismo social no Brasil (1945-1970). *In*: KLAUMANN, Rogério; CORSO, João Carlos. (Org.). **Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Pimenta Cultural, p. 15-37, 2024.

LIMA, Alceu Amoroso. Sugestões de um Partido Político. **A Ordem**. Rio de Janeiro, ago/1945.

LIMA, Alceu Amoroso. **Memorando dos 90**: entrevistas e depoimentos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

LIMA, Michelle Fernandes. As bases do pensamento do filósofo Álvaro Borges Vieira Pinto (1909-1987) e sua atuação no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). **Ensaio**. Rio de Janeiro, v. 23, n. 87, pp. 485-515, abr./jun. 2015.

LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

- MARIN, Richard. **Dom Hélder Câmara**: les puissants e les pauvres. Paris: Atelier, 1995.
- MARITAIN, Jacques. (1936). **Humanismo Integral**. São paulo: Dominus, 1965.
- MARITAIN, Jacques. (1942). **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1945.
- MARITAIN, Jacques. (1950). **O Homem e o Estado**. Rio de Janeiro: Agir, 1950.
- MONTEIRO, Lorena Madruga; DRUMOND, André. A democracia na obra de Jacques Maritain e sua recepção pelos círculos católicos brasileiros. **TOMO**, nº 18. São Cristóvão, SE, jan./jun. 2011.
- MOUNIER, Emmanuel. (1950). **O personalismo**. São Paulo: Centauro Editora, 2004.
- NEVES, L. A. Trabalhadores na crise do populismo: utopia e reformismo. *In*: TOLEDO, C. N. (Org.). **1964 Visões críticas do golpe**: democracia e reformas no populismo. São Paulo: Ed. Unicamp, 1997.
- PELLETIER, Denis. **Economie et Humanisme**: De l'utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde, 1941-1966. Paris: Le Cerf, 1996.
- SANTANA, Waldir Cavalcante. **O pensamento ético-político de Emmanuel Mounier**. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.
- SOARES, Luiz Antonio Alves. O Homem e a Obra. *In*: **A Sociologia Crítica de Guerreiro Ramos**: Um estudo sobre um sociólogo polêmico. Conselho Regional de Administração do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- STONE, Laurence. Prosopografia. **Revista Sociologia Política**. 19(39), 115-137, 2011.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. **Ideologia e Desenvolvimento Nacional**. Rio de Janeiro: ISEB, 1956 (publicado pelo ISEB em 1960).
- VILLAÇA, A. C. I.S.E.B. **Revista Vozes**, São Paulo, n. 53, dez. 1959.
- WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1996.
- WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

3

Nathália Cioffi de Lima
Universidade de Coimbra, Portugal

MARIA NATÁLIA DUARTE SILVA E O CATOLICISMO SOCIAL DO PÓS-GUERRA

Um homem verdadeiramente católico, diz Murilo Mendes (2001, p. 72), “está sempre no seu tempo”, pois o espírito católico “é cioso de todos os aspectos da vida”. Vigilante, ele inspeciona e é consciente de tudo que se passa no mundo criado. A poesia de Maria Natália Duarte Silva (1930-1971) se orienta, desde o princípio, sob este estado de atenção. Inscritos na experiência do presente, seus primeiros versos brotam de uma sensibilidade atenta ao existir de todas as coisas: à “flor que brota ocasional”, aos “ramos simples” e às “vastas serranias”, à “água a correr sem se saber onde”, ao “jardim secreto” e ao bater de asas, à distância. E pouco escapa aos olhos despertos de um ser lírico sempre interessado em deflagrar o mistério escondido por trás da superfície visível. O que explica o tom sugestivo de algumas composições, surgidas como que do pressentimento da verdade. “E fica apenas um pressentir...”, “Apenas sensação” do “existir de um outro mundo/ ali possível colocado/ na profundidade serena/ e sem limites/ da noite que nos vem/ tranquila e quente/ no soar do silêncio”.

Em outros casos, o pressentimento dá lugar à certeza: “Tudo é um todo unido/ universal e profundo/ ligado a um mesmo sentido/ mais antigo que o mundo”. No seu “constante e estático movimento”, “noite serena”, “claridade”, “véu de neblina”, isto é, o acontecer de todas as coisas parece sugerir a existência de algo maior e além, um sentido que ordena tudo. Sentido que só pode ser Deus, Verbo anterior ao mundo que, tal como o Deus de Rilke no poema “Se bem, como de uma prisão odiada e sofrida”, na tradução de José Paulo Paes¹, vive a vida de todas as coisas. Assim, o sujeito conclui: “Quanta terra a provar que o céu existe”. Verso que faz lembrar o que diz Paul Claudel (1993, p. 74): “Les choses visibles ne doivent pas être séparées des choses invisibles. Toutes ensemble constituent l’univers de Dieu et ont entre elles des relations claires ou mystérieuses”.

1

Trata-se da edição: RILKE, Rainer Maria. **Poemas**: Rainer Maria Rilke. Tradução de José Paulo Paes. 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2012. ISBN: 978-85-359-2096-3, cit., p. 68.

E se o mundo criado pode revelar o mistério e a existência do seu criador, o sujeito desses poemas percorrerá prados, vales e “erguidos montes” aventurando-se à procura da beleza, da verdade e do encontro real com as coisas. Pois “tudo pode ser grande” e “tem ar dum mistério por explorar”. Não são poucas as imagens de integração absoluta entre o ser e os elementos do universo: “O sol me penetra inteira”, “Ela veio e está em mim/ a noite cheia de sonhos”, “Mergulhamos na água/ o sol e eu” e “na conservada magia/ de tudo existir neste dia claro/ e em mim permanecer”. E, na sua procura, deseja tão somente pertencer à natureza criada: “Quero cantar/ a lúcida certeza de aqui estar/ e de ser parte viva/ [...] Ser parte construída da criação”.

Acreditando-se integrada à beleza e às suas formas variáveis (“Às vezes,/ o mundo entra/ pleno,/ dentro de nós./ Ouvem-se cantar/ todos os pássaros da terra...”), essa voz, no entanto, não ignora as aflições do mundo. Ao contrário, compactua-se com aquilo que Sophia de Mello Breyner, cuja poesia Maria Natália conheceu tão bem, definiu na sua “Arte Poética III”: “Aquele que vê o espantoso esplendor do mundo é logicamente levado a ver o espantoso sofrimento do mundo. Aquele que vê o fenómeno quer ver todo o fenómeno”². E o todo revela sua face dúbia: por um lado, a criação é imanência de Deus nas coisas, espetáculo maravilhoso de revelação dos mistérios e tentador convite à aventura, por outro, ela é palco da injustiça, da violência e da dor humana.

E da consciência acerca das dores do mundo, sua poesia responderá com uma compaixão ardente; anúncio de uma postura cristã e fraterna que jamais se desvencilhará da sua obra. A saída, como dizem seus versos, é a comunhão entre os homens no amor e na igualdade (“Noite de estar com os outros,/ de os sentir e amar,/ para além/ dum céu negro, sem luar”), pois “Não há desengano/ que não procure saída./ Solidão/ que por fim/ não queira ser/ com os outros vivida”. Assim, “lança ao largo” seu “abraço fraternal” e diz:

Vento.
O azul do céu, o azul do mar.
Gratidão.
E o juramento
Para que todos tenham lar
E pão³.

O “juramento” firmado neste que é um dos primeiros poemas da autora certamente não foi em vão. Anos mais tarde, esse espírito atento aos problemas do seu tempo e desejoso de mudança encontraria no catolicismo social do pós-guerra a possibilidade de intervenção política e social dentro da vivência católica. Rejeitando a longa e costumeira apatia e o comodismo fácil daqueles que vivem o catolicismo como experiência exclusivamente mística e apartada do mundo, Maria Natália compreendia o “ser católico” como uma atitude em face da vida e afirmação de um compromisso cívico para com o presente. O que significa que a sua conversão ao catolicismo — ocorrida apenas em 1956, apesar da expressão religiosa dos seus primeiros poemas, escritos entre 1949 e 1950 — marcou não só o início da sua vida religiosa como também da sua atividade enquanto militante.

E o momento em que se deu a sua conversão foi, na verdade, bastante propício para a realização de uma militância católica. Em um mundo moderno secularizado, entre o desmoronamento das democracias e a assustadora ascensão dos regimes totalitários, a poeta viu despontar no dramático período subsequente à Segunda Guerra Mundial, na Europa e em outros países, uma consciência católica interventora, atenta às questões sociais e defensora de uma postura humanista. No Portugal do Estado Novo, sob o qual Maria Natália viveu toda a sua vida — desde o início da década de 1950⁴, mas, sobretudo a partir de 1958, ano da eleição do general Humberto Delgado

3 “Vento”.

4 Convém dizer que os movimentos dos anos 1950 têm como antecedente o percurso e ação de dois militantes católicos portugueses que, ainda na década de 1930, ou seja, nos anos iniciais à instituição do Estado Novo em Portugal, já se manifestavam contra o regime. São eles: os padres Joaquim Alves Correia e Abel Varzim, sendo este último amigo íntimo de Maria Natália Duarte Silva.

à presidência da república —, alguns setores católicos movimentavam diversas atitudes críticas em relação ao regime.

O marco da oposição católica à ditadura foi, sem dúvidas, a carta do Bispo do Porto a Salazar⁵, de 13 de julho de 1958, em que o pontífice discorre acerca do enfraquecimento da Igreja — que, vale dizer, era um dos bastiões pelos quais o regime se apoiava — na “alma do povo, dos operários e da juventude”⁶, contrapõe as falas e atitudes de Salazar, defende uma economia a serviço do homem, insiste na urgência de se ultrapassar a mentalidade retrógrada e estanque do Centro Católico e coloca em causa um problema que, àquela altura, era enorme e decisivo:

Pode ou não pode o católico ter dimensão política? Deve ou não deve o católico ter dimensão política? [...] perdida a Igreja na alma do povo, estará perdida a Nação. Como Bispo, sinto a tremenda responsabilidade de amanhã, no meio da eventual catástrofe, os católicos não poderão dizer que a culpa foi nossa, por os termos inibidos da formação e acção políticas (p. 61).

É neste clima de crise política e espiritual que se alastrava pela Europa, de crise à Igreja face à modernidade e, no contexto português, de tensão entre os setores católicos e o regime de Salazar e de consolidação de uma consciência católica cada vez mais atenta aos acontecimentos políticos do país que a poeta, recém-convertida, passa a integrar, ainda nos anos finais da década de 1950, uma série de atividades de contestação à ditadura. Amadurecida pelas leituras de Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, dois grandes expoentes do pensamento social-católico francês, une-se aos “católicos progressistas”, ao padre José da Felicidade Alves (1925-1998), a mais importante voz da oposição católica ao Estado Novo, e ao grupo em torno da revista *O Tempo e o Modo* — célebre veículo de oposição

5 Ver em: *Católicos e Política: de Humberto Delgado a Marcello Caetano*. Edição e apresentação: Padre José da Felicidade Alves. Lisboa: Composto e Impresso na Tipografia Leandro, Lda, 1969.

6 *Ibid.*, p. 35.

ao regime, que reunia crentes e não crentes para o diálogo sobre as questões políticas, culturais e religiosas do período, e colabora na escrita de jornais, artigos e manifestos⁷.

Fez parte do jornal clandestino “Direito à Informação”⁸, impresso entre 1963 e 1969, que visava corrigir as notícias falsas e as meias verdades que a imprensa ligada ao regime partilhava a respeito da guerra colonial, que então se desenrolava nas colônias portuguesas na África, participou da “Vigília de São Domingos” — precursora do emblemático episódio que ocorreria, alguns anos mais tarde, na Capela do Rato —, em que houve a ocupação da igreja para um debate sobre a guerra colonial durante toda a madrugada do dia primeiro de janeiro de 1969, foi responsável pela publicação clandestina intitulada “Igreja presente”, impressa em Madrid e passada pela fronteira portuguesa nas mãos da própria Maria Natália, foi uma das impulsionadoras da Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos (1970-1974), prestando apoio e abrigo aos presos e perseguidos pelo regime, colaborou na escrita dos “Cadernos GEDOC”⁹, publicações advindas do Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiências e, por fim, passou integralmente à máquina os 7 cadernos sobre a guerra colonial, que viriam a ser publicados somente depois da sua morte.

Denunciou a repressão, a impunidade, a censura e a violência praticadas pela PIDE¹⁰, defendeu os direitos humanos e combateu a falta de esclarecimento e de acesso à informação da sociedade portuguesa sobre a situação dos presos políticos e dos combatentes

7 São eles: “As relações entre Igreja e Estado”, de fevereiro de 1959, e a “Carta aberta a Salazar sobre os serviços de repressão do regime”, de 1º de março do mesmo ano.

8 Ver em: *Direito à Informação* (1963-1969): Arquivo disponível para consulta no Centro de Documentação 25 de Abril, Coimbra: Centro de Documentação 25 de Abril.

9 Ver em: *Cadernos GEDOC (1969-1970): Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiência*, disponível em: <<http://casacomum.org/cc/arquivos>> (acesso em 11 de dezembro de 2025).

10 Sigla de Polícia Internacional e de Defesa do Estado: a polícia política de Portugal durante o regime do Estado Novo.

da guerra colonial. E, como muitos da sua geração, comemorou a convocação do Concílio Vaticano II (1962-1965) por João XXIII e da sua proposta (tardia) por uma Igreja renovada e atenta aos “sinais do tempo”, encarando como ordem a “tarefa imensa” indicada pela encíclica *Pacem in terris*:

A todos os homens de boa vontade incumbe a imensa tarefa de restaurar as relações de convivência humana na base da verdade, justiça, amor e liberdade: as relações das pessoas entre si, as relações das pessoas com as suas respectivas comunidades políticas, e as dessas comunidades entre si, bem como o relacionamento de pessoas, famílias, organismos intermédios e comunidades políticas com a comunidade mundial. Tarefa nobilíssima, qual a de realizar verdadeira paz, segundo a ordem estabelecida por Deus¹¹.

O Concílio, de fato, constituiu uma importante novidade, trazendo, em Portugal e no mundo, esperança para aqueles que defendiam a renovação da Igreja. Como observa Revez (2008, p. 48):

O 2º Concílio do Vaticano representou, para alguns sectores católicos, a esperança de um rejuvenescimento, de uma forma quase urgente de diálogo entre a Igreja e o mundo, agora entendido, na sua formulação moderna, com expectativas de mudança e de uma clara procura da adaptação das velhas estruturas religiosas, nas quais a Igreja Católica, no Ocidente, poderia ser apresentada como o exemplo mais nítido.

No contexto português, é interessante notar que *Pacem in terris* acabou por legitimar a crítica dos setores católicos não somente em relação ao regime, mas também à própria Igreja e à sua convivência ao Estado Novo (Revez, 2008). E, de fato, na sua defesa pela liberdade e independência dos povos, pelo bem mútuo, pelos direitos do homem e pelos direitos de cada pessoa de tomar parte na vida pública

11

Cf. Carta Encíclica *Pacem in terris*: Sobre a paz de todos os povos. 6ª edição, Editora Paulinas, 2018, 54 pp., cit., p. 26.

e “investigar livremente a verdade”¹², esta encíclica de 1963 vai, ponto a ponto, como que confirmando a situação alarmante de Portugal, então imerso em guerras coloniais e em uma ditadura truculenta, e a postura contraditória de uma Igreja compactuada com um regime que dizia se apoiar em princípios cristãos, mas perpetuava uma série de práticas que iam contra à mensagem dos Evangelhos. Práticas inclusive condenadas pela encíclica: a censura, o genocídio de minorias étnicas, a política armamentista, a propagação de informações falsas e a violação aos mais elementares direitos da pessoa¹³.

Instigados pelo Concílio, os “novos católicos”¹⁴ da geração de 1960, grupo do qual Maria Natália fez parte, criticavam, portanto, o apoio da hierarquia eclesiástica portuguesa à política de Salazar, bem como o silêncio cúmplice de alguns servidores da Igreja diante das injustiças cometidas pelo regime. Mais do que isso, defendiam uma Igreja transformada, não aquela Igreja omissa e indiferente às mazelas do homem e do tempo, tampouco a Igreja compactuada com o governo genocida de Salazar. Mas a Igreja dos pobres, dos escravos e de Cristo. Em suma: uma Igreja interventora, que promovesse a libertação do homem e que se preocupasse com a justiça social. Simone Weil (1951, p. 33) já havia profetizado, muito antes do Concílio, essa possibilidade evolutiva da Igreja: *“L’Église ne semble pas être infaillible; car en fait elle évolue”*.

Essa necessidade de mudança da postura e imagem da Igreja está bem clara nos artigos divulgados pelos Cadernos GEDOC,

12 *Ibid.*, p. 5.

13 Como observa João XXII, no tópico 60: “A função primordial de qualquer poder público é defender os direitos invioláveis da pessoa e tornar mais viável o cumprimento dos seus deveres” (p. 10).

14 Jorge Revez (2008, p. 24) observa que as gerações militantes da transição da década de 60 vão, paulatinamente, afirmar-se enquanto “detentoras de uma prática e de uma visão do catolicismo renovada”. Trata-se de uma geração que colocava em pauta o problema da liberdade, da modernidade, da autonomia espiritual e do humanismo, e que vão, cada vez mais, recusar a autoridade da Igreja. Atitude que explica os movimentos de ruptura com a Igreja e o “vencidismo” sentido por alguns católicos do período.

como é o caso desse, publicado logo na primeira edição, em fevereiro de 1969:

Considerando a sua missão na esfera das relações políticas, a Igreja tem uma mensagem profética para todas as situações, pelo que não pode manter-se neutral nos conflitos dos tempos. Cristo nunca foi neutral nem se acomodou ou juntou aos grupos políticos do seu tempo. [...] A Igreja não pode permanecer indiferente perante as injustiças já praticadas e perante aquelas que se avizinham, as quais vão desde a simples indiferença social para com o sofrimento alheio até à guerra entre os povos¹⁵.

A desilusão e a crítica em relação à hierarquia eclesiástica são marcas importantes da militância de Maria Natália Duarte Silva. Mas essa postura não contradiz, de maneira alguma, a decisão que a poeta tomara anos antes, de pertencer à Igreja quando da sua conversão — ocorrida, convém dizer, em idade madura. Mesmo porque, independente do ativismo político, nunca se afastou, na sua vida pessoal, da oração, da relação particular com Deus e do cultivo da fé. Chegou a publicar um livro sobre espiritualidade para o público infanto-juvenil¹⁶ e participou de diversos encontros de equipes de casais católicos, cujo propósito era discutir a fé dentro da convivência familiar. O que permite dizer que a autora, como também muitos católicos daquele tempo, soube muito bem viver o catolicismo e, ao mesmo tempo, recusar a autoridade absoluta da Igreja.

Além disso, a leitura do seu diário e das suas anotações revela uma autora bastante aplicada ao estudo dos episódios bíblicos

15 "Declaração da Conferência Pastoral da Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal (Ilha da Madeira), 12 de novembro de 1968". Em: *Cadernos GEDOC (1969-1970): Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiência*, 1ª edição, 1º de fevereiro de 1969. Disponível em: <<http://casacomum.org>> (acesso em 11 de dezembro de 2025).

16 Trata-se do livro *Em verdade vos digo*, publicado em 1964 pela Sampedro Editora. O livro faz parte da coleção "Nosso Mundo", idealizada e produzida por Maria Natália Duarte Silva em parceria com Sophia de Mello Breyner e Madalena Férin. Ver: SILVA, Maria Natália Duarte. *Em Verdade Vos Digo*. Coleção Nosso Mundo [Espiritualidade]. Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 25 de novembro de 1964.

e dos Evangelhos, que utiliza do espaço íntimo do diário para comunicar-se abertamente com Deus, refletir sobre as leituras e até sobre as angústias diante das exigências da fé:

Nas minhas orações sou capaz de entregar tudo a Deus, de lhe dizer que aceitarei qualquer sofrimento, porém abato-me tão facilmente perante a mornidão da minha vida — da minha vida de fé. Quanto excessivo cuidado de mim própria, quanto vaidade no fim disto tudo?¹⁷

Essa “vida de fé” provada com tédio e profunda angústia pode, até certo ponto, parecer estranha. Entretanto, não há contradição alguma entre fé e sofrimento. Algo que o líder católico Alceu de Amoroso Lima (2014, p. 65-66) confirma em carta endereçada a Carlos Drummond de Andrade: “E no mais, a Fé é também uma ferida. É mesmo a maior das feridas humanas”, afinal, ela não se incute, “conquista-se”. É provação e luta contínua do ser consigo próprio. Mas, no trecho, essa dolorosa dúvida acerca de uma entrega insuficiente à Deus e ao próximo revela, no fundo, um ponto crucial da religiosidade de Maria Natália Duarte: o medo do individualismo e, por conseguinte, o desejo de entrega absoluta ao outro.

Quer dizer que o seu julgamento à hierarquia não apenas confirma a sua decisão de pertencer à Igreja, como também reitera a seriedade do seu compromisso católico para com o mundo. Como apresentado no texto de abertura dos Cadernos GEDOC¹⁸, o que mobiliza a ação crítica é justamente o amor à Igreja. Isso faz sentido quando se lembra que muitos dos militantes católicos que criticavam

17 Cf. *Cada pessoa traz em si uma vida: escritos e poemas de Maria Natália Duarte Silva Teotónio Pereira e de alguns amigos sobre a sua vida e a sua morte*. Porto (PT): Edições Afrontamento, 1973, cit., p. 112.

18 “O cristão, para o qual a Igreja é objecto de fé no que ela representa de divino, pode e deve conforme as circunstâncias exercer a crítica da sua Igreja, lutando para que a imagem histórica em que ela se encarnou numa determinada época não a mumifique como pedra dum museu. [...] Temos a consciência de que é o amor pela Igreja que nos incita”. Ver em: *Cadernos GEDOC (1969-1970): Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiência*, 1ª edição, 1ª de fevereiro de 1969. Disponível em: <<http://casacomum.org>> (acesso em 11 de dezembro de 2025).

a hierarquia eclesial vieram justamente da Ação Católica Portuguesa, quando da sua proposta de recristianizar o país através do laicado¹⁹.

E é justamente no auge da sua atividade política e no período de maior tensão entre a Igreja, o regime e os grupos católicos que a poeta, que escrevia, até onde se sabe, desde 1949, decide publicar aquele que viria a ser o seu primeiro e único livro: *Mão Aberta* (1963) — lançamento ocorrido, aliás, no exato ano da encíclica *Pacem in terris*. São misteriosas as razões que levaram a autora a estreitar-se neste período, e não em outro, depois de tanto tempo (mais de uma década!) escrevendo uma porção de contos e poemas. É possível que tenha julgado por publicáveis os poemas recém escritos, engavetando aqueles de 1949-1950²⁰, ou que tenha finalmente se sentido pronta para uma aparição editorial. Também não é improvável pensar que o desejo pela publicação represente o desejo de firmar-se como escritora, e não somente como militante. Muito menos improvável é que tenha sentido a responsabilidade de escritora para com o seu tempo. Tempo que, aliás, não permitia ao artista moderno a isenção nem a doce irresponsabilidade que, segundo Albert Camus (1958, p. 59), os artistas puderam viver até então:

Nous autres, écrivains du xx^e siècle, ne serons plus jamais seuls. Nous devons savoir au contraire que nous ne pouvons nous évader de la misère commune, et que notre seule justification, s'il en est une, est de parler, dans la mesure de nos moyens, pour ceux qui ne peuvent le faire.

Pois já não se tratava de um engajamento voluntário, "*mais plutôt d'un service militaire obligatoire*", afinal, "*Tout artiste aujourd'hui est embarqué dans la galère de son temps*" (p. 26). Sendo assim,

19 Em relação a isso, é interessante o que dizer Paulo Fontes: "Foi em função, aliás, desse objectivo, de tornar mais cristão o país, que nasceu o reformismo católico dos anos 40 e 50, sendo que muitas iniciativas promovidas e realizadas inicialmente como católicas, nas mais diversas áreas da sociedade, vieram progressivamente a autonomizar-se relativamente a essa mesma confessionalidade religiosa." (FONTES, 2006. Apud. REVEZ, 2008, p. 42).

20 A poeta, na verdade, chegou a incluir alguns dos poemas escritos entre 1949-1950 na edição de *Mão Aberta*.

o que antes, nos primeiros poemas, parecia ser uma experiência religiosa dedicada à contemplação e à busca por um contato real com o mundo na sua inteireza — incluindo suas precariedades — por uma voz que, desde sempre, é “amor por toda gente” e se compadece perante o sofrimento humano, nos poemas tardios, escritos a partir de 1963 e, portanto, já na fase católica e ativista da autora, se tornará uma fé inseparável da luta por justiça na terra.

Profundamente influenciada pela virada social do catolicismo, pelos movimentos de oposição ao regime e pelas emergências do seu tempo histórico, a poeta, nesta nova fase da sua poesia, agrega àquela experiência religiosa de contemplação e investigação do mundo, de fraternidade e busca pela beleza — já vista em suas primeiras composições —, aspectos que são fundamentais do seu ativismo: a defesa constante de uma postura humanitária, a urgência de uma intervenção no presente e da renovação do homem e o valor da luta em conjunto e da liberdade, direito permanentemente violado pelo Estado Novo.

O que explica o uso recorrente da voz coletiva (“Em cada ombro/ podemos ser o Homem inteiro”) e do imperativo (“fujamos enquanto é tempo”), e o gesto constante de resistência:

E se o cerco nos aperta
larguemos os braços
quebrems as amarras
sejamos movimento²¹

Fazendo da poesia o espaço de confirmação do seu compromisso com o tempo, essa voz poética se coloca, muitas vezes, como porta-voz ou líder do movimento (“junta o teu grito/ ao nosso grito/ e realizemos desde já/ a Vida Nova”). Não é por acaso que algumas dessas composições fazem lembrar um grito de guerra, algo que um militante diria para reanimar as forças do grupo. É, sem dúvidas, o caso deste poema:

Reinventemos nossos gestos
para serem no mundo toda a força
das manhãs claras

Clarifiquemos nossas vozes
para que estejam no mundo pela força
das palavras simples

Recriamos nossos motivos
para romperem à boca das praças
um espaço de liberdade

E por fim cantemos
um mundo feito por nós
no lugar exacto dos nossos passos²².

Há nesses poemas um forte sentido de presença (“no lugar exacto dos nossos passos”) e “participação” humana na luta pela liberdade e na construção do mundo ideal, em tudo oposto ao mundo presente, que amesquinha e escraviza o homem, roubando-lhe a esperança. E, consciente da efemeridade da vida, da qual temos apenas o presente (“Existimos agora e apenas/ no meu parêntesis de luz”), e do trabalho imenso pela frente, o sujeito poético convoca à ação imediata — ação em que todos são protagonistas —, exorcizando, em alguns casos, o primeiro sinal de melancolia e desesperança. Daí a importância da natureza criada, de onde o ser lírico vai pegar emprestado seu frescor e sua pureza, e por ela renovar-se, como acontece no poema “Muros após muros”, de Nó ao centro”, conjunto escrito entre 1965-1968, que a poeta deixou no prelo para publicação, em que as “gélidas nuvens de medos” são dispersadas pelo sol que se reflete e “entorna luz a todos”.

É preciso notar que a crença na renovação do mundo e do homem e o compromisso com o tempo eram compartilhados pela geração de militantes da década de 1960, em Portugal, que, manifestando uma atitude de vanguarda (Revez, 2008), acreditava

estar à frente do processo de transformação do mundo. "Ajude a criar um mundo novo" é a frase que aparece estampada no primeiro número do jornal *Direito à Informação*, de 1963. Também é o propósito do poema "Na cidade velha dos passos perdidos", em que a voz poética convida ao abandono da cidade velha, arrasada pela violência, e, por conseguinte, à construção da utópica "cidade nova", comunidade humana e fraterna edificada com a "esperança que não largamos/ de ainda sermos capazes".

E o mundo novo só se edifica no presente, na luta diária de cada um. O que explica a rejeição dessa poesia pelo passado, que só interessa naquilo que pode contribuir para a construção do futuro. Um poema de *Mão Aberta* revela bem essa convocação perpétua ao presente:

Longe o permitido mundo
em que nos esperamos apesar de tudo.
Longe,
o invisível paraíso de todas as consciências.
Em nós,
a tentação de negar as aparências
que se revezam permanentes.
Ainda, na longínqua distância,
o que se passa no fora de nós.
Exaustivo,
o requerer do tempo veloz.
Mas é em nós
que tudo tem de ser
como se tudo em nós o fosse.
Participação.
Nada, o ignorar o múltiplo espaço
que nos une a todos,
inelutável.
Aceitação.

Vê-se aí aquela atitude católica de presença nas coisas, resiliência e aceitação do mundo, o qual se deve sentir por dentro ("Mas é em nós/ que tudo tem de ser"). Pois o "paraíso de todas

as consciências” — a simbolizar a eternidade — em que “nos esperamos apesar de tudo”, está “longe”. E apesar da “tentação de negar as aparências”, isto é, o mundo das formas que se revezam eternamente, resta-nos fincar os pés nesse “múltiplo espaço/ que nos une a todos”.

E a saída será sempre a ação solidária e conjunta. Assim se explica a constância da imagem das mãos dadas, entrelaçadas e erguidas: “A quem desconheço/ interiormente dou a mão”, “Dadas as mãos/ éramos na noite,/ sem grandes atitudes,/ como irmãos./ Simplesmente” e “Força que nasce/ das mãos que se entrelaçam/ Força de semente verdadeira/ a preparar o grito que liberta”. São as mãos — palavra-chave desta poesia — que firmam os laços humanos, que trabalham, alteram as coisas, corrigem os erros, clamam justiça e edificam um mundo novo e igualitário. São também elas que sentem o contínuo “palpitar” do mundo acontecendo, e por isso a mão aberta, permanentemente estendida para o outro e para o acaso: “Poder captar/ esta leve ternura/ que anda no ar./ Sem precisão,/ como qualquer coisa/ que se pode ter (ou não ter)/ na mão”.

Poesia que quase nunca se direciona para o universo prosaico, nem canta um espaço-tempo definido, e que rejeita por completo vocábulos como “ditadura”, “censura”, “bomba”, “morte”, “guerra” e “sangue”, tão presentes nas notícias que a poeta divulgava clandestinamente, e que, no entanto, vibra e brota a partir das trepidações do seu tempo presente. Isto é, ainda que o pano de fundo histórico não apareça de maneira direta, ele é o que vai estimular a necessidade absoluta de ação, de mudança, união e esforço humano. E a conotação política vai se infiltrando, ainda que sutilmente, nos seus versos. É o caso deste poema, que pertence ao conjunto “Nó ao centro”, escrito entre 1965-1968, que a poeta deixou no prelo para publicação:

Como serpente antiga
rasteja na antiguidade dos séculos
a pobreza do rico

Possui tanto
ignorando os espaços
Tanto cobiça
sem saber olhar
ou reter a explosão da hora

Excelente caso para se flagrar a convergência entre o espírito religioso atento ao que acontece nos “espaços” e que sabe, como ninguém, a olhar e “reter” a explosão da hora, isto é, o momento de revelação das coisas do mundo na sua beleza, verdade e inteireza, e o espírito militante, consciente da “cobiça” antiga do rico, quem tudo possui, mas ignora a verdadeira riqueza: o mundo criado. O poema também demonstra a repulsa desta poesia pela riqueza e pela ganância. O viés político nesses poemas se percebe ainda na inclusão de nomes como Che Guevara e Manuel Serra (1931-2010) — militante cristão que, na altura do poema, estava a cumprir pena de dez anos de prisão, a que foi condenado pela revolta ocorrida em Beja, em 1961 —, homenageados em poemas. E no olhar da poeta para a condição das mulheres e dos trabalhadores do campo pelo interior do país.

Mas o exemplo mais representativo da sua militância e o único caso em toda esta poesia em que se pode notar uma crítica à hierarquia eclesiástica está em “As mulheres pousadas”, a mais longa composição de *Mão Aberta*. Profundamente alusivo e metafórico, o poema abre com a narração de um cenário tomado pelo marasmo, onde mulheres, crianças e aves, prostradas, sentem o abatimento da luz do sol, a simbolizar a melancolia que cai sobre todos:

As mulheres pousadas
meditabundas.
Quase nuas
crianças de olhos
— só olhos —
brincando nas ruas.
E as aves
moribundas
de sol.

Na segunda estrofe, o abatimento visto na cena ganha um motivo: "Já ninguém acredita./ As palavras são umas/ — sempre as mesmas/ há quase dois mil anos". O que poderia ser essa estagnação das palavras que não a estagnação do discurso caduco da Igreja, a replicar as mesmas e antigas mensagens sagradas com total indiferença ao andar dos tempos e sem, no entanto, pô-las em prática? — foco de toda a crítica de Maria Natália e dos seus companheiros de geração à hierarquia eclesial. No entanto, essa palavra estagnada agora se confronta com o gesto novo, a representar a chegada da nova consciência cristã e da sua postura interventora. As palavras são "sempre as mesmas," como diz o sujeito, "porém o gesto,/ a atitude./ Ah, o gesto/ o sabor/ o pensamento!/ Que diferente/ como o frio do calor".

Anunciando sem precisar nomear ou dizer as coisas diretamente, a poeta vai, de modo sutil, como sempre, compondo seu poema. Aqui, a estagnação das "mulheres", "crianças" e "aves" se justifica pela estagnação das "palavras," que "sempre as mesmas," não causam nenhum efeito, não mobilizam. Pois a palavra da verdade, aquela que veio para libertar os homens e mostrar-lhes o seu salvador estava até então, como dirá o sujeito, "reduzida a um sermão", isto é, a um discurso infértil, preso em si mesmo, de utilidade vazia e sem poder de atuação. Não era justamente a perda de influência na vida cotidiana dos homens — a que Hugh MacLeod (2005) apontou como causas o abrandamento dos valores cristãos nas gerações dos anos 1960 e 1970, os movimentos libertários que eclodiram ao longo desta mesma época, bem como o acréscimo da liberdade individual²³ — o desafio da Igreja diante do mundo moderno?

23

Como observado pelo autor, houve um decréscimo da transmissão do catolicismo nas gerações a partir dos anos 1960: "The weakening of religious socialisation reflected not only the weakening of religious faith in the new generation of parents - or at last a greater willingness openly to declare their lack of religious faith. It also arose from the overriding stress that was increasingly being placed on individual freedom — by the Seventies it was a commonplace that children were not being baptised or not being sent to Sunday School, because they must be free to decide for themselves when they were old enough." (p. 229). Ver em: MCLEOD, Hugh. "The Religious Crisis of the 1960s". *Journal of Modern European History*. Vol. 2, Nº 2. Christian Churches and Religion in the 20th Century, pp. 205-230, 2005.

E se a palavra confinada não mobiliza, não modifica esse ambiente estagnado pelo sol e a “miséria”, como que a figurar a comunidade cristã indiferente ao Evangelho e sem uma Igreja atuante e detentora de uma mensagem eficaz, o sujeito impele:

Que saia a palavra
do fresco das paredes acolhedoras
e venha cá para fora
e se inflame de sol,
de luz, de amor.
E assim,
talvez surja a procissão verdadeira
da verdade
com aqueles para quem
desde sempre
esteve reservada.

Chamamento que resume o propósito da militância católica de Maria Natália: o desejo de que a palavra do Evangelho, confinada na sacristia e na fortaleza de poder e autoridade da Igreja, saia e “se inflame de sol”, alcançando, enfim, àqueles “para quem/ desde sempre/ esteve reservada”: os homens do campo, as mulheres trabalhadoras e as crianças. É o apelo para que a palavra saia da redoma a que esteve presa e atinja o mundo real, de “cá [...] fora”, e as pessoas reais do seu tempo, sobretudo os miseráveis, os expostos à pobreza e ao sol. Talvez tenha sido por essa defesa a um catolicismo apoiado na simplicidade, no espírito de pobreza e na valoração das comunidades humanas que Jorge Revez (2008, p. 55) observou o regresso ao cristianismo primitivo na discursividade dos “novos católicos”.

Vê-se aqui a crítica à postura da hierarquia eclesial, que, pouco fiel à palavra de Cristo, manteve-se distante daqueles aos quais a mensagem dele se dirige. Esse esvaziamento da mensagem dos Evangelhos na postura da Igreja, estrutura compactuada com o poder e mantenedora de tradições ultrapassadas, reservada àqueles que detém o dinheiro e, ainda mais preocupante, omissa e indiferente aos problemas humanos do seu tempo, é a pedra de toque de boa parte dos artigos e manifestos que Maria Natália colaborou.

Para os católicos progressistas, estava em jogo não só o distanciamento da Igreja em relação aos Evangelhos, mas a indiferença aos problemas urgentes. Era preciso renovar profundamente uma estrutura que se mostrava cada vez mais decadente, derrubar o regime e agir segundo a palavra de Deus. Como se vê no segundo volume do jornal “Direito à Informação”, do qual a poeta foi co-fundadora, junto com o seu marido, o arquiteto e ativista Nuno Teotónio Pereira:

É urgente que os católicos portugueses comecem a ver claro. Que se interroguem e inquietem. Estão em jogo valores eternos. Se todos aceitam, com o S.Tomás, que um mínimo de bem estar se requer para se viver humanamente e praticar a virtude, que todos também tomem consciência da injustiça escandalosa da situação portuguesa e tentem por todos os meios dar-lhe remédio²⁴.

E, no poema, a dúvida acionada pelo advérbio *talvez* (“E assim,/ talvez surja a procissão verdadeira...”), ainda que acrescente a melancolia da incerteza, não esmorece a urgência da ação. Pois é preciso que a palavra mobilize a “procissão verdadeira”, não o círculo restrito dos poderosos, e, “talvez” assim,

[...] os homens
fatigados de sol
e de trabalho,
as mulheres
— velhas antes de terem sido novas —
e as crianças
— sempre as primeiras —
entrarão
na sombra refrescante
das paredes autênticas
de abrigarem seu povo.
Só então
Entrarão
na luz suave

da penumbra do mistério
e possuirão
a verdade, não um critério
e serão
possuídos d'Ele

Talvez assim os trabalhadores, as mulheres, já nascidas velhas, desprovidas da infância pura pela dureza do trabalho e da servidão, e as crianças, isto é, os marginalizados, entrarão na "sombra refrescante" das "paredes autênticas". Vale lembrar que as paredes autênticas para quem está fora das "paredes acolhedoras" — orna-
das de ouro e mármore, e edificadas por mãos escravizadas — nada mais são do que o mundo criado — tangível e verdadeiro —, a natu-
reza e os confins de Deus. E, como diz o poema, talvez assim, com a
palavra liberta e insubmissa à hierarquia e ao poder, poderão entrar
na "luz suave" aqueles que até então estavam de fora. Supõe-se,
assim, que a verdade até então esteve reservada aos que não são
como os homens "fatigados de sol/ e de trabalho" e as mulheres
desgastadas, isto é, aos que estão "fora" do espaço restrito cercado
pelas paredes acolhedoras.

Nota-se também aquilo que desde os primeiros poemas já se mostrava muito evidente: a fé de Maria Natália Duarte Silva não é a fé da mera transcendência, que cai no distanciamento das visões místicas, nem a fé da interrogação sobre a morte, o mundo e o além, ou da busca do sujeito por um sentido de si. Pelo contrário, é uma fé de absoluta presença no mundo, de atenção ao existir de tudo, de compaixão por todas as coisas e de um desejo de comun-
gar com o sofrimento humano. Esse modo de ser católico é, para a autora, o modo ideal, como ela mesma registra em seu diário: "O verdadeiro crente é um homem que contém em si todos os homens, que vive em todas as vidas. Não se pertence. É tudo e não é nada. Entrega-se ao presente para que o presente o dê para sempre ao futuro" (Silva, 1973, p. 70).

Definição que vai de encontro com aquela preocupação da autora sobre a insuficiência da sua entrega ao próximo. Esse não pertencimento de si próprio, para Maria Natália — que, quanto a isso, parece sofrer a influência de Simone Weil na sua entrega aos problemas do mundo —, é fundamental para a vivência íntegra e absoluta do catolicismo. Pois só pode conter em si “todos homens” aquele que não está preso em si mesmo. Não é por acaso que vida e obra, em Maria Natália, sejam uma coisa só. Trata-se de uma poeta que, desde sua conversão, dedicou-se inteiramente ao outro e ao seu tempo, apesar da saúde precária que sempre teve.

Além disso, trata-se de uma fé que, movida pelo amor, pela compaixão e fraternidade, tentará corrigir os erros do mundo e reparar suas dores, indicando uma experiência religiosa que muito faz lembrar aquela da poeta Adalgisa Nery em poemas como “Eu quero consolar” e “Ambição”, mas sobretudo em “Deus me pede emprestada”, do qual o segmento vale a transcrição:

Envolve-me em nuvens,
Subo com os ventos,
Risco o céu com a luz da minha cabeleira,
Derreto-me nos mares, chego a todas as praias
E abraço todos os povos dia e noite.
Estico minha perna para salvar o naufrago
Aqueço entre os meus seios o filho abandonado
E santifico a humilhação da prostituta...²⁵

É o desejo de estar em tudo, de fazer-se presente em toda a agonia humana e, assumindo a função de um Deus ausente ou ocupado, estender a mão e acalentar a humanidade miserável. Compartilhando desse mesmo desejo, Maria Natália busca realizar a justiça na terra. Não adia a paz e a redenção humana para a posteridade, para a vida eterna prometida pela religião, pois sua luta é pela redenção humana nesta vida. E, consciente de que o esforço pela liberdade e pela justiça é

um esforço secular, “tarefa infinita e interminável”, como diz Emmanuel Mounier (1974, p. 104), o sujeito dos seus poemas convoca todos os homens a se unirem na ação pela renovação do mundo.

Dona de uma poesia que converge a experiência religiosa com a experiência cidadã, cuja atenção à condição dos homens e ao palpar do mundo, do “aroma de folha esquecida” à “flor aberta/ consumindo-se”, faz parte da mesma participação total e íntegra nas coisas, Maria Natália escreve em um período emblemático da história do mundo, da Igreja e do seu país, do qual não conheceu outro governo que não o ditatorial.

Testemunha de diversas guerras, da miséria humana e da violência, sentiu muito bem as trepidações do seu tempo, a necessidade de resistência ante uma ditadura que se estendia há décadas e o fortalecimento de uma nova consciência católica que parecia, a seu ver, fundamental. Na vida, respondeu a isso tudo com um ativismo religioso que não conheceu descanso — morreu jovem, aos 41 anos de idade, sem ter visto a revolução de 25 de abril de 1974. Na poesia, com um canto amoroso que estabeleceu vivo diálogo com o seu tempo e que, embora não tenha cantado a liberdade, nunca perdeu a fé na ação comunitária e na vitória do amor sobre o ódio. Como deixou registrado nesses versos, hoje proféticos:

llesos saímos
do murmúrio das águas

Juntos
criamos um espaço
inventamos o tempo certo

Demo-nos mais do que as mãos

e na seara ficaram
os traços
dos nossos passos.

REFERÊNCIAS

ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. **Coral e outros poemas**. Seleção e apresentação Eucanaã Ferraz, 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2018. ISBN: 978-85-359-3079-5.

Cada pessoa traz em si uma vida: escritos e poemas de Maria Natália Duarte Silva Teotónio Pereira e de alguns amigos sobre a sua vida e a sua morte. Porto (PT): Edições Afrontamento, 1973, cit., p. 112.

Cadernos GEDOC (1969-1970): Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiência, disponível em: <<http://casacomum.org/cc/arquivos>> (acesso em 11 de dezembro de 2025).

CAMUS, Albert. "L'artiste et son temps". /n: CAMUS, Albert. **Discours de Suède**. Paris: Gallimard. 12e édition, 1958.

Carta Encíclica Pacem in terris: Sobre a paz de todos os povos. 6ª edição, Editora Paulinas, 2018, 54 pp.

CLAUDEL, Paul. **Réflexions sur la poésie**. Paris: Folio Essais, Gallimard. 1993.

Correspondência de Carlos Drummond de Andrade & Alceu de Amoroso Lima. Leandro Garcia Rodrigues, organização, introdução e notas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. 278 p. ISBN: 978-85-423-0125-0.

Direito à Informação (1963-1969). Arquivo disponível para consulta no Centro de Documentação 25 de Abril, Coimbra (PT): Centro de Documentação 25 de Abril.

MCLEOD, Hugh. "The Religious Crisis of the 1960s". **Journal of Modern European History**. v. 2, n. 2. Christian Churches and Religion in the 20th Century, pp. 205-230, 2005.

MOUNIER, Emmanuel. **O personalismo**. Tradução de João Bénard da Costa. 3ª edição, Livraria Martins Fontes, Santos, SP, 1974.

NERY, Adalgisa. **Mundos Oscilantes**: poesia completa. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962.

REVEZ, Jorge. **Os vencidos do catolicismo**: militâncias e atitudes críticas (1958-1974). Dissertação de mestrado em História Contemporânea, Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2008.

RILKE, Rainer Maria. **Poemas: Rainer Maria Rilke**. Tradução de José Paulo Paes. 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2012. ISBN: 978-85-359-2096-3.

SILVA, Maria Natália Duarte. **Em Verdade Vos Digo**. Coleção Nosso Mundo [Espiritualidade]. Lisboa: Livraria Sampedro Editora, 25 de novembro de 1964.

SILVA, Maria Natália Duarte. **Obra Poética**, Porto: Edições Afrontamento, 2010.

WEIL, Simone. **Lettre à un religieux**. Paris: Éditions Gallimard, Collection: Livre de vie, 1951, 96 pp.

4

Edson Claiton Guedes
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

“NO ALTAR HÁ MUITA SAIA E POUCAS MULHERES”:

**A DOMINAÇÃO MASCULINA NA IGREJA CATÓLICA
NA PERSPECTIVA DE IVONE GEBARA**

INTRODUÇÃO

Imagine viver em um mundo em que as mulheres são consideradas tão menores, tão inferiores, tão confinadas ao espaço doméstico, tão irrelevantes, que não merecem ser estudadas. Um mundo em que as mulheres não são dignas de ter sua história contada. Assustador não é? Pois vivíamos exatamente nesse mundo até poucas décadas atrás. E, se essa condição tem mudado, é graças à luta feminina (Lerner, 2019, p. 16).

O estudo parte de uma constatação percebida em nossa pesquisa de doutorado, que tem como objeto a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e o catolicismo progressista no pós-segunda guerra mundial, sobre a invisibilidade feminina nas instâncias de decisão desta Conferência, especialmente nos seus primeiros anos de existência a partir de 1954. Diante do fato de que as mulheres consagradas não assumiram a presidência da entidade até início dos anos dois mil, e representando elas mais de 70% de seus membros, surgiu-nos o questionamento sobre a ausência das mulheres nos níveis de organização e instâncias de decisão nos espaços de poder das instituições católicas¹.

Para entendermos tal posicionamento da Igreja sobre o assunto, recorremos a à obra de Ivone Gebara, religiosa consagrada católica, que destrinchou os meandros institucionais que mantém o catolicismo apegado ao passado e reticente quando o assunto é a participação efetiva das mulheres em suas instâncias de decisão. Devido a seu intenso combate e sendo um dos poucos nomes de mulheres religiosas que enfrentam corajosamente o status quo e colocando-se na linha de fogo do poder masculinizado na Igreja, ela tem atraído a ira de grupos conservadores católicos.

1

Somente em 2001, após 47 anos de fundação, uma mulher, a Ir. Maris Bolzan, assumiu a presidência da CRB.

Eventos marcantes na história do mundo e da Igreja do século XX e XXI, como os movimentos culturais dos anos 1960, a ascensão e expansão dos movimentos feministas, o Concílio Vaticano II (1962-1965), as Conferências episcopais em Medellín (1968) e Puebla (1979), bem como a eleição do papa Francisco ocorrida em março de 2013, demarcam pontos importantes para entendermos os motivos pelos quais esses acontecimentos, especialmente aqueles ligados a história da Igreja, não foram suficientes para reverter a situação das mulheres e a manutenção da violência institucional contra elas.

A elevação do cardeal Jorge Bergoglio ao papado alimentou sinceras expectativas de mudanças nas estruturas da Igreja Católica, devido a sua procedência, latino-americana, como também pelo seu histórico posicionamento progressista em seu trabalho pastoral na periferia de Buenos Aires, Argentina. Seu currículo, teoricamente, reuniria condições para um papado aberto ao diálogo e disposto a fazer as reformas necessárias. No entanto, houve uma certa decepção entre os grupos reformistas, uma vez que estas condições não representaram a adoção de uma política equitativa às mulheres nos ambientes religiosos.

Ainda que os eventos acima descritos tenham impactado a Igreja de alguma maneira, a situação das mulheres consagradas e leigas pouco ou quase nada mudou. Especialmente nas relações de poder na instituição, continua vigente a percepção de que “no altar há muita saia e poucas mulheres”². Inclusive na Igreja do Papa Francisco persiste um caráter sexista e machista quanto à presença de mulheres em espaços ocupados historicamente por homens. Isso nos faz perceber que a divisão entre o espaço masculino e o espaço

2

A frase que dá título ao capítulo foi proferida num evento de religiosos e religiosas em 2002, na cidade de Joinville, Santa Catarina, por uma religiosa consagrada. A frase, irreverente em sua construção, revela um fato real da representação de poder na Igreja Católica onde a “saia” do padre contradiz com a ausência de mulheres naquele espaço.

feminino na Igreja Católica foi construído, justificado e arbitrariamente eternizado por meio de uma “violência simbólica” (Bourdieu, 2002).

Mesmo sob pressão, o feminismo teológico continua ativo na Igreja e sua luta é demonstrar como estas posições, historicamente controladas pelos homens, moldaram a instituição e “inventaram uma tradição”, com o objetivo de controlar os corpos femininos, como também seus sonhos, suas lutas, sua história. Quando analisamos as comunidades primitivas do cristianismo, percebemos nos textos canônicos, mulheres bastante ativas e com posições importantes naquele cenário.

Na igreja primitiva apostólica havia dois tipos de reuniões cristãs: uma no marco litúrgico mosaico onde as ações litúrgicas eram exercidas apenas por varões e outra nas novas dimensões cúlticas que se realizavam nas casas (Fil 1,2; Cl 4,15; Cor 16,19; At 2,46), onde a figura feminina tinha visibilidade e exercia diferentes serviços e funções ministeriais como os exercícios pelas diaconisas, as viúvas, as virgens, as esposas (Azevedo; 2024, p. 160).

A invisibilidade com que as mulheres foram violentamente obrigadas a conviver, iniciada em algum momento no passado do cristianismo do primeiro século, formatou uma concepção de Igreja masculinizada que os teólogos, todos homens, reforçaram a partir do entendimento de que “Jesus havia escolhido apenas homens”³. Como afirma a teóloga Mary Hunt “foram essas divisões que fundaram uma instituição como a Igreja, tanto na sua estrutura quanto em seu ensino” (2018). Desta forma, a “dominação masculina” na Igreja é apresentada,

3 A questão sobre o sacerdócio feminino na Igreja Católica é um *locus* de disputa constante. Em 1976, a Sagrada Congregação para a doutrina da fé, expediu um documento chamado *Inter Insigniores*, sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial, onde, resumidamente, reforça as teses sobre a proibição de mulheres nestes espaços sob a alegação: 1) tradição: a igreja nunca admitiu mulheres sacerdotes; 2) a atitude de Cristo: Jesus não teria chamado nenhuma mulher para ser apóstolo; 3) a prática dos apóstolos: firma-se nos textos do novo testamento para “comprovar” essa atitude. A íntegra do documento pode ser acessada em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html. Acesso dia 05 de marc. 2025.

como “verdades imutáveis, fruto da vontade divina que deve ser igualmente considerada como imutável” (Gebara, 2017, p. 67).

Ao problematizar a ocupação dos espaços masculinizados no ambiente sagrado e trazer para sua produção teológica as lutas feministas, Gebara tornou-se uma referência no “desenvolvimento de um discurso teológico elaborado por mulheres e distinto, em muitos aspectos, daqueles que escrevem os homens” (Nunes, 2006, p. 294). Ao mesmo tempo, devido à sua obra e sua coragem, Gebara foi silenciada e proibida de lecionar em instituições católicas, uma prática ainda em uso na Igreja quando alguma teóloga ou teólogo avança os limites instituídos e demarcados pela autoridade e cânones sagrados da religião. Por sua luta pelos direitos das mulheres, Ivone Gebara é considerada uma das mais importantes teólogas católicas da América Latina, atuando hoje como “uma pensadora freelancer”⁴.

Filha de imigrantes sírios e libaneses, nascida em 1944 em São Paulo, entrou cedo para a Congregação de Nossa Senhora, Cônegas de Santo Agostinho. Doutora em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e em Ciências da Religião pela Universidade de Louvain da Bélgica, Gebara construiu um imenso capital intelectual com inúmeras publicações em revistas e autorias de livros. Sua produção intelectual é resultado de sua vida junto às lutas das mulheres, especialmente as mais empobrecidas de Camaragibe, no Recife, local onde viveu e conviveu ao lado das mulheres sergipanas por mais de trinta anos, desde 1973.

Segundo Ivone, os primeiros contatos com o Movimento Feminista se deram na década de 1980, ainda que as questões

4 Ivone Gebara foi punida em 1995 com o afastamento docente, silêncio sobre sua obra e dois anos de “estudos de teologia” na Europa, pela Congregação da Doutrina da Fé (antigo Santo Ofício) e pela Congregação para os Religiosos do Vaticano. A acusação, referente a uma entrevista dada pela religiosa à Revista Veja em 1993, tinha por conteúdo o fato de Gebara ter defendido a legalização do aborto. Além do mais, bispos brasileiros teriam reunido um dossiê contra a teóloga por sua obra e enviado ao Vaticano, fato que teria gerado a punição.

relacionadas às mulheres tenha sido uma contante em sua vida, como ela explica:

Vivi por mais de trinta anos no Recife, e mensalmente ia até uma cidadezinha chamada Cabo [de Santo Agostinho], onde fazia estudo teológico bíblico com alguns operários na casa de um deles. Sempre me preocupou o fato de nenhuma esposa participar, nem mesmo a dona da casa que servia o cafezinho. Num dia de domingo resolvi visitá-la, e muito timidamente ela me disse que não participava porque eu só falava sobre “assuntos de homem”: sindicato, política, partidos, salário mínimo. “Você sabe que eu trabalho, mas não tenho carteira assinada?” ela me disse. “Sabe que vendo cheiro-verde e coentro na feira? Sabe o que uma operária sofre com o sexo?” Eu caí das pernas. Comecei a perceber que eu estava focada em uma problemática geral, e que a problemática geral é masculina (Massuela, 2017).

É neste panorama que se impõe um conjunto de condições de existência, hoje percebidas como intoleráveis graças a conscientização e a luta incansável de intelectuais, especialmente dos Movimentos Feministas, mesmo no interior de uma instituição conservadora como a Católica. Isso nos possibilita analisar a engenhosa maquinaria que se esconde sob os signos do sagrado e do divino e entender de que maneira, utilizando-se de táticas e estratégias e driblando as pressões e perseguições institucionais, mulheres como Ivone Gebara enfrentam o poder constituído.

O SURGIMENTO DA CRB E AS TRANSFORMAÇÕES NA IGREJA DO BRASIL NA DÉCADA DE 1950

Antes de adentrarmos especificamente no pensamento de Gebara, entendemos ser necessário uma explanação a respeito

sobre o contexto da Igreja Católica no Brasil no século XX e o surgimento da CRB, tanto como um espaço de diálogo entre as congregações masculinas e femininas, mas também como um dispositivo de controle por parte da política vaticana⁵.

Nas primeiras décadas do século XX, a Igreja passava por transformações advindas de diversas situações que se impuseram no cenário nacional, como por exemplo os confrontos travados entre a hierarquia e a classe política, então sob o controle das elites agrárias e ideologicamente afeita aos ideais iluministas. Isto levou os prelados a um contra-ataque organizado e sistematizado para fortalecer na sociedade a identidade católica, que naquele momento, se manifestava de forma mais visível através da religiosidade popular.

Este processo, descrito por Azzi (2008) como “restauração católica”, intencionava restaurar o catolicismo à sua posição privilegiada na sociedade brasileira, uma vez que, para a elite eclesiástica a Igreja fora marginalizada da vida pública e social pela organização do regime republicano. Portanto, na primeira metade do século XX, só é possível entender as transformações ocorridas na Igreja Católica levando em consideração a busca pela legitimidade a partir de líderes carismáticos como também por valores tradicionais das classes populares, inclusive por meio dos elementos da religiosidade popular (Mainwaring, 1986). Essa fusão entre legitimidade tradicional e legitimidade carismática são fatores essenciais para compreender esse processo⁶.

5 Em nossa pesquisa, entendemos que a CRB, enquanto dispositivo de poder de uma elite eclesiástica, no caso a cúria romana, deve ser percebida especialmente nos seus primeiros anos de fundação tanto na perspectiva do “fomento” como também do “controle” da vida consagrada religiosa na Igreja.

6 Um dos principais líderes da Igreja neste período foi Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda que, em 1916 publicou uma carta pastoral sobre o ensino religioso e que passou a ser considerada, a partir dos anos de 1920, um programa de ação pastoral para a Igreja de todo país.

No que diz respeito às questões internacionais, após os horrores da segunda guerra mundial, as mudanças no mundo foram tão impactantes, que, “para 80% da população mundial a idade média acabou de repente na década de 1950” (Hobsbawm, 1995, p. 283). Estas transformações vieram acompanhadas de uma revolução cultural onde as estruturas de relações entre os sexos e as gerações foram questionadas e a criação de diferentes movimentos impulsionou o debate sobre diversas temáticas.

A CRB surgiu neste contexto de transformações sociais, econômicas, políticas e religiosas, embalada por um incipiente reconhecimento da Igreja quanto a necessidade de rever sua prática pastoral e a necessidade de manter-se no mercado de bens simbólicos no país. Após o primeiro Congresso Internacional dos Religiosos em Roma em 1950 e o primeiro Congresso Nacional dos Religiosos do Brasil no Rio de Janeiro em 1954, a Conferência foi criada com a finalidade de “coordenar e articular as diversas comunidades religiosas tanto masculinas quanto femininas, o estudo dos problemas, e a criação de serviços de interesse comum, visando a uma colaboração mútua sempre mais eficaz” (Freitas, 1997, p. 74).

O aumento vertiginoso da presença da vida consagrada religiosa nas primeiras décadas do século XX no Brasil, além de fatores específicos da reconfiguração católica naquele momento, como o processo de “estadualização” do poder eclesiástico, foram componentes importantes para a criação da CRB.

É importante enfatizar que até 1890 existiam 12 dioceses e destas, 9 estavam localizadas nas capitais de suas províncias.

Após a Proclamação da República as demais capitais da federação foram convertidas em sedes episcopais, ou seja, mais onze capitais naquele período se tornaram dioceses, perfazendo um total de vinte estados. Entre 1890 e 1930 foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 subprefeituras apostólicas, para as quais foram designadas, no mesmo período, aproximadamente 100 bispos; cabendo

respectivamente ao conjunto dos estados nordestinos, a São Paulo e a Minas Gerais, os percentuais mais elevados de circunscrições e prelados (Miceli, 2009, p. 58).

Este processo de “estadualização”, foi uma modalidade do exercício do poder pastoral dos bispos que tinha como objetivo expandir a Igreja, estreitando os vínculos destes com o Vaticano e com o poder oligárquico local. Desta forma, todas as capitais estaduais foram transformadas em sede de dioceses e isso viabilizou a contratação de um pessoal religioso especializado para prestar serviços em diversas áreas como educação, saúde, entre outros, o que resultou na ampliação dos religiosos e religiosas em algumas regiões do Brasil, especialmente no sul e sudeste.

A maioria destes religiosos e religiosas vieram da Europa, onde a situação das congregações passava por crises, devido a expulsão destes grupos das atividades sociais então assumidas pelos Estados em processo de laicização, especialmente na França e na Itália. Assim, “as demandas do episcopado para realizar a reforma do catolicismo local associadas às demandas da própria sociedade brasileira, carente de expertises no campo social e educacional, foram supridas por estes grupos” (Bittencourt, 2017, p. 37). Todos estes fatores foram ingredientes importantes na imigração das congregações europeias para o Brasil, especialmente a partir do início do período republicano, como podemos observar na tabela abaixo:

Na tabela abaixo, podemos acompanhar a evolução do número de religiosos e religiosas no Brasil da segunda metade do século XIX em diante:

Tabela 1 - Evolução do número dos religiosos no Brasil (séculos XIX e XX)

DÉCADA	NÚMERO	PERCENTUAL
1850	1	0,5
1870	1	0,5
1880	5	2

1890	14	5
1900	20	8
1910	23	9
1920	41	16
1930	29	11
1940	26	10
1950	51	19
1960	41	16
1970	1	0,5
S/I	7	2,5
TOTAL	260	100

Fonte: Bittencourt (2017).

A modernização do aparato pastoral, a reorganização no território nacional e o fortalecimento do capital simbólico católico em diversos setores da sociedade, foram fundamentais para as estratégias da Igreja, especialmente a partir da década de 1950. Essas mudanças estavam ligadas ao que chamamos de “segundo momento do projeto de reconquista” do catolicismo romano que mirava, não mais o território, mas sua base social, constituída por uma população rural que aos poucos rumava às cidades e ia dando novos contornos ao país e consequentemente ao catolicismo⁷. De acordo com Klaumann,

Esse deslocamento pode ser interpretado à luz do histórico papel da Igreja Católica de enraizar o catolicismo na sociedade, competindo pela hegemonia em diversos movimentos e espaços sociais. No entanto, essa mudança pastoral também possibilitou uma reavaliação por parte de todos os envolvidos, impulsionada pela nova prática católica e pelas demandas de transformação social e cultural no pós-guerra (Klaumann, 2024, p. 18).

7 No período entre 1950 e 1980 ocorre o mais intenso processo de modernização pelo qual o país passou, alternando em profundidade a fisionomia social, econômica e política do Brasil. Transformações aceleradas verificam-se em todos os setores da vida brasileira, com mudanças estruturais importantes e definitivas.

A imigração de famílias religiosas para o Brasil possibilitou, além da sobrevivência destes grupos, o aumento no número de membros das congregações, uma vez que a política de imigração brasileira tinha atraído muitas pessoas de seus países de origem, como italianos, alemães, espanhóis, poloneses entre outros. O Brasil tornou-se para estes grupos um campo aberto e muito atrativo por diversos fatores: porque as congregações tinham um mercado religioso pouco explorado, o apoio das elites para suas obras sociais, o que projetava um crescimento econômico para manutenção de toda a estrutura burocrática no Brasil e no exterior e um promissor campo vocacional que se tornou um celeiro de novas vocações.

De fato, o número de vocacionados e vocacionadas à vida religiosa cresceu exponencialmente com a chegada das congregações ao Brasil, o que foi especialmente importante para a representatividade feminina na vida religiosa. Em números atualizados, é possível constatar que a VCR na Igreja continua, majoritariamente, feminina. Vejamos:

Tabela 2 - Vida consagrada feminina em números no Brasil

Vida Religiosa Consagrada no Brasil			Padres Diocesanos no Brasil
Freiras	Frades ou irmãos	Padres Religiosos	
33.333 74,05% em relação a VRC	3.910 08,69% em relação a VRC	7.756 17,23%, em relação a VRC)	12.805

Fonte: Anuário Católico do Brasil (2010)

Fonte: Torres (2010).

Apesar das mulheres representarem 74,05% da Vida Religiosa na Igreja do Brasil, estes números não significaram uma transformação real no papel delas no cotidiano eclesial. A perspectiva de que com o advento da CRB e a potencialização de trabalhos conjuntos

entre religiosos e religiosas pudesse vislumbrar, de alguma maneira, um espaço real de paridade institucional na Igreja, ficou aquém das conquistas das mulheres leigas no mesmo período.

As lutas das mulheres, católicas ou não, especialmente a partir do surgimento das teologias feministas da década de 1970, buscaram desfazer o silenciamento e a dominação construindo teologias desde uma perspectiva feminina, como tem sido o papel de Ivone Gebara.

CONSTRUINDO SENTIDOS: A PRODUÇÃO DE UMA TEOLOGIA (ECO) FEMINISTA E A CRÍTICA DA DOMINAÇÃO MASCULINA

Ivone Gebara tem construído um pensamento teológico desde a perspectiva das mulheres em suas “intencionalidades específicas”, o que possibilita falar em “teologias plurais como a teologia negra, lésbica, indígena, queer, womanist e outras” (Nunes, 2006, p. 296). A sua percepção de que não é possível reduzir à categoria de mulheres todas as mulheres, toca de perto a problemática trabalhada por Butler em seu texto “problemas de gênero: feminismo e subversão de identidades”.

Se alguém é uma mulher, isso não é certamente tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da pessoa transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente e consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas (Butler, 2003, p. 20).

Neste sentido, Gebara tem refletido a partir de uma epistemologia que ela chama de “contextual”, ou seja, capaz de construir

um conhecimento a partir de algo, numa localização espaço-temporal que se abra a universalidade, que não significa um conhecimento concreto para todos os grupos humanos, mas enfatiza a regionalidade universal de todos os conhecimentos. Assim, ressalta a autora, esta epistemologia “busca afirmar a originalidade de cada grupo assim como seus limites de abertura e de acolhida do diferente” (1997, p. 70).

Ao criticar o modelo patriarcal que reside e resiste nas reflexões da Igreja, mesmo quando a intenção é dirigir-se ao público feminino, a sua ineficácia é visível porque parte de um conceito viciado de religião masculinizada. Para contrapor este modelo, Gebara propõe uma teologia “ecofeminista” que pretende “mostrar a conexão entre a dominação das mulheres e da natureza do ponto de vista da ideologia cultural e das estruturas sociais e introduzir novas formas de pensar [...] além de mover as águas patriarcais em todos os níveis do saber” (1997, p. 27).

O fato de sair dos “cânones consagrados” pela teologia clássica e inserir temáticas que mesmo a progressista Teologia da Libertação foi incapaz de problematizar, produziu os seus conflitos com a hierarquia. Gebara assevera que as razões do conflito estão na verdade sobre as bases segundo as quais ela questiona o pensamento hegemônico da teologia clássica:

São conflitos em relação a muitas diferenças e particularmente a diferença sexual, ou mais precisamente, às vivências sociais e culturais da sexualidade e dos gêneros que vigoraram de forma privilegiada na Igreja Católica. E isto porque o princípio legitimador da Igreja e da teologia é o Deus Pai, considerado bom e perfeitíssimo a partir do qual toda a vida, incluindo-se a teologia, se organiza (Gebara, 2019, p. 25).

Ao propor um olhar feminino sobre os temas que historicamente foram pensados na perspectiva masculina, tendo como conceito um deus masculinizado, Gebara parte de uma epistemologia

apropriada, desenvolvida na perspectiva das mulheres desde seu contexto vivencial. Para ela, “o corpo das mulheres, suas experiências, dores e alegrias, constituem matéria teológica” (Gomes; Orozco, 2014, p. 101). Esta também é a percepção de Femenias (2017) que ressalta a importância de uma “epistemologia feminista que deslegitime os filtros teóricos tradicionais que ratificam as mulheres (e outros grupos) como inferiores, naturalmente subordinadas ou incapazes”.

Ao introduzir uma leitura feminista na teologia católica, ela tinha por base as experiências reais vividas em seu trabalho como mulher, religiosa e consagrada nas décadas de 1970 e 1980, quando, devido às lutas contra a ditadura civil-militar brasileira, muitas religiosas como ela, assumiram frentes que hoje são conceituadas pela historiografia como resistência à ditadura. Amiga de Dom Helder Câmara, Ivone partiu para o Recife ainda na década de 1970 para lecionar filosofia no instituto teológico de Recife e lá sua militância política e social foi potencializada junto às mulheres trabalhadoras da periferia, cujo universo das temáticas relacionadas as mulheres foram se expandindo em seus escritos de tal forma que ela começou a ser conhecida também como uma intelectual feminista.

Caroline Jacques Cubas, historiadora que tem se debruçado sobre as questões que envolvem as religiosas na Igreja Católica brasileira, afirma, ao tratar sobre a ditadura e a participação das freiras que “Ivone Gebara é um exemplo bastante evidente de religiosa engajada, progressista e combativa” (2014, p. 251). Esta qualidade percebida por Cubas, demonstra que a importância do pensamento de Gebara está não somente em suas posições teóricas avançadas como também em seu posicionamento político e social junto às lutas das quais ela teoriza. O que se torna enigmático a nosso ver é que, mesmo não se alinhando a uma doutrina envergada pelas limitações de gênero no qual ela foi constituída (homens, brancos, europeus, celibatários), Gebara mantém-se católica e religiosa. Talvez por isso suas observações a respeito do lugar das mulheres na Igreja sejam tão interessantes.

Retomando as questões a respeito da representatividade na Igreja Católica, como havíamos observado anteriormente, as mulheres na Igreja são uma imensa maioria, sejam elas consagradas ou leigas. No entanto, como pondera Gebara, elas são apenas “as maiores consumidoras das experiências [religiosas] mas não necessariamente suas produtoras” (1997, p. 26). Além do mais, isso não reflete necessariamente numa representatividade do exercício do poder e nem mesmo da construção intelectual. Ainda que haja um reconhecimento teórico da Igreja de que em seu interior impera um sistema enfermo de submissão e domínio por membros do clero católico sobre as religiosas, e sobre as mulheres católicas em geral, atualmente aquelas que lutam por bases igualitárias não tem chances concretas na instituição, justamente pelo controle hegemônico exercido pelos homens da Igreja que se veem como “únicos destinatários” e “representantes legítimos” da divindade.

Muitas mulheres têm refletido nas teologias feministas denunciando o fracasso dos sistemas globais em corresponder aos valores de igualdade e inclusão, inclusive em cargos considerados sagrados na Igreja Católica. Para Mary Hunt (2018), teóloga estadunidense, dentro da Igreja Católica não existe um papel oficial das mulheres. Isso porque, segundo ela, a proibição das mulheres ascenderem a cargos ordenados na Igreja, o que possibilitaria algum exercício de poder, é proibido pela doutrina católica, o que inviabiliza qualquer projeto real neste sentido.

Mesmo o Papa Francisco, que aborda abertamente questões relacionadas aos gays, demonstra uma “visão estereotipada da mulher”. Na exortação apostólica *“Amores Laetitia”*, em que o pontífice aborda a questão das famílias, o modelo de mulher presente no documento reflete uma “mulher abstrata”, própria de uma filosofia dualista em que está sustentada a teologia católica.

Ao falar de “direitos”, a “exortação” parece isentar o cristianismo católico romano da responsabilidade de ter mantido por intermédio de sua teologia as mulheres como inferiores aos homens até os dias de hoje. E mais, parece ocultar o quanto as muitas reivindicações de grupos de mulheres em muitas partes do mundo revelam a cumplicidade da hierarquia católica na manutenção da falta de direitos das mulheres e de políticas retrógradas (Gebara, 2017, p. 25).

Apesar da simpatia e carisma pessoal do papa, ele nada fará de concreto para estabelecer novas relações de poder e mudar a estrutura que está aí, mesmo que envelhecida e inadequada ao mundo atual. O modelo de organização institucional das igrejas, especialmente da Igreja Católica, não contempla em sua maneira de exercer o poder um lugar para a mulher. Por isso, para Gebara, a saída é a transgressão e a desobediência. Uma delas é a produção de muitas teologias feministas que desnaturalizem o feminino, que atualmente é aprisionada em identidades fixas e papéis sociais justificados por uma entidade abstrata. Outra forma de transgressão se refere ao lugar onde são afirmadas as verdades da fé. Para a autora, a rejeição da imagem da Igreja como uma instituição de controle e de vigilância a serviço de Deus, onde alguns homens controlam a produção científica e literária dos fiéis e dos membros e recusam qualquer novidade, especialmente se esta vier das mulheres, precisa ser revista (Gebara, 2017).

A produção de uma teologia *Queer* seria o ápice dessa “transgressão” na medida que questiona os fundamentos de uma “reflexão puritana” que se baseia a teologia cristã, e introduziria uma “teologia indecente”, expressão cunhada pela teóloga argentina Marcela Althaus-Reid, pois trata de uma “política sexual que se apresenta sempre contra os comportamentos hegemônicos, presentes, sobretudo, no fundo sexual das teologias” (Gebara, 2017, p. 198).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Repensar a segregação das mulheres não só nas estruturas de poder da Igreja Católica e demais instituições, como também na produção de uma reflexão religiosa, é uma tarefa que vem sendo realizada há décadas por pensadoras feministas, católicas ou não. Apresentamos aqui uma contribuição neste debate que está sempre aberto, levando em consideração, além do fato de as mulheres religiosas católicas serem excluídas dos espaços de decisão, a urgência de refletir sobre a própria construção do termo mulher.

Este termo, como um conceito dinâmico e em constante evolução, deve ser compreendido como “um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua [...] aberto a intervenções e ressignificações” (Butler, 2003, p. 58). Neste sentido, é fundamental pensar a categoria “mulher” não apenas como categoria fixa, mas como uma prática discursiva e aberta a intervenções, ressignificações e transformações.

A reflexão sobre a dominação masculina na perspectiva de Ivone Gebara demonstra que ainda existe um longo caminho a percorrer quando se trata de problematizar o lugar e o papel das mulheres na Igreja. Como pudemos perceber, a configuração masculinizada da doutrina cristã, que se reflete, entre outros aspectos, na concepção de um Deus masculino, é reflexo de um sistema que desde sua origem tem se pautado na exclusão e subordinação do feminino.

A teologia cristã, com suas raízes na tradição patriarcal, está repleta de elementos que supervalorizam o masculino e inferiorizam o feminino, e isso se reflete numa religião que fortaleceu e consumou um pensamento que inferioriza o papel da mulher na sociedade, o que exige um trabalho transgressor e desobediente, como afirma Gebara. A coragem de levar adiante um projeto que desestabiliza os lugares

construídos historicamente por meio da “violência simbólica”, exige uma dose de resignação e mesmo paciência para iluminar mentes e instituições seguras de um passado que teima em permanecer presente. Essa tarefa é desafiadora, pois enfrenta não só as resistências culturais e religiosas, como também as próprias instituições que se veem como guardiãs de um legado inquestionável.

Contribuições como de Ivone Gebara são indispensáveis para repensar o lugar da mulher na Igreja Católica e na sociedade como um todo. Elas mostram que o movimento de reinterpretação da tradição religiosa é um campo fértil para a construção de novas narrativas, onde o feminino deixa de ser visto como uma categoria subordinada e passa a ser reconhecido em sua plenitude, como sujeito de sua própria história. Esta é uma tarefa que exige ousadia, resistência e uma visão crítica, mas também uma visão de esperança, pois só assim será possível romper com as estruturas de poder que continuam a perpetuar a dominação masculina e a exclusão das mulheres.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Clotilde Prates. Sacerdócio feminino. *In*: FIORE, André Gustavo; SOUZA, Ney de; FERREIRA, Ruberson. **Dicionário da História do Catolicismo no Brasil**. São Paulo: Editora Recriar, 2024, p. 260-263.

BITTENCOURT, Agueda Bernadete. **A era das congregações**: pensamento social, educação e catolicismo. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/ZxrKNWbqrZ45xDxQhms8byM/?lang=pt>. Acesso dia 15 agosto de 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. Trad. Maria Helena Kühner. 18o edição. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2020.

CUBAS, Caroline Jacques. **Do hábito ao ato:** vida religiosa feminina ativa no Brasil (1960-1985). 2014, 360f. Tese (Doutorado em História). Programa de pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/129601>. Acesso: dia 26 de agosto de 2022.

FEMENÍAS, Maria Luisa. **Epistemología feminista:** la falácia del conocimiento objetivo. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/428473726/Epistemologia-feminista-lafalacia-del-conocimiento-objetivo-Maria-Luisa-Femenias>. Acesso dia 29 agosto 2022.

FREITAS, Maria Carmelita de. **Uma opção renovadora:** a Igreja no Brasil e o planejamento pastoral. São Paulo: Edições Loyola, 1997

GEBARA, Ivone. Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. **Cadernos de teologia.** São Paulo: Olho d'água. Setembro de 1997.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder. Ensaio feministas.** São Paulo: Editora Terceira Via, 2017.

GEBARA, Ivone; SUNG, Jung Mo. **Direitos humanos e amor ao próximo:** textos teológicos em diálogos com a vida real. São Paulo: Editora Recriar, 2019.

GÓMEZ, Josefa Buendía; OROZCO Yury Puello Orozco. A Teologia feminista de Ivone Gebara e católicas pelo direito de decidir. **Mandrágora**, v. 20, n. 20, 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/72552812/A_Teologia_Feminista_de_Ivone_Gebara_e_Cat%C3%B3licas_pelo_Direito_de_Decidir. Acesso dia 09 marc. 2025.

INSTITUTO HUMANITAS. HUNT; Mary. O lugar das mulheres no pontificado de Francisco. Entrevista concedida a Ricardo Machado. **Revista IHU on-line.** 08 jun. 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/579720-o-lugar-dasmulheres-no-pontificado-de-francisco-entrevista-especial-com-mary-hunt>. Acesso dia 13 jul. 2022.

KLAUMANN, Rogério. A formação do catolicismo social no Brasil (1945-1970). *In*: KLAUMANN, Rogério; CORSO, João Carlos (ed.). **Catolicismo social, pensamento humanista e outros exercícios de poder religioso no Brasil.** São Paulo: Pimenta Cultural, 2024, p. 15-37.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado:** história da opressão das mulheres pelos homens. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Editora Cultrix, 2019.

LINHARES, Maria Yeda. *et al.* **História Geral do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Elsevier/Campus, 1990, p. 351

LIZ; Isa Maria Moreira. Freiras na luta contra a ditadura no Brasil. In: WOLFF, Cristina Scheibe *et al.* (orgs.) **Mulheres de Luta: feminismo e esquerdas no Brasil (1964-1985)**. Curitiba: Appris, 2019.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

MASSUELA, Amanda. Uma rebelde no rebanho. **Revista Cult**. São Paulo, mar. 2017. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/uma-rebelde-no-rebanho/>. Acesso dia 28 de fev. 2025.

MICELI, Sérgio. **A elite eclesiástica brasileira**. São Paulo: Editora Cia das Letras, 2009.

NUNES, Maria José-Rosado. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. **Revista Estudos feministas**. Florianópolis, 14 (1), janeiro/abril de 2006.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Inter Insigniores**. Sobre a questão da admissão das mulheres ao sacerdócio ministerial. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_po.html. Acesso dia 05 de mar. 2025.

TORRES, Marco Antônio. Vida Religiosa Consagrada: configurações contemporâneas dos direitos humanos e cidadania LGBT. **Revista Nures**, Ano VII, n. 19; setembro/dezembro de 2019, p. 59-75.

5

Ignacio Dueñas García Polavieja
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

EL PROCESO EVOLUTIVO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN FUNCIÓN DEL CONTEXTO GEOPOLÍTICO Y EPISTÉMICO

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. DEFINICIÓN E IDEAS GENERALES

La teología de la liberación puede ser considerada como una reinterpretación del *totum* del cristianismo en el contexto latinoamericano desde los años sesenta del siglo XX, significativamente en el subcontinente dotado tanto de mayor número de cristianos como de mayores índices de desigualdad (Rodríguez, 1992, p. 51). Se trata, por tanto, de una corriente intraeclesial católica (si bien con el tiempo se introdujo en otras confesiones cristianas y no cristianas) que pretende una revolución cultural *ad intra* y una revolución social *ad extra* para luchar contra la desigualdad, la pobreza y el hambre (Dueñas, 2020, p. 299).

Sostiene Juan José Tamayo que la teología de la liberación no es una mera teología adicional del genitivo, como la teología especulativa, la teología fundamental, la mariología, etc. (Tamayo, 1991). Rama adicional por lo demás ya existente, pues la doctrina social de la Iglesia, o reflexión pastoral acerca de la cuestión obrera y del mundo laboral, hunde sus raíces en los años noventa del siglo XIX con la *Rerum Novarum* de León XIII. Antes bien, repetimos, el liberacionismo consiste en una reinterpretación de la totalidad de la doctrina cristiana: la creación, la encarnación, el pecado, la redención, etc., reinterpretación elaborada ya no desde la comodidad de un despacho episcopal o académico, sino desde un barrio marginal, un vertedero de basuras o un campamento guerrillero.

En todo caso, es significativo que la teología de la liberación surja en el contexto de la opresión, la represión, la desigualdad y la pobreza de la Suramérica, insistimos, de los años 60. De hecho, si bien sus raíces son anteriores, se considera como elemento fundante la siguiente interrogante planteada por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez: ¿cómo hacer ver al empobrecido pueblo latinoamericano

que Dios le quiere? (Rowland, 2000, p. 57); pregunta efectuada en el marco de un contexto periférico, posconciliar y de subdesarrollo en el que el enemigo de la fe cristiana no es el ateísmo sino la injusticia (Turner, 2000, p. 367).

Vamos a tratar de desarrollar el proceso evolutivo de la teología de la liberación desde su nacimiento hasta nuestros días, en función del devenir geopolítico y epistémico que la humanidad ha experimentado en tal lapso de tiempo, datado en unos sesenta años. Para ello, dividiremos dicho lapso de tiempo en tres etapas, delimitadas de modo aproximativo y no rígido, en función de algunos hitos o acontecimientos.

La primera etapa, transcurrida aproximadamente de 1965 a 1990, se corresponde con el nacimiento y expansión de nuestra corriente eclesial, en cuanto a sus elementos fundamentales se refiere, siendo la etapa de mayor radicalidad, tanto por su carácter novedoso como por los tiempos heroicos en los que transcurrió. Por lo tanto, evoluciona desde la clausura del Concilio Vaticano II¹, la eclosión de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs)² y el surgimiento de la primera generación de teólogos de dicha corriente (todo ello en torno a 1965).

La segunda etapa surge a partir de 1990, con la caída de la URSS, del bloque soviético y del sandinismo; así como con la hegemonía del neoliberalismo, el surgimiento del mundo unipolar y el desprestigio del pensamiento teórico-práctico de la izquierda. En esa etapa, se produce tanto una maduración de los fundamentos

1 Dicho concilio, inaugurado por Juan XXIII en 1962 y clausurado por Pablo VI en 1965, fue convocado no con intención doctrinal, sino pastoral (para abrir la Iglesia al mundo), y contó por parte del episcopado latinoamericano con una actitud pasiva (Grigulevich/Lavretski, 1983, p. 169).

2 Creadas en Brasil en 1958, son grupos eclesiales domésticos, reunidos en casas o en centros comunitarios, cuyos rasgos son la igualdad, la participación, la laicidad, el compromiso sociopolítico y la formación bíblica. Ya para 1978 se calculaban unos 200.000 miembros a nivel latinoamericano (Smith, 1992, p. 145-47).

del liberacionismo como una diversificación del mismo (surgiendo la teología negra, la feminista, la migrante y la ecológica, principalmente).

La tercera etapa, que llega hasta nuestros días, surge en torno al año 2010, a partir de acontecimientos tales como la Asamblea de la CELAM de Aparecida en 2007, la crisis financiera mundial del mismo año, el movimiento de los indignados de 2011, y el comienzo del pontificado de Bergoglio en 2013. China ya es la segunda potencia mundial, y junto con los BRICS³ supone una alternativa a la unipolaridad anglosajona previa. Elementos nucleares de esta tercera etapa son la difusión de los novedosos paradigmas epistémicos (que en la teología se corresponden con el posteísmo y con la teología cuántica), y la rehabilitación doctrinal de la teología de la liberación, coincidente con la desaparición física de sus principales representantes.

PRIMERA ETAPA (1965-1990). SURGIMIENTO Y EXPANSIÓN EN LOS TIEMPOS HEROICOS

En 1968, viajando el teólogo Gustavo Gutiérrez en el avión que le llevaba a impartir una conferencia, iba repasando su contenido cuando decidió cambiar el título de la misma, de modo que el término *teología de la liberación* quedó acuñado por vez primera (Smith, 1992, p. 39). Sin embargo, tanto la realidad a la que el novedoso concepto aludía como el marco sociológico emergido en torno a este eran previos. Dicho marco sociológico era un grupo de jóvenes teólogos latinoamericanos (Assmann, Segundo, Galilea, Gutiérrez,...) que, a la vuelta de sus respectivos estudios de doctorado en Europa,

3

Este bloque económico, ya en 2024 tenía como miembros a Brasil, Rusia, China, India, Sudáfrica, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Etiopía e Irán, y controlaba cerca del 40% del petróleo, del comercio y de la población mundial.

decidieron reunirse en 1965 en la ciudad brasileña de Petrópolis (Rodríguez, 1992, p. 24) con una cierta periodicidad para tratar de analizar el contexto latinoamericano, con intención transformadora.

A partir de tales reuniones, se dieron a una frenética actividad difusora y concientizadora al interior de la Iglesia, surgiendo de modo progresivo por doquier grupos sacerdotales, colectivos, iniciativas, charlas, ponencias, conferencias, congresos, publicaciones, revistas, etc. Asimismo, numerosas parroquias, grupos juveniles, órdenes religiosas, obispados, universidades, comunidades eclesiales de base, etc., se incluyeron poco a poco en lo que ya era una corriente teológica en toda regla, a la que se la irían uniendo teólogos europeos (Josep Comblin, Ignacio Ellacuría), obispos latinoamericanos (Pedro Casaldáliga, Helder Câmara, Marcos McGrath...) o sacerdotes de resonancia por su papel explícitamente político (Fernando Cardenal o Miguel d'Escoto), si no por su ingreso directo a la guerrilla (Gaspar García Laviana, o Camilo Torres).

No fue poco intensa la labor difusora de esta novedosa corriente eclesial, ni escasa la influencia ejercida tanto al interior como al exterior de la Iglesia. No en vano, en 1968, Rockefeller, tras un viaje por América Latina, avisó de que el *establishment* norteamericano debía anticiparse a la teología de la liberación para preservar sus intereses (Rodríguez, 1992, p. 91). Para comprender la rápida difusión del liberacionismo debemos analizar el contexto sociopolítico latinoamericano del que emergió. En ese sentido, la teología de la liberación considera que el gran pecado no es el ateísmo sino la injusticia y, sobre todo, que la salvación brindada por Cristo no es solo espiritual sino integral, siendo tan fundamental atender las necesidades del alma como las del cuerpo (para lo que se requiere un orden social justo⁴). De este modo, se quiebra un dualismo idealista y desencarnado pues, como sostiene Gustavo Gutiérrez, la dimensión terrenal de la realidad participa de modo parcial en la salvación, negando la teología

4

Helder Câmara decía: "si doy pan a un pobre me llaman santo, pero si pregunto por qué ese pobre tiene hambre me acusan de comunista".

de la liberación no lo trascendente, sino *"la dualidad entre la historia profana y la sagrada, y estableciendo un único devenir humano convergente en Cristo"* (Gutiérrez, 1985, p. 99).

El contexto, por tanto, es el del mundo bipolar de la guerra fría, en el que América Latina forma parte del bloque capitalista pro-norteamericano, salvo Cuba, que había hecho su revolución comunista desde 1959 y pasó a formar parte del campo socialista. En este marco, EEUU ejerció todo un imperialismo en Suramérica, tanto comercial (United Fruit Company, ITT...), militar (Nicaragua, República Dominicana...), golpista (Brasil, Chile, Argentina...), mediática (La Voz de América, Clarín...) y financiera (FMI, BM...); de modo que, especialmente en los años sesenta y setenta, todos los países latinoamericanos salvo Cuba estaban bajo ese imperialismo, y en casi todos regían dictaduras militares, salvo México, Colombia, Venezuela y Costa Rica, donde se mantuvieron los mecanismos de la democracia formal (Dabène, 1999, p. 252-53).

Dicho imperialismo a nivel político generó unos regímenes altamente represivos, donde los asesinatos extrajudiciales, las torturas y las masacres estaban a la orden del día mediante el *Plan Cóndor*, u operativo de coordinación para la represión ejercitado por las dictaduras militares bajo dirección norteamericana, con la finalidad de sofocar las resistencias a todo este estado de cosas. A nivel socioeconómico, se formuló la teoría de la dependencia sistematizada por Prebisch (Rodríguez, 1992, p. 124), en consonancia con el esquema del sistema-mundo de Wallerstein, mediante la que exponía un sistema mercantil asimétrico (los países hispanos vendían materia prima barata, a cambio de recibir productos manufacturados y financieros a altos precios). Todo esto perpetuaba el subdesarrollo en unos países donde, junto a una minoría beneficiada de este esquema, había unas mayorías empobrecidas que padecían el flagelo del hambre, la miseria, el analfabetismo y la delincuencia.

Contra esta realidad surgió la teología de la liberación, motivada por la ética y el ejemplo de Cristo. No obstante, la Iglesia

latinoamericana ha venido siendo una institución elitista, de extracción burguesa, de escasa influencia en la clase trabajadora, y de exigua preparación pastoral, y por tanto su feligresía estaba escasamente formada (Smith, 1992, p. 112-13). En pocos años, la teología de la liberación, sin dejar de ser un fenómeno numéricamente minoritario (Smith, 1992, p. 140), fue asumida, repetimos, por numerosas editoriales, parroquias, obispados, seminarios, universidades, etc., gozando a su vez de un gran protagonismo mediático, a la par que, como veremos más adelante, sufriría una intensa persecución. Además, gracias a la radicalización de las CEBs (o Comunidades Eclesiales de Base) causada por la labor difusora de nuestros teólogos⁵, surgió toda una militancia política de izquierdas desde el interior de la Iglesia, pronto extendida a las confesiones evangélicas, que nutrieron las causas revolucionarias, a mayor nivel de concreción, al interior de cada país.

Por ejemplo, en las dictaduras del Cono Sur los grupos cristianos crearon, junto con los demás opositores (comunistas, socialistas, anarquistas...), espacios de resistencia frontales o clandestinos y nutrieron las filas de la resistencia, armada o no, padeciendo por ello una brutal represión. Solo en Santiago de Chile, las CEBs, según Dussel, contaban con 80.000 miembros, y se dieron a la labor urgente de sostener una articulación popular de resistencia (Dussel, 1993, p. 567). Por lo demás, no dejó de haber iniciativas eclesiales como la Vicaría de la Solidaridad en Chile, del jesuita Ignacio Gutiérrez, que con sus ayunos y sus informes dejaba en evidencia a la dictadura (Fernández, 1996, p. 181-88), en consonancia con la labor profética de denuncia del cardenal chileno Silva Henríquez, merecedor de la consiguiente represión (Grigulevich/Lavretski, 1983, p. 185). En Argentina, en el marco de un episcopado conservador y cercano a la dictadura (Dussel, 1994, p. 554), no faltaron excepciones como la del obispo argentino Angelelli, finalmente asesinado por la dictadura, o la labor de los curas villeros.

5

Se puede considerar a la teología de la liberación como el fundamento teórico de unas CEBs que, a su vez, pudieran ser la aplicación práctica de ella (Fernández, 1986, p. 85).

En Centroamérica, tanto la resistencia al somocismo como la revolución sandinista posterior de Nicaragua contaron entre sus filas con numerosos seguidores de la teología de la liberación. Ello se debe a la confluencia entre una minoría del clero autóctono (d'Escoto, los hermanos Cardenal, Molina...) con otros contingentes de importación (García Laviana, Mulligan, Zenteno...), y a los laicos de las CEBS, verdadero semillero de militantes y cuadros de cara a la revolución.

Todo este magma supo integrarse operativamente a un sandinismo primero en la resistencia y luego en el poder. La presencia cristiana fue fundamental no solo para que las masas asumieran un socialismo que no fuese ajeno a sus categorías conceptuales⁶, sino también para aportar una ética de la resistencia, y ejercer el perdón al enemigo tras la toma del poder⁷. De hecho, algunos sacerdotes formaron parte del gabinete sandinista, como Miguel d'Escoto en la cancillería, Edgar Parrales en el ministerio de Bienestar Social, Fernando Cardenal en el de Educación y Ernesto Cardenal en el de Cultura. Este último, en plena dictadura organizó una comunidad campesina y artesanal en el archipiélago de Solentiname, integrando una triple dimensión: la monástica, la revolucionaria y la contracultural⁸; y de cuyo seno surgió un grupo guerrillero que tomó parte en el primer ciclo de la insurrección terminal⁹.

6 Según Fernando Cardenal afirmó al autor del presente capítulo, él se hizo revolucionario leyendo la Biblia y conociendo la pobreza, sin haber leído a Lenin, a Marx ni a Feuerbach (Entrevista realizada por el autor a Fernando Cardenal, SJ, en Managua, el día 28 de julio de 2008).

7 El ministro del Interior sandinista, Tomás Borge, fue responsable de la abolición de la pena de muerte, y perdonó al asesino y violador de su esposa. Públicamente llegó a decir que la presencia de cristianos en el proceso revolucionario influyó en la actitud más que clemente que se mantuvo con los prisioneros somocistas (Brook, 1986, p. 42-43).

8 La comunidad de Solentiname, fundada por Ernesto Cardenal, de una duración de algo más de 10 años, fue contemplativa por influencia de Thomas Merton, revolucionaria por su contacto con la pobreza y el sandinismo, y contracultural por la influencia sesentera que Cardenal había experimentado en Cuernavaca por los poetas beatniks.

9 El Frente Sandinista encargó a los jóvenes de la comuna de Solentiname el asalto al cuartel de la cercana localidad de San Carlos, como parte de la primera insurrección, en 1977. Tanto el operativo concreto como la insurrección general fueron un fracaso (Cardenal, 2004, p. 30-37).

En El Salvador había numerosos cristianos en la guerrilla y en la resistencia no armada, los cuales contaban con el acompañamiento de algunos sacerdotes, caso de Rutilio Grande, cuyo asesinato abrió los ojos del arzobispo Óscar Romero (hoy canonizado), hasta entonces prelado conservador que pronto se convirtió en un azote de la dictadura, del ejército y de las clases oligárquicas, mediante unas homilías incendiarias en las que pedía la reforma agraria y la desobediencia a los soldados frente a la orden de matar (Dussel, 1985, p. 492). Estos sermones lo hicieron merecedor de su asesinato en 1980, lo que contribuyó a desatar una guerra civil que dejó cerca de 60.000 muertos. A su vez, en 1989 fueron asesinados en la UCA, universidad ignaciana de San Salvador, 6 jesuitas -entre ellos Ignacio Ellacuría- y 2 mujeres del servicio doméstico.

Brasil, país de donde surgen las CEBs, a su vez, ha gozado de la presencia de un minoritario pero representativo sector liberacionista, entre ellos varios obispos. Es célebre Hélder Câmara (hoy en proceso de beatificación), arzobispo de Olinda-Recife que, de origen cuasifascista, pronto se convirtió en un feroz crítico de la dictadura y sus excesos (lo que le hizo merecedor de unos 13 intentos de asesinato), así como del capitalismo, aceptando ciertas formas de socialismo. Aun apostando por la no violencia, respetó a quienes optaban por la resistencia armada, a la par que cuestionó el papel de las multinacionales y de la CIA (Grigulevich/Lavretski, 1983, p. 187).

No menos célebre fue Pedro Casaldáliga, obispo del Mato Grosso. Religioso claretiano español que tras su llegada a Brasil se transformó en un feroz crítico de la dictadura, de las oligarquías y del capitalismo, fue a la vez defensor de los campesinos, los indígenas y las clases populares, así como de la revolución cubana y del sandinismo. De vida muy austera, fue un gran poeta, y soportó varias amenazas de muerte, detenciones y agresiones, así como intentos de asesinato, todo ello por su actitud contestataria.

El arzobispo de Sao Paulo, Evaristo Arns, luchó contra la dictadura y denunció las torturas, posicionándose a favor de la reforma agraria y, ya al final de la dictadura, abriendo las puertas de los templos para acoger a los obreros que se organizaban en torno a Lula, ya durante la creación del PT (Grigulevich/Lavretski, 1983, p. 80), mientras la oposición marxista acogía fríamente al lulismo en dicho contexto (Halperin Donghi, 1998, p. 664). Hoy día, una considerable parte de la militancia del PT, así como del MST¹⁰, una de las organizaciones más sólidas y numerosas de occidente, están impregnadas de los valores ético-políticos de la teología de la liberación, de modo que muchos de ellos pertenecen a dicha corriente liberacionista. Frei Betto, dominico brasileño, por su parte, es un gran intelectual a la vez que militante, célebre autor del bestseller *Fidel y la religión*¹¹, y posteriormente asesor de Lula, a quien hoy le profesa un apoyo crítico.

En 1991, en Haití, el sacerdote salesiano Jean Bertrand Aristide, que venía constituyendo un polo de resistencia a la dictadura de los Duvalier, ganó la presidencia con una promesa de redistribución de la riqueza, pero un golpe de Estado se llevó por delante su intento revolucionario (Aristide, 1994).

Según Fidel Castro, el emerger de la teología de la liberación ha supuesto un mayor hito de cara a la toma de conciencia para la revolución latinoamericana que la presencia del marxismo (Casaldáliga, 1986, p. 134). Ante esto, no es de extrañar la represión que soportaría tal corriente eclesial. En El Salvador aparecían octavillas con la leyenda "*Haga patria: mate a un cura*", en Guatemala era causal de asesinato el tener subrayados determinados pasajes de la Biblia (Smith, 1992, p. 253). De hecho, los célebres y mediáticos asesinatos

10 El Movimiento Sin Tierra presenta una espiritualidad liberadora debido a que surge del seno de la teología de la liberación brasileña, a inspiración de la Comisión Pastoral de la Tierra y de Pedro Casaldáliga (Harnecker, 2002, p. 8).

11 Este libro, publicado en Cuba en 1986 y consistente en una conversación entre Frei Betto y Fidel Castro, expresa la actitud de Fidel sobre la religión y la Iglesia, y fue clave para el diálogo entre la teología de la liberación y la izquierda marxista latinoamericana.

de Romero, Angelelli o Ellacuría fueron tan solo la punta de un iceberg bajo el que había una gran cantidad de curas asesinados, laicos torturados y monjas violadas.

A falta de un censo de víctimas o mártires, podemos cifrarlos, a modo de cálculo grueso, en varios miles de ellos (Smith, 1992, p.253), casi todos olvidados por la jerarquía eclesial, pues solo a partir del pontificado de Bergoglio se canonizó a Romero y se abrió el proceso de beatificación de Hélder Câmara y de algún que otro prelado más. No se puede descartar que el total de mártires de la teología de la liberación haya sido superior al de España durante la guerra civil, que dejó unas 6.000 víctimas¹² y es considerada como la mayor persecución religiosa de la historia. De ser así, sería el liberacionismo y no el clero español la víctima de la mayor persecución religiosa de la historia de la Iglesia, pero con las particularidades de haber sido perpetrada en nombre de Cristo, y de que sus víctimas fueron cristianos comprometidos con su fe.

Toda esta represión no fue una labor aislada de los distintos gobiernos latinoamericanos, sino una estrategia emanada de EEUU, de la que CIA y la Escuela de las Américas no estuvieron ausentes para incluso torturar (Fernández, 2003, p. 158). Recuérdese la declaración de Rockefeller en 1968, completada por los Documentos de Santa Fe I y II en la década de los 80, elaborados por la CIA durante las presidencias de Jimmy Carter y de Ronald Reagan, y donde se sostenía que la teología de la liberación era un montaje comunista a combatir (Smith, 1992, p. 19).

Para justificar la represión qué técnicamente se articuló mediante el *Plan Cóndor*, se creó la DSN (Doctrina de la Seguridad Nacional) que afirmaba, en las dictaduras de los años 60 y 70,

12 Según Antonio Montero Moreno, gran estudioso de la persecución religiosa en la guerra civil, las cifras serían las siguientes: 6832, de entre los cuales 4184 serían sacerdotes, 2365 frailes y 283 monjas (Montero Moreno, 1999, p. 762). En todo caso, esta cantidad puede ser menor a la real al no incluir a laicos.

la necesidad de sostener una guerra defensiva contra el comunismo para salvaguardar la civilización cristiana occidental (Rodríguez, 1992, p. 84) de modo que, paradójicamente, para salvar el cristianismo, este padeció la que pudiera ser la mayor persecución religiosa de su historia, repetimos.

Ahora bien, para posibilitar dicha persecución hizo falta el apoyo del aparato católico mundial durante el pontificado de Juan Pablo II. Con anterioridad, Pablo VI, sencillamente, dejó hacer a la teología de la liberación¹³, y hasta pareció avalarla en su encíclica *Populorum Progressio*, en la que apoyaba la insurrección violenta "en caso de evidente y prolongada tiranía" (Pablo VI, 1967, cap. 31), en línea evolutiva con respecto al documento conciliar *Gaudium et Spes* y a la encíclica roncalliana *Pacem in Terris*.

En el marco postconciliar, y gracias a la labor organizativa de los prelados Câmara y Larraín, se potenció la CELAM (o Conferencia Episcopal Latinoamericana), que en rigor venía existiendo desde 1955. La Asamblea de la CELAM de Medellín (1968), celebrada durante el pontificado de Pablo VI, supuso la puesta de largo intraeclesial de la teología de la liberación y de sus principales postulados, tales como la apuesta por el desarrollo integral, la liberación de la opresión, la concientización, el cambio de estructuras o la educación liberadora (Dabêne, 1999, p. 158), si bien el liberacionismo presente fue minoritario aunque audaz (Smith, 1992, p. 211); y la organización de la CELAM, gestionada por él, hizo trampas manipulando las respuestas de los obispos no afectos o conservadores (Smith, 1992, 208-09). A su vez, en la Asamblea de la CELAM de Puebla (1978), ya con Juan Pablo II, nuestra corriente eclesial logró mantener el reconocimiento al interior de la Iglesia (Smith, 1992, p. 284) pese al boicot

13

Y aun supo llevar a cabo gestos para defender a alguno de sus miembros. Una de las veces en que Casaldáliga fue amenazado de muerte, lo defendió con un simbólico juego de palabras: "quien toca a Pedro toca a Pablo". No constan gestos semejantes por parte de Juan Pablo II ni de Benedicto XVI.

sufrido por la organización¹⁴, toda vez que la teología de la liberación ya no controlaba la CELAM.

Durante buena parte del pontificado de Pablo VI, el liberacionismo contaba con el apoyo entusiasta de parroquias, obispados, editoriales, universidades, publicaciones, etc., así como el de unas CEBs que crecían en número y en radicalidad política, a la par que iban surgiendo colectivos sacerdotales y laicos como ONIS, Golconda, Sacerdotes por el Tercer Mundo, Cristianos por el Socialismo y otros. Todo ello con los vientos en contra de una represión política que hemos reseñado con anterioridad.

Con Juan Pablo II todo esto cambió. Comenzó una persecución administrativa y doctrinal. El pontífice polaco, que vivió la represión soviética en Polonia, estaba convencido de que la teología de la liberación era un mero aparato de infiltración del marxismo, y que su pretensión no era la justicia sino la expansión del comunismo ateo. Administrativamente, se procedió, por la vía de la jubilación, a la sustitución de párrocos y obispos liberacionistas (casos de Arns, Câmara y Casaldáliga, esta última troncada por toda una revuelta al interior de la prelazia de Sao Felix) por clérigos y obispos conservadores cuando no cercanos o pertenecientes al Opus Dei. El trasfondo del *dedazo* de Juan Pablo II contra el poeta Ernesto Cardenal¹⁵ en el Aeropuerto de Managua en 1983 fue dicha persecución administrativa. Varios clérigos ocupaban, en un contexto de extrema situación en Nicaragua, altos cargos políticos en el gobierno sandinista, y el papa polaco entendió que tales cargos políticos no podían ser aprobados por el derecho canónico. Pero olvidó que la jefatura del Estado

14 No fueron invitados algunos obispos liberacionistas, pero los que sí, contaron con unos teólogos asesores que, en una casa cercana les analizaban y elaboraban textos a estos obispos, para su inclusión en la asamblea (Smith, 1991, p. 277-281).

15 Al llegar Juan Pablo II en su viaje pastoral a Nicaragua en 1983, este fue saludando en el aeropuerto a cada uno de los ministros. Al llegar a Cardenal, titular de cultura, el poeta se postró ante él, tras lo que el pontífice, en unas imágenes que dieron la vuelta al mundo, le dijo, mientras le apuntaba con el dedo, que debía regularizar canónicamente su situación (Cardenal, 2004, p. 302).

del Vaticano, el coprincipado de la Seo de Urgell o todas las nunciaturas del orbe también son cargos políticos, sin que ni al derecho canónico ni a Juan Pablo parecieran incomodarles.

La persecución doctrinal fue aún más tenaz. Se llamó a capítulo a numerosos teólogos y pastores al Vaticano a dar cuenta de posibles errores y herejías (Gutiérrez, Sobrino, Boff, Casaldáliga, Tamayo, Balasuriya...), sin que tanto exceso de celo se haya topado con una sola tilde de desviación doctrinal (Tamayo, 1991, p. 7). Solo Balasuriya llegó a ser excomulgado por el contenido de su libro *Mary and human liberation* (Rowland, 2000, p. 239), siéndole además retirada la condena con posterioridad tras retractarse. El caso de Leonardo Boff es sintomático. A raíz de la publicación de su obra *Iglesia: carisma y poder*, a mitad de los años 80, fue llamado a Roma por una posible desviación doctrinal, convocado por el Cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (futuro Benedicto XVI), quien años antes le ayudó a publicar al teólogo brasileño una de sus primeras obras. Aun saliendo totalmente indemne doctrinalmente hablando, se le impuso un año de *silencio obsequioso* (Rowland, 2000, p. 239), eufemismo que ocultaba una condena, pero sin error ni culpabilidad alguna. Unos años más tarde, ya sin previa acusación, fue condenado a pasar 5 años en un monasterio de Asia, sin poder escribir ni enseñar. Por un asunto de elemental dignidad, se negó a obedecer y abandonó el sacerdocio y la orden franciscana, que no la teología de la liberación (Forcano, 1997).

También en torno a la mitad de los años 80, el entonces cardenal Ratzinger publicó un documento titulado *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, en donde se vertían acusaciones vagas, abstractas y carentes de fundamento. Recibió numerosas críticas, entre ellas las del teólogo Juan José Tamayo, quien afirmó, contra lo sostenido por el cardenal, que el uso del marxismo en el liberacionismo sí era crítico (Tamayo, 1991, p. 89). Ante tales respuestas, Ratzinger publicó un segundo documento en el que maticaba el anterior y reconocía aspectos positivos del liberacionismo.

El mismo Juan Pablo II, a la par que combatía dicha corriente, sostuvo en una ocasión que ella era "*útil y necesaria*" (Rowland, 2000, p. 259-60), y fue portada del ABC, periódico monárquico y católico español, donde afirmaba que él era un teólogo de la liberación más. Ignoramos si a lo largo de su proceso de canonización se tuvo en cuenta esta anécdota, donde la honestidad del hoy santo no se refleja especialmente. U otra más sería, consistente en el encuentro semanal que celebraba con agentes de la CIA, según investigaciones efectuadas por Gordon Thomas y Max Morgan-Witts (*El Nuevo Diario*, 1986). Recordemos que la CIA fue responsable de la persecución política contra la teología de la liberación. Consta, en todo caso, que la máxima virulencia de la persecución civil se corresponde, cronológicamente hablando, con la persecución eclesial (Smith, 1992, p. 251).

La clave de tanto hostigamiento era el presunto marxismo de la teología de la liberación. Y si bien es cierto que ha habido clérigos abiertamente comunistas (caso de Ernesto Cardenal) y teólogos que tomaban elementos conceptuales marxistas para el análisis y la transformación de la sociedad (caso de François Houtart), no menos cierto es que también Juan Pablo II utilizó, para sus encíclicas, determinadas categorías marxistas, tales como *alienación* o *medios de producción*, sin por ello ser marxista (Tamayo, 1991, p. 84).

Pero también podría plantearse el debate desde otro prisma. El Vaticano, a despecho de sus propios documentos, no defendía *de facto* la causa de la justicia social: el arzobispo Romero salió literalmente llorando de una audiencia vaticana con Juan Pablo II al no sentirse escuchado cuando le documentó la represión en El Salvador (Grigulevich/Lavretski, 1983, p. 192-93); mientras que el liberacionismo no defendía la expansión soviética sino la justicia social (en franca consonancia con toda la doctrina social católica expuesta a lo largo de numerosos documentos papales), y sin cometer herejía alguna.

Se debe recordar que nos encontramos en la segunda mitad del siglo XX, en pleno contexto de una modernidad ya tardía que iba a engendrar por oposición una postmodernidad escapista y esteticista. En Europa y EEUU se impusieron unos sistemas formalmente democráticos en lo político, a la par que keynesianos en lo económico¹⁶. Sin embargo, a sus zonas de influencia (sus anteriores colonias) les impusieron unos sistemas políticamente dictatoriales y económicamente neoliberales *avant la lettre*, cuando no abiertamente feudales.

A su vez, el comunismo se atemperó y la URSS asumió la coexistencia pacífica, como luego haría la China maoísta. Y surgieron o se reactualizaron comunismos autóctonos no necesariamente marxistas (el incaico, el tanzano o el nicaragüense) pues, según José Carlos Mariátegui, *"el socialismo no puede ser calco y copia, sino creación heroica"* (Harnecker, 2013, p. 19). Por lo demás, el capitalismo keynesiano, al apostar por la inversión pública, por la subida de salarios y por el Estado del bienestar, presentaba grandes concomitancias con socialismos democráticos como los del norte de Europa, significativamente donde la calidad y el nivel de vida de sus ciudadanos son de los más altos del mundo.

En la década de los 70, a su vez, comenzaría, a partir de las reflexiones de Enrique Dussel, teólogo de la liberación, la denominada filosofía de la liberación, instancia latinoamericanista que posteriormente gozaría de gran auge en su pretensión de crear una episteme autóctona con la que confrontar a una modernidad eurocéntrica encubridora de un proceso de expolio económico sistémico (Dussel, 2023). Simultáneamente, surgen las contraculturas protagonizadas por unas juventudes hastiadas por la vida vacía del bienestar occidental, lo cual se concretizó en el movimiento hippie, en el mayo del 68, en la primavera de Praga, en las concentraciones de Tlatelolco,

16

Dicha imposición keynesiana, vigente durante varias décadas hasta 1973, posibilitó la combinación de baja inflación, sueldos elevados y mínimas tasas de desempleo, tanto en Europa como en EEUU (Hobsbawm, 2000, p. 106).

y en numerosos episodios a lo largo de varios países. Fue una revuelta peligrosa para el poder, de ahí la represión en Francia, México, Checoslovaquia y sobre todo EEUU, donde la ejercida por Nixon fue brutal (Racionero, 1982, p. 102).

En todo este marco, generador de unas sociedades desiguales, subdesarrolladas y con altas tasas de pobreza, miseria y hambre, y que sufrieron opresión y represión altamente cruentas, se desarrollaría la teología de la liberación, instancia dotada de una gran radicalidad en función de su contexto. Sin embargo, los cambios producidos a principios de los años noventa supondrían una cierta moderación, a la par que una diversificación, por parte de nuestra corriente teológica.

Esta, además, tendió a expandirse a los demás continentes, gracias a la creación de la EATWOT o Asociación de Teólogos del Tercer Mundo (Tamayo, 1991, p. 117), por lo que aterriza en España, Europa, África, EEUU y Asia. En este último continente surgió la teología minjung, concretamente en Corea del Sur, formada por obreros, campesinos, estudiantes, curas, poetas como Kim Chi-Ha o teólogos como Kim Jai-Jun (Rowland, 2000, p. 73-74).

SEGUNDA ETAPA (1990-2010). MODERACIÓN Y DIVERSIFICACIÓN EN TIEMPOS DE TRANSICIÓN

En torno a 1990 se suceden una serie de acontecimientos que provocarían grandes cambios mundiales, tanto en el contexto geopolítico como en el epistémico, y que a su vez supondrían una evolución en el marco de una teología de la liberación que ya contaba con un cuarto de siglo de existencia, aproximadamente.

Así, en 1989 se cae el campo socialista y poco después desaparece la URSS, en primera instancia por la política occidentalista y no represiva de Gorbachov y, posteriormente, por la gestión ultracapitalista, corrupta y represiva de Yeltsin¹⁷. Todo esto supuso el triunfo de un neoliberalismo que, ya apuntado desde la creación de la *Comisión Trilateral*, verdadero poder mundial en la sombra creado por Rockefeller en 1973 (Capilla, 1993, p. 74), y del *Consenso de Washington* de los años 80, impuso el mundo unipolar (tras la bipolaridad de la guerra fría) y la globalización (o colusión entre el capitalismo financiero y las nuevas tecnologías de la comunicación).

El triunfo del ideario y de la praxis capitalistas, muy pronto celebrado por Huntington en *El choque de civilizaciones* y por Fukuyama en *El fin de la Historia*, implicó el desprestigio del pensamiento marxista como referente epistémico y emancipatorio, como causa y efecto de la caída de los sistemas y gobiernos comunistas, principalmente la Unión Soviética y los regímenes de Europa Oriental, quedando únicamente Cuba, China, Corea del Norte y alguno que otro más.

En América Latina las dictaduras de extrema derecha dieron paso a las democracias neoliberales. Tras la liquidación física de los líderes de los movimientos populares y la de la militancia de las masas por el terror, ambas durante la dictadura, era obvio que los candidatos neoliberales ganarían las elecciones (Menem, Pérez, Chamorro, Febres-Cordero, Cardozo...). Esto supuso la desaparición de una represión militar altamente cruenta, pero por otra parte las tasas de pobreza aumentaron, a la par que la desigualdad y el hambre debido a las políticas neoliberales (privatizaciones, caída de la inversión social, *moderación* de sueldos...) que provocaron

17 Yeltsin, apoyado por occidente, abre en 100 días el país al neoliberalismo más corrupto, cuya principal consecuencia fue el que las tasas de pobreza estuvieran cercanas al 75% mientras una casta de oligarcas se hizo dueña del país (Obiols, 1994). Además, masacró una protesta del parlamento de mayoría comunista dejando unos 500 muertos (Serrano, 1993).

una suerte de crisis subcontinental (el *efecto Tequila* en México, el *efecto Tango* en Argentina, el *caracazo* en Venezuela, el *feriado bancario* en Ecuador...) en la que quebraron los sistemas bancarios y las tasas de pobreza llegaron hasta el 70%, casos de Ecuador y Venezuela (Estefanía, 2000). Además, en Nicaragua, el sandinismo, gran referente emocional de las izquierdas mundiales, perdió las elecciones, produciéndose el caso inédito de que una revolución surgida mediante las armas ofreciese el poder mediante las urnas (Cardenal, 2004, p. 461-62).

Todo esto provocó una sensación de derrota y de desesperación en América Latina (Vigil, 1996, p. 42-44), pues tras unas resistencias sofocadas en sangre, se impusieron las economías neoliberales, aumentando la pobreza contra la que tanto se luchó, a la par que se perdía el referente emancipatorio. El liberacionismo se dio a la labor de tratar de mantener la esperanza, incluso a nivel psicológico, tal y como sostuvo en aquella época el claretiano José María Vigil:

El grueso de la población latinoamericana, las "masas" del Continente, caminan ya sin control, como por su cuenta, aparentemente sin liderazgos de ninguna clase. Es fácil dar la explicación de la sobrevivencia: la situación socioeconómica, tan agravada últimamente, hace que la población solo se ocupe y se preocupe por sobrevivir... (Vigil, 1996, p. 48).

En dicho contexto, la teología de la liberación también experimentó ciertos cambios. Se produjo un proceso de maduración (Smith, 1992, p. 79) por el envejecimiento progresivo de sus pertenecientes, en un contexto ya no tan represivo y que, por tanto, al menos en lo político no requería de unas actitudes tan radicales. Además, la represión *intraecclesiam* ya se había efectuado, al menos la doctrinal, toda vez que la administrativa era más sutil y menos ofensiva. Así, la rebeldía contra Roma ya no era tan necesaria. A nivel teórico, hubo mayor perspectiva para cuestionar ciertos conceptos provenientes del pensamiento marxista como la teoría de la dependencia, caso

de Gutiérrez (Rowland, 2000, p. 45). No por ello ni el liberacionismo fue constitutivamente marxista ni la crítica a esta ideología estuvo ausente de su identidad¹⁸.

Por otra parte, la generalidad del pensamiento de la teología de la liberación, en cuanto reinterpretación crítica del cristianismo en el contexto suramericano, ya estaba elaborada, al menos en sus elementos fundamentales. Ello posibilitó la diversificación temática (Rowland, 2000, p. 199) en consonancia con la diversificación de los novedosos sujetos revolucionarios (el planeta, la mujer, el negro, el migrante, el indio...) en una sociedad cambiante y evolutiva. Juan José Tamayo (2017), en su obra *Teologías del sur. El giro descolonizador*, narra todo este proceso de diversificación en clave decolonial, contrahegemónica y tercermundista, aludiendo a las especificidades teológicas asiáticas, negras, indias y africanas, así como feministas y ecologistas.

De este modo, la ecoteología es la parte de la teología de la liberación que considera al planeta como a un oprimido y, por tanto, como sujeto revolucionario, en el marco de la preocupación por el desastre ecológico producido por el industrialismo, el capitalismo y el consumismo, de origen occidentales pero ya desarrollados a nivel planetario en el marco de una modernidad ya tardía. Su gran representante es Leonardo Boff, uno de los pioneros del liberacionismo, a partir de libros como *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* y *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Posteriormente, como veremos luego, el papa Francisco hará de la ecología una de sus principales preocupaciones, de modo que para su encíclica *Laudato Si* le pedirá bibliografía a Boff, a quien en el pasado Roma reprimió.

18 Ya hemos visto que la teología de la liberación, al igual que Juan Pablo II, ha utilizado de modo crítico categorías marxistas. En todo caso, en el contexto social de dicha corriente, la opresión y la represión proceden del capitalismo, no del comunismo. Habiendo sido crítico con este último también, Dussel asume la existencia en la teología de la liberación de un marxismo compatible con el cristianismo (Dussel, 1987, p. 474).

La teología feminista, sostenida por teólogas como Ivone Gebara o Elsa Támez, no solo cuestiona el machismo institucional de la Iglesia, sino la identificación de Dios con la figura del varón como elemento justificador de la superioridad del varón sobre la hembra. Gebara, defensora del aborto, ha cuestionado al liberacionismo inicial por no superar el androcentrismo, proponiendo a su vez un enfoque ecofeminista (Comesaña, 2010, p. 41-68) Elsa Támez, en su obra *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo: un estudio de la primera carta a Timoteo*, sugiere una interpretación no patriarcal de la Biblia.

La teología negra de la liberación propone desvincular el racismo del cristianismo, y cuestiona la esclavitud, la segregación, la injusticia y el apartheid. Con uno de sus principales líderes, James H. Cone (quien considera a Martin Luther King como un precursor de esta tendencia), se sostiene que *“el teólogo negro debe rechazar cualquier concepción de Dios que reprima la autodeterminación negra [...] O Dios se identifica con los oprimidos hasta el punto de que su experiencia se convierte en la experiencia de Dios, o si no, Dios es un Dios del racismo”* (Cone, 2010, p. 67). En Sudáfrica fue fundamental la lucha del arzobispo anglicano negro Desmond Tutú de cara al desmontaje del apartheid.

A su vez, la teología de la liberación migrante es la respuesta a un fenómeno migratorio mundial que, como siempre, se ceba con las clases populares; y trata de reflexionar a la luz de la fe para tratar de dar respuestas a su realidad. Según Martínez Cruz, tal enfoque teológico *“busca cognoscer el fenómeno migrante de la mano de la fe cristiana como marco interpretativo”* (Martínez Cruz, 2024).

La teología de la liberación india reinterpreta al indígena latinoamericano a la luz de su fe cristiana, tomando auge a partir de la década de los noventa como reacción a la visión eurocéntrica de la celebración de los 500 años del *descubrimiento*. Entre sus principales líderes se cuentan Samuel Ruiz, obispo de Chiapas, de algún modo inspirador indirecto del zapatismo (Sigaut, 1999, p. 209); y Leonidas Proaño, obispo de Riobamba (Ecuador), quien hizo la reforma agraria

en las tierras de propiedad episcopal (Dussel, 1987, p. 474) e inspiró a la CONAIE, la mayor organización indígena de Ecuador y una de las más importantes de América Latina.

Un elemento interpretativo que ha pasado desapercibido en esta segunda etapa es la relación entre la teología de la liberación y los gobiernos antineoliberales de la primera década de la presente centuria. En efecto, durante *la triste y larga noche neoliberal* inspiró el Foro de Sao Paulo, el movimiento antiglobalización, las contracumbres y los foros sociales. Además, a partir de la victoria electoral de Hugo Chávez en Venezuela en 1998, se produce todo un vuelco electoral progresivo a nivel latinoamericano (Chávez, Lula, Kirchner, Correa, Evo, Lugo, Sánchez Cerén, Zelaya, Tabaré, Ortega, Bachelet...) que, no sin razón, hizo renacer las esperanzas ya marchitas. Durante una década y media, en la cual Noam Chomsky afirmó que el subcontinente era el área más revolucionaria del planeta, según la CEPAL unos 100 millones de latinoamericanos salieron de la pobreza (Dueñas, 2020, p. 142), gracias a los organismos de integración regional (CELAC, Telesur, Unasur, ALBA...) y a la solidaridad de pueblos y mandatarios.

A falta de líneas de investigaciones historiográficas más concretas y explícitas, cabe lanzar la hipótesis de que la teología de la liberación hizo la siembra en los años heroicos que florecería ya en dicha década. De este modo, Chávez era cristiano, Evo católico sincrético, Correa se formó leyendo teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia¹⁹, y Lugo era obispo liberacionista. Pero más allá

19

Así lo declaró el exmandatario ecuatoriano Rafael Correa en entrevista aún inédita al autor del presente capítulo: R: *Sí, siempre creo que fui un rebelde, y siempre fui medio atravesado, jajaja, con lo que me tocaba enfrentar porque...sí...tenía mi pensamiento propio, y no me convencían muchas cosas. Por ejemplo, en los quince años, empecé a frecuentar los grupos apostólicos con Gustavo Noboa, tremendamente conservador, pero me encantaba a mí la teología de la liberación. P: ¿Ya con esa edad?. R: Tal vez no, tal vez un poco más tarde, pero en esos grupos que eran muy conservadores, católicos conservadores, tenía unos enfrentamientos terribles. Además, que eran normalmente de la burguesía, yo era una excepción en esos grupos, con mi hermano Fabricio. Pero yo defendía a la izquierda, defendía a la teología de la Liberación: me acuerdo que fue en el ochenta y ocho.* (Entrevista realizada por el autor a Rafael Correa, en Bruselas, los días 23 y 24 de noviembre de 2021).

de los liderazgos, no se entiende al PT ni al MST sin las masas de las CEBs en Brasil, ni al FSLN sin la militancia cristiana en Nicaragua, y así podríamos ir país por país.

Cierto que los grandes representantes de la teología de la liberación ya tenían en torno al 2000 una edad madura, no lejana a la jubilación, y que la edad modera los radicalismos, pero ellos no han dejado de apoyar a estas izquierdas (Numa Molina -de una generación posterior- en Venezuela, François Houtart en Ecuador, Leonardo Boff y Frei Betto en Brasil, por poner solo unos ejemplos). Por tanto, nuestra hipótesis es que la teología de la liberación, si bien dejó de ser a partir de los noventa una novedad sociológica a la par que se desdibujaba como corriente, fue posibilitando el emerger de las nuevas izquierdas antineoliberales, como el terrón de azúcar se diluye en la taza de café pero transforma el sabor de este. Tal vez sin teología de la liberación no hubiese emergido el ciclo antineoliberal al que nos referimos. Ya Fidel Castro, repetimos, había afirmado que en América Latina el cristianismo revolucionario había sido más operativo que el marxismo como elemento concientizador.

TERCERA ETAPA (2010 A NUESTROS DÍAS). LOS NOVEDOSOS PARADIGMAS

Varios acontecimientos sugieren que en torno a 2010, de modo aproximativo, datemos el inicio de este tercer periodo: la Asamblea de la CELAM de Aparecida en 2007, donde se llegó a considerar el acta de defunción de la teología de la liberación de modo apresurado (Rowland, 2000, p. 252); el inicio en 2013 del pontificado de Bergoglio (quien, de una gran preocupación social y anticapitalista, rehabilitó eclesialmente a nuestra corriente eclesial); la gran crisis financiera internacional de 2007 y la consiguiente resistencia popular

(la primavera árabe, los indignados españoles, Occupy Wall Street...), así como el emerger de China a gran potencia hegemónica²⁰, logrando el hito de sacar de la pobreza a unos 850 millones de chinos, todo un logro histórico (Rosales, 2012, p. 14); y el auge de los BRICS, alianza económica de potencias emergentes como alternativa al neoliberalismo anglosajón del anterior mundo unipolar²¹.

A nivel epistémico, se va imponiendo aún muy lentamente el paradigma de la transmodernidad. Esto es, tras el fracaso de la modernidad y su epígono sin salida, la postmodernidad, surge dicha transmodernidad. Tal concepto es, por una parte, la apuesta de Enrique Dussel por generar y rescatar una episteme no eurocéntrica (Dussel, 2022), en correspondencia con el pensamiento decolonial de Mignolo y Quijano, a su vez relacionado con la filosofía de la liberación, esta última impulsada por el propio Dussel desde hace ya algunas décadas. Pero, por otra parte, podemos considerar a la transmodernidad como el novedoso paradigma cuya característica principal es aplicar a lo epistemológico y a lo emancipatorio los criterios constitutivos y operativos de la realidad, según los datos aportados por la física moderna que a su vez refutan a la física clásica, fundamento de la modernidad (Dueñas, 2020).

Así, el novedoso paradigma, tras superar por erróneos el racionalismo y el cientificismo de la modernidad, identifica concomitancias entre conceptos de la física moderna y conceptos místicos ancestrales, estudiadas por Fritjof Capra en *El tao de la física*. A su vez, establece el carácter vivo de toda *materia*, como afirma Bateson en *Mind and nature*, que descubre que la *materia* se autoorganiza

20 En 2013, China dio un gran salto cualitativo al lanzar la *Iniciativa de la Franja y la Seda*, a la que se han sumado 138 estados y 29 organismos internacionales, consistente en todo un paquete de inversiones en infraestructuras superiores a 700.000.000.000 de dólares hasta 2017, a lo largo de todo el mundo salvo Norteamérica. A su vez, creó el Banco Asiático de Inversiones, y lidera los BRICS (Esteban/Martín, 2024, p. 157-58).

21 Indicio del carácter alternativo de los BRICS con respecto al neoliberalismo anglosajón es el hecho de que el comercio ruso-chino, según el politólogo Alfredo Jalife, se ha dejado de efectuar en dólares.

en correspondencia con la *autopoiesis* descubierta mediante los estudios de Ilya Prigogine, toda vez que apunta a los campos morfo-genéticos como posibilidad de repetición no mecanicista de patrones, sostiene Sheldrake, como fundamento de la parapsicología.

Todo este maremágnum, del que Boff (1018) se queja de que no ha trascendido ni a la academia, ni a los estudiosos ni a la opinión pública, a su vez se debe aplicar a las diversas disciplinas, pues de hecho, al pensamiento liberador se le deben incluir los novedosos paradigmas emancipatorios, los cuales rescatan y actualizan las contraculturas existentes a lo largo de la historia (Dueñas, 2020).

La adopción de este paradigma por parte de la teología ha sido llevada a la práctica por el liberacionismo cuando este, como realidad sociológica o como corriente novedosa de praxis y pensamiento, llega su fin, tanto por la desaparición física de sus principales representantes (Gustavo Gutiérrez, Helder Câmara, Ernesto Cardenal, Miguel d'Escoto, François Houtart...) como por la ya normalización de posturas que hace 60 años eran impensables (hoy ver a un sacerdote en una huelga no es motivo de escándalo, ni que se vaya a vivir a un barrio marginal). Dicha tendencia a la desaparición ha dado paso a toda una serie de opciones en las que ha derivado (feminismo, ecologismo, identidades sexuales, anticonsumismo...), contraculturales en cuanto que superan el marco de la modernidad, paradigma cultural aún hegemónico en nuestra centuria.

Una de las principales opciones ha sido el novedoso paradigma en su generalidad. En 2009, Leonardo Boff y Mark Hattaway publicaron *El tao de la liberación* (significativamente prologado por Fritjof Capra), libro que, no habiendo hallado la difusión merecida, integra los criterios de la vida según los novedosos paradigmas (interrelacionalidad, ecologismo, espiritualidad, suprarrazionalidad, no cientificismo, física moderna, espiritualidades ancestrales...) en torno a la búsqueda de referentes lúcidos en el marco de la presente

crisis epocal, que pasaría por un salto cualitativo de la espiritualidad del ser humano:

Al reflexionar sobre la necesidad de reinventar el modo en que vivimos como humanos en el mundo vemos claramente que se requiere nada menos que una revolución espiritual (...) Y la presente crisis también nos invita a abrírnos paso hacia una nueva comprensión del mundo y del lugar que en él ocupamos. Y, al hacerlo, convoca a toda la humanidad a un gran despertar espiritual (Boff; Hathaway, 2008, p. 375).

Ciertamente, el contenido de este libro ha renovado la episteme de la teología de la liberación con moderación, la de la Iglesia de modo marginal, la de la academia de modo nulo, y la de la opinión pública de modo inexistente o banal. Pero eso no significa que no se tenga razón o que no se estén abriendo caminos.

Uno de los referentes, de los más audaces de entre los impulsados por la teología de la liberación especialmente en esta tercera etapa es el del posteísmo, o fe en una trascendencia no teísta, a semejanza del taoísmo o del panteísmo. En dicho referente, se deja atrás la visión de Dios Padre (es decir, ser pensante y sentiente, premiador y castigador) al considerar tal visión como una metáfora o imagen que al antropomorfizar la trascendencia la cosifica y, al menos técnicamente hablando, la falsifica.

En este contexto surge la figura del teólogo claretiano José María Vigil. Tras haber trabajado en Centroamérica desde los tiempos de la revolución sandinista hasta hace unos tres años, posteriormente se dedicó a la teología del pluralismo religioso (que niega el exclusivismo del catolicismo) y a la arqueología bíblica (o estudio de los hallazgos arqueológicos relacionados con los relatos bíblicos). Es hoy día uno de los grandes impulsores del posteísmo, negando la dualidad santo-profano o cuerpo-alma, y dirigiendo las colecciones *"Por los muchos caminos de Dios"* y *"Tiempo Axial"*, especializadas en los novedosos paradigmas, donde han publicado numerosos teólogos.

Así, Diarmuid O'Murchu en su obra *Teología cuántica* cuestiona el teísmo a partir de reflexiones acerca de las relaciones entre la física moderna y el novedoso paradigma espiritual. Roger Lenaers, mediante sus libros *Otro cristianismo es posible* y *Aunque no haya un dios ahí arriba* se integra en los nuevos paradigmas desmitificando episodios de la vida de Jesús y sus interpretaciones, a la vez que hace suyo el posteísmo. John Selby Spong, teólogo liberal y obispo episcopaliano, ha ordenado a mujeres y a gays, y ha negado la virginidad de María y la resurrección de Cristo (al menos en su literalidad) como modo de desdogmatizar y desmitologizar la cristología. A su vez, ha negado, significativamente, que Cristo tuviese creencias teístas (Spong, 2010, p. 216-17).

Cierto que la teología de la liberación se va desdibujando en esta tercera etapa (tal vez Spong o Lenaers pudieran no sentirse al interior de dicha corriente, pero en todo caso Vigil y Hathaway sí), y que puede haber perdido cierta radicalidad sociopolítica, pero ello no significa que se haya abandonado la dimensión horizontal o social. Frei Betto o Fernando Lugo, por citar dos ejemplos notorios, siguen acompañando a los grupos cristianos revolucionarios, los cuales siguen apoyando al PT de Lula, o sumándose a las milicias venezolanas contra el hostigamiento norteamericano, o participando en la misa con los curas villeros argentinos, si no acompañando a los indígenas en el levantamiento contra el neoliberalismo represor de Noboa en Ecuador, u ocupando latifundios con el MST en Brasil, o echándose a las calles en Buenos Aires contra las privatizaciones de Milei.

Si bien sigue siendo precisa la lucha sociopolítica, también es cierto que ya no es tan estrictamente urgente como hace unas décadas, toda vez que no se ha abandonado tal lucha, como acabamos de comentar. Ante esto, una buena parte de la intención de la teología de la liberación pasa por investigar y aplicar unos novedosos paradigmas que pueden posibilitar una humanidad más feliz y una lucha social más efectiva. Villamayor y Vigil comentan que algunos

precedentes al respecto de tales paradigmas quedaron aparcados y que este es el momento de rescatarlos:

Pero este primer envite, tan prometedor, quedó arrinconado pronto en la historia; primero por la ortodoxia del magisterio eclesial, luego por el entusiasmo de la renovación conciliar del Vaticano II, y finalmente eclipsado por la urgencia revolucionaria de la teología de la liberación. (...). Ya no había tiempo para revisar paradigmas teológicos inquietantes, como el teísmo. Pero ahora que la revolución se hace tan problemática y lenta, y palidece la liberación socio-económica, vuelve a ser puesta sobre el tapete aquella búsqueda teológica interrumpida” (Vigil; Villamayor, 2021, p. 12).

Un revulsivo, a la vez que un reconocimiento a la trayectoria del liberacionismo, ha supuesto el pontificado de Francisco I, jesuita cuya carrera eclesial transcurrió en el marco de la Iglesia argentina, una de las más reaccionarias del subcontinente. Sin embargo, tanto su pertenencia a la denominada *teología del pueblo* (rama liberacionista argentina especialmente crítica con el marxismo) como el que es la primera vez que a los ojos de un futuro papa los comunistas, en el marco de la dictadura argentina, no son los opresores sino los oprimidos (y además en nombre de la civilización cristiana) pudieron ser la causa de su considerable radicalismo social. En todo caso, no es incorrecto afirmar que con Francisco I la teología de la liberación ingresó al Vaticano, y al más alto nivel.

Más allá de gestos más o menos simbólicos (renunciar a la residencia papal, simplificar los ropajes sacros, no pisar Castelgandolfo), fue un gran crítico del capitalismo como agente de la *cultura del descarte*, llegando a ser calificado desde el interior del *establishment* norteamericano, concretamente por la cadena Fox del magnate Murdoch, como *el hombre más peligroso del mundo* (Público, 2015). Negó explícitamente ser de derechas (Rivera, 2013) y denunció el egoísmo de los países ricos, especialmente los europeos, por el tema de la emigración, que tanto dolor humano genera. Además, su encuentro en Bolivia en 2014 con los movimientos populares bajo

el lema de "*tierra, techo y trabajo*" (las tres T), lleno de radicalidad y emotividad, debió suscitar unas críticas que le hizo comentar, en la línea de Câmara, que "*si hablo de tierra, techo y trabajo resulta que soy comunista*" (Buena Voz Católica, 2014). Además, sin tocar la doctrina moral ni la sexual, llamó al trato de acogida a los homosexuales, junto con una demasiado moderada apertura al feminismo, sin llegar a aceptar el sacerdocio femenino.

Todo ello se corresponde con postulados y actitudes de la teología de la liberación. Además, durante su pontificado, dicha corriente de modo inédito ascendió a los altares mediante la canonización de Romero, la beatificación de Angelelli o la apertura del proceso de beatificación de Câmara, con el valor simbólico que esto representa (el Vaticano hoy canoniza a los que ayer perseguía). Incluso, pidió bibliografía a Leonardo Boff para su encíclica *Laudato Si* (el Vaticano hoy pide bibliografía a los que ayer silenciaba), cuyo contenido se sitúa en el ecologismo más avanzado, el biocéntrico e integral. Por otra parte, accedió a prologar el libro de Gustavo Gutiérrez, de publicación póstuma, titulado *Vivir y pensar el Dios de los pobres* (el Vaticano hoy prologa a los que ayer cuestionaba).

En la actualidad, el aún novedoso pontificado de León XIV está todavía por definir al respecto. Se dice que pertenece a la línea de Francisco, si bien más moderado en asuntos de moral y tal vez en cuanto a los gestos de sencillez (ha retomado la utilización de la residencia papal vaticana). Dicho pontificado coincide en el tiempo con una teología de la liberación que ya no es la novedad pues su contenido, antaño rupturista, ya está asumido tanto al interior de la Iglesia (pues Bergoglio pertenecía a ella) como al de la izquierda (ya hemos comentado que, según Fidel, de cara a la liberación de América Latina, ha resultado más determinante la Iglesia revolucionaria que el marxismo).

Ciertamente, salvo Boff o Sobrino, ya casi no queda nadie de la etapa inicial del liberacionismo. Por muerte violenta cayeron Romero,

Ellacuría, Angelelli, Torres Restrepo, García Laviana, etc. Y de viejo murieron Câmara, Cardenal, Casaldáliga, Houtart, Gutiérrez... Sin embargo, como hemos visto, nuestra corriente teológica, tras jugársela en los tiempos heroicos (las dictaduras setenteras, Nicaragua, El Salvador...), supo a continuación diversificarse y ganar madurez y profundidad a la par que, como el terrón de azúcar en el café, diluirse como bloque para impregnar a las nuevas izquierdas latinoamericanas del nuevo siglo. En la tercera etapa, el liberacionismo supo ubicarse a la vanguardia teológica haciendo suyos el posteísmo y la teología cuántica en consonancia con los novedosos paradigmas de la presente y aún incipiente transmodernidad.

No deja de ser curioso que en una sociedad tan superficial y carente de ética y lucidez, la teología de la liberación haya sabido sostener en su interior y difundir a su exterior valores como el amor, el heroísmo, la solidaridad, la lucidez, la valentía y, por qué no, la santidad. Supo en los setenta no rendirse ante la persecución, ni en los noventa ceder al desánimo, ni en el nuevo siglo hundirse en el escepticismo o el aburguesamento, ni en nuestros días en la irrelevancia epistémica o en la neutralidad política. Lejos están los días del martirio de Romero, de la inmolación de Solentiname o de la masacre de la UCA de San Salvador; pero lo cierto es que ni los mártires se rindieron ni los supervivientes claudicaron. Y si, para acabar, en la Asamblea de la CELAM de Aparecida (2007) se llegó a proclamar la muerte de nuestra corriente, hoy recordamos que, preguntado por su vigencia, Casaldáliga respondió: *"de la teología de la liberación queda todo: Dios y los pobres."*

REFERENCIAS

ARISTIDE, Jean Bertrand. **Dignidad (Haití)**. Madrid: IEPALA, 1994.

BROOK, C. "Ahora sí ya sabemos cual es la diferencia", **Managua**: Revista Cultural Nicarauac, Ministerio de Cultural de Nicaragua, Managua, n. 12, Abril, 1986.

BOFF, Leonardo. "El futuro de la tierra no cae del cielo". **redescristianas.net**, 2018. Disponible en: [//www.redescristianas.net/el-futuro-de-la-tierra-no-cae-del-cieloleonardoboff/](http://www.redescristianas.net/el-futuro-de-la-tierra-no-cae-del-cieloleonardoboff/).

CAPILLA, Luis. **La Comisión Trilateral. El gobierno del mundo en la sombra**. Madrid: Acción Cultural Cristiana, 1993.

CARDENAL, Ernesto. **La revolución perdida. Memorias 3**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

CASALDÁLIGA, Pedro. **Nicaragua: combate y profecía**. Madrid: Ayudo, 1986.

COMESAÑA Santalices, Gloria. **Ivone Gebara: una religiosa y teóloga ecofeminista**. Maracaibo: Universidad del Zulia, 2010.

CONE, James Hal. **A Black Theology of Liberation (40th Anniversary edition edición)**. Maryknoll, New York: Orbis Books. 2010.

DABÊNE, Olivier. **América Latina en el siglo XX**. Madrid: Editorial Síntesis, 1999.

DUEÑAS García Polavieja, Ignacio. **De las revoluciones a la contracultura. Hacia un nuevo paradigma emancipatorio**. Madrid: Editorial Nueva Utopía, 2020.

DUSSEL, Enrique. **1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"**. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2023.

DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad**. Madrid: Ediciones Akal, 2022.

DUSSEL, Enrique. **Historia general de la Iglesia en América Latina**. Tomo VI. América Central. Salamanca: CEHILA, Ediciones Sígueme, 1985.

DUSSEL, Enrique. **Historia General de la Iglesia en América Latina**. Tomo VIII: Perú, Bolivia y Ecuador. Salamanca: CEHILA / Ediciones Sígueme, 1987.

DUSSEL, Enrique. **Historia General de la Iglesia en América Latina**. Tomo IX: Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay). Salamanca: CEHILA / Ediciones Sígueme, 1994.

El Nuevo Diario, Nicaragua, 10 de abril de 1986.

ESTEBAN RODRÍGUEZ, Mario / Martín Rodríguez, Rafael. **Introducción a la China actual**. Madrid: Alianza Editorial, 2024.

ESTEFANÍA, Joaquín, **Aquí no puede ocurrir. El nuevo espíritu del capitalismo**. Madrid: Grupo Santillana Ediciones, 2000.

FERNÁNDEZ, David. **Historia oral de la Iglesia católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973**. Cádiz: Servicio de Publicaciones. Universidad de Cádiz, 1996.

FERNÁNDEZ, David. **La herejía de seguir a Jesús. Intrahistoria de las Ligas Agrarias Cristianas del Paraguay**. Madrid: IEPALA, 2003.

FERNÁNDEZ, David. **La "Iglesia" que resistió a Pinochet**. Madrid: IEPALA, 1996.

FORCANO, Benjamín. **Leonardo Boff, semblanza: teología de la liberación**: textos básicos, proceso en Roma, entrevistas, situación actual de Editorial Nueva Utopía. Madrid: Editorial Nueva Utopía, 1997.

GRIGULEVICH, Iósif; Lavretski, Iósif. **La Iglesia y la sociedad en América Latina**. Redacción "Ciencias Sociales Contemporáneas". Moscú: Academia de Ciencias de la URSS, 1983.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teología de la liberación. Perspectivas**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

HALPERIN DONGHI, Tulio. **Historia contemporánea de América Latina**. Madrid: Historia Alianza Editorial, 1998.

HARNECKER, Marta. **Un mundo a construir (nuevos caminos)**. Barcelona: El Viejo Topo, 2013.

HARNECKER, Marta. **Sin tierra, construyendo movimiento social**. Madrid: Siglo XXI de España, 2002.

HATHAWAY, Mark / Boff, Leonardo. **El tao de la liberación. Una ecología de la transformación**. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

HOBSBAWM, Erik. **Entrevista sobre el siglo XXI**. Barcelona: Editorial Crítica, 2000.

MARTÍNEZ CRUZ, Alonso. O. J. **Teología de la migración: sistematización teórica de un campo en construcción. Cuadernos de teología**. Universidad Católica del Norte Disponible en: <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-6484>).

OBIOLS, Ramón. **Patria Humana**. Barcelona: Ediciones Flor del Viento, 1994.

PABLO VI. **Carta Encíclica Populorum Progressio**. 1967.

PAPA FRANCISCO: 'Si hablo de tierra, techo y trabajo dicen que soy comunista'. **Buena Voz Católica**. 4/10/2014. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/buenavoz/2014/11/05/papa-francisco-si-hablo-de-tierra-techo-y-trabajo-dicen-que-soy-comunista/>.

Público. Madrid, 18/09/2015.

RIVERA, A. "El Papa Francisco aplica la doctrina jesuita para revolucionar la Iglesia".

El Confidencial. 29/09/2013. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/sociedad/2013-09-29/el-papa-francisco-aplica-la-doctrina-jesuita-para-revolucionar-la-iglesia_33654/.

RACIONERO, Luis. **Del paro al ocio. 17ª Edición.** Barcelona: Editorial Anagrama, 2003.

RODRÍGUEZ, Saturnino. **Pasado y futuro de la teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo.** Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1992.

ROSALES, Oswaldo, **El sueño chino. Cómo se ve China a sí misma y cómo nos equivocamos los occidentales al interpretarla.** Buenos Aires: Siglo XX Editores/ CEPAL, 2012.

ROWLAND, Christopher. **La teología de la liberación.** Madrid: Cambridge University Press, 2000.

SERRANO, S. "He sentido lo que es una guerra civil", **El País**, Madrid, 5 de octubre de 1993.

SIGAUT, Nelly. **La Iglesia Católica en México.** México DF: El colegio de Michoacán. 1999.

SMITH, Christian. **La Teología de la Liberación. Radicalismo religioso y compromiso social,** Barcelona: Editorial Paidós, 1991.

SPONG, John Selby. "Un cristianismo nuevo para un mundo nuevo". **Agenda Latinoamericana**, 2011. Vigil, José María /Casaldáliga, Pedro. Zaragoza: Comité Óscar Romero de Aragón, 2010.

TAMAYO ACOSTA, Juan José. **Para comprender la Teología de la Liberación.** Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1991.

TAMAYO, Juan José. **Teologías del sur. El giro descolonizador.** Madrid: Trotta, 2017.

TURNER, Denys. "Marxismo, teología de la Liberación y vía de la negación". In: Rowland, Christopher. **La teología de la liberación.** Madrid: Cambridge University Press, 2000.

VIGIL, José María. **Aunque es de noche. Hipótesis psico-teológicas sobre la "hora espiritual" de América Latina en los 90.** Managua: Editorial Envío, 1996.

VIGIL, José María; Villamayor, Santiago. **Después de Dios. Otro modelo es posible.** Nuevo Tiempo Axial.

6

Guénolé Labéy Guimard
Université de Rennes 2, France

L'ENGAGEMENT BÉNÉVOLES DES CATHOLIQUES EN FRANCE:

**LA RELIGION EST-ELLE ENCORE
UN MOTEUR DE L'ENGAGEMENT?**

INTRODUCTION

La foi est-elle une motivation à devenir plus altruiste ? Pour répondre à cette question en apparence très personnelle, nous avons choisi d'étudier les catholiques qui s'engagent comme bénévoles dans les associations caritatives.

Notre enquête s'appuie sur 50 entretiens avec des bénévoles catholiques engagés dans quatre associations : le Secours Catholique, le CCFD (Comité Contre la Faim et pour le Développement), la Croix-Rouge et les Restos du Coeur. Notre terrain de recherche a été fait à Paris en 2010, dans le cadre de ma thèse¹. Des associations confessionnelles et non-confessionnelles ont été choisies afin de voir si la dimension religieuse de l'association modifie la nature de l'engagement des catholiques bénévoles. Notons également que la pratique du catholicisme et son impact connaît des différences notables entre la France et le Brésil. Nous ferons l'étude que sur l'aspect français, mais le lecteur aura ainsi un point de comparaison par rapport à d'autres pays.

L'enquête sociologique que nous avons menée va nous permettre de comprendre les motivations des bénévoles catholiques et d'observer l'impact des valeurs religieuses dans leur engagement. Quelles sont les motivations et les valeurs évoquées par les bénévoles catholiques pour expliquer leur engagement ? Quelles sont les pratiques religieuses liées aux différents types de catholiques engagés ? Nous chercherons à comprendre si le catholicisme constitue une motivation à l'engagement caritatif dans la société française contemporaine.

1

LABEY GUIMARD, Guénolé. **Comprendre l'altruisme - valeurs, motivations et prédispositions dans le bénévolat caritatif**. Paris : EHESS (thèse de doctorat, sous la direction de Danièle Hervieu Léger), 2013.

Pour répondre à ces questions, nous analyserons les différents profils de catholiques interrogés au travers d'une triple typologie. En effet, trois principaux types de bénévoles peuvent être identifiés: le «croyant affilié», le «citoyen engagé» et «l'humaniste». Chacune de nos trois parties sera consacrée à décrire un profil de catholique bénévole dont nous décrypterons les valeurs, les pratiques et la manière d'engager sa foi catholique dans leur bénévolat caritatif.

1. LE CROYANT AFFILIÉ

a. **Le profil sociologique du «croyant affilié»: pratique religieuse régulière et fort engagement politique**

Sur un échantillon de 50 bénévoles, 15 appartiennent à la figure du «croyant engagé». Parmi les «croyants engagés» une forte reproduction sociale est présente car presque tous ont des parents militants dans des associations, ce qui n'est pas nécessairement le cas des autres figures des bénévoles catholiques.

De la même manière, ils ont tous reçu une éducation religieuse très marquée, tant dans les pratiques religieuses, que dans les discussions au sein de leur famille. La majorité des bénévoles de cette catégorie sont des catholiques pratiquants réguliers (culte mensuel au minimum). Leur pratique religieuse est non seulement régulière mais va au-delà de la simple présence à la messe. Beaucoup s'impliquent également au sein de leur paroisse que cela soit dans un groupe de prière ou en aidant pour le catéchisme.

Concernant leur rapport au politique, ils développent un fort intérêt pour la politique, ce qui se traduit par la participation régulière à des manifestations. De plus, ils sont nombreux à afficher leur sympathie pour un parti, généralement le Parti Socialiste. Ils sont également près d'un tiers à être syndiqués, ce qui est trois fois plus

que la moyenne nationale². Leur implication dans le monde politique est similaire à leur pratique religieuse, fréquente et reliée à des partis et des organisations politiques.

Les bénévoles appartenant notre première figure de l'engagement développent de fortes affiliations, tant avec le monde politique que religieux. Ils sont engagés de manière active et fréquente que cela soit au sein de l'Église catholique, tout comme dans des mouvements politiques.

b. Les motivations à l'engagement: fraternité, développement intégral, espérance et souci des plus pauvres

Saisir les attaches subjectives d'une personne s'est révélé particulièrement délicat sur notre terrain d'enquête. Rares sont les références précises aux dogmes catholiques, ou même l'évocation d'un lien direct entre son action et le Christ. À l'image de l'étude américaine de Christopher Einolf (Einolf, 2011, p. 443) où seuls 27% de son échantillon établit un lien spécifique entre leur religion et le fait d'aider les autres et seuls 9% citent Jésus comme inspiration de leur altruisme, il nous a parfois été difficile de trouver les mots pour décrire les valeurs religieuses propres à nos enquêtés. Quatre éléments ressortent de nos entretiens pour expliquer leur engagement: la fraternité, le développement intégral, l'espérance et le souci des plus pauvres.

Une des bénévoles cite le commandement laissé par Jésus-Christ *«aimez-vous les uns les autres»* comme la source de son engagement. Elle poursuit: «on est tous frères, c'est une fraternité pas seulement une solidarité. C'est vrai que cela me motive à m'engager». La fraternité découle d'un Père commun, alors que la solidarité provient de l'appartenance à un système administratif commun. Ici, il s'agit bien d'une motivation religieuse au bénévolat:

Dans les moyens, il y a peut-être un peu de politique dans mon engagement car il faut bien passer par là pour

améliorer les choses; mais dans les motivations, c'est vraiment la religion qui est à la base. Je pense que l'on est tous frères et que cela est scandaleux que je puisse vivre dans un bel appartement et que d'autres soient à la rue (Béatrice, bénévole au Secours Catholique).

La fraternité évoquée par les bénévoles repose sur une origine spirituelle commune, en dépit des différences ethniques, politiques ou religieuses. Nous pouvons alors mettre en perspective les propos du Cardinal Lustiger rapporté par Marc Agi:

Ainsi le mystère de la Rédemption rend à la personne humaine son égalité véritable. En dépit des inégalités déterminées par l'Histoire et la biologie, en dépit des inégalités installées par l'injustice et la violence, parfois fixées par les mécanismes sociaux, l'humilité chrétienne, l'humilité du Christ instaure un égal respect à l'égard de tous, qu'elle reconnaisse comme les enfants d'un même Père (Agi, 2007, p. 334).

La seconde motivation provient d'une volonté de *développement intégral* de l'être humain. Cette notion sera employée par plusieurs bénévoles dans le sens où leur action ne se limite pas à aider matériellement des personnes démunies, mais consiste à leur permettre de retrouver une dignité et leur offrir les conditions de pouvoir se développer spirituellement. Pour Daniel, sa foi lui permet d'aller plus loin que le civisme. Bien qu'il reconnaisse une portée citoyenne à son engagement, celui-ci provient d'une motivation plus profonde:

Agir en tant que citoyen, c'est agir en tant qu'humain. La foi, c'est autre chose, c'est la certitude de la relation avec un Dieu qui est un Être, qui est amour et qui a créé le monde. Il a laissé la liberté aux humains de le reconnaître ou non, mais indiscutablement le bonheur ne se trouve qu'en lui. Et on a envie de partager cela avec tous les hommes du monde. La vocation ultime de l'homme c'est de chercher Dieu, de la reconnaître et de vivre de cette connaissance (Daniel, bénévole au CCFD).

Ainsi, la foi va amener à l'engagement, elle va être l'étincelle qui déclenche l'action:

Si je passe autant de temps pour mon engagement au CCFD, c'est bien au nom de ma foi. En dehors du développement, ce qu'il faut bien se dire, c'est qu'humaniser c'est évangéliser. Humaniser c'est évangéliser. Dès l'instant que vous humanisez, vous tournez les gens vers autre chose que la vie matérielle (Daniel, bénévole au CCFD).

Pour résumer la motivation de Daniel, nous pouvons retenir que son bénévolat découle d'un « *devoir de conscience* » dont le but n'est pas d'aider uniquement sur le plan économique mais surtout de permettre à chacun de trouver sa vocation et de chercher Dieu. Son engagement n'est pas un engagement social ou citoyen, mais bien véritablement l'engagement d'un catholique au nom et au service de sa Foi. La phrase « *humaniser c'est évangéliser* » résume très bien cette motivation, quand bien même il ne s'agit pas de faire de l'autre un chrétien, apporter une possibilité d'épanouissement à l'autre est déjà une manière de répondre au message de Jésus-Christ pour les bénévoles adhérant à ce type de motivation. Louis, bénévole au Secours Catholique, nous fait part d'une motivation similaire. Pour lui, « *L'homme est le chemin de Dieu* » et son engagement vise à donner à tous les moyens de cheminer vers Dieu, ainsi que de se donner à lui-même, par son action envers autrui, un détachement de lui-même qui le rapproche de Dieu. Cette volonté de développement intégral fait écho au discours officiel des associations catholiques. Le livret de Carême publié en 2008 par le CCFD évoque l'idée que la transformation des relations humaines et sociales peut être un signe du paradis à venir:

L'Évangile nous apprend, c'est vrai, à marcher sur les traces du Christ, en aimant Dieu et nos frères. (...) Mettre nos pas dans les siens, regarder les autres comme lui, agir avec et pour eux comme lui, nous met dans une continuelle transformation de nos relations humaines. Vivre en Église, communauté nourrie de la Parole et de l'Eucharistie et guidée

par la vision de l'Homme dans son intégralité, donne à nos existences une cohérence plus vraie avec l'Évangile. Nous rendons ainsi possible un autre monde qui est signe du Royaume (Père Lucien Heitz) (CCFD, 2008, p. 13).

La motivation à l'engagement des bénévoles au nom d'un développement intégral de l'humain se retrouve dans les sources officielles de l'Église Catholique. En effet, c'est l'encyclique pontificale *Populorum Progressio* qui va énoncer cette idée le 26 mars 1967. Le CCFD cite cette encyclique dans les principes d'action sont à la base de la spiritualité visant «*un développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes*» (CCFD, 2008, p. 25) et en tenant compte de toutes les dimensions de l'être humain: économique, sociale, politique, culturelle et spirituelle. Si nous étudions le texte de cette encyclique, nous retrouvons les mots de certains de nos bénévoles:

Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme. (...) Nous n'acceptons pas de séparer l'économique de l'humain (*Populorum Progressio*, paragraphe 14).

La vision de l'homme ici présente n'est pas celle de l'humanisme, ou celui de la Déclaration des Droits de l'Homme. C'est un Homme qui s'épanouit dans sa relation avec le divin:

Avoir plus, pour les peuples comme pour les personnes, n'est donc pas le but dernier. Toute croissance est ambivalente. Nécessaire pour permettre à l'homme d'être plus homme, elle l'enferme dans une prison dès lors qu'elle devient le bien suprême qui empêche de regarder au ciel (*Populorum Progressio*, paragraphe 19).

La troisième motivation des «croyants affiliés» réside dans la notion d'espérance. L'espérance, au sens religieux du terme, apparaît à plusieurs reprises dans nos entretiens. Elle va offrir tant une motivation à débiter l'engagement, mais plus encore une motivation à continuer son engagement malgré les échecs ou les déceptions

temporaires. Il s'agit d'une espérance religieuse, c'est-à-dire fondée en Dieu et non sur un espoir fondé dans l'humanité:

Pour les valeurs, j'aimerais ajouter une chose. L'engagement se heurte à l'échec, à certaines situations dramatiques, je pense au génocide au Rwanda, où l'on se dit qu'il n'y a plus rien à faire. Et là je pense que la Foi permet d'aller plus loin, c'est toute la question de l'espérance. L'humanisme, souvent nourri de sentiment religieux, mais s'il n'est alors relié à aucune dimension religieuse, à la Foi chrétienne, dans ces situations il cale. Que faire et que penser lorsque nous sommes face à un génocide, à Auschwitz, comment aller plus loin. Je pense là qu'il y a quelque chose qui permet de continuer alors même que tout paraît inutile (Anne-Marie, bénévole au CCFD).

Cette citation illustre l'aspect extra-mondain dans les motivations des croyants-affiliés. L'Évangile est cité comme référence, la notion d'espérance va venir au secours des moments de désillusion de l'engagement.

La quatrième motivation propre aux «croyants affiliés» réside dans le souci des pauvres, des personnes démunies. Les bénévoles ne conçoivent pas que leur foi n'ait pas une répercussion sur le monde. Ils cherchent à contribuer à un monde meilleur et plus juste. Ainsi, leur engagement bénévole vise à aider les personnes les plus défavorisées:

Je suis plus une Marthe que Marie. Dire les belles paroles et puis ne pas agir, ce n'est pas comme cela que je vois les choses. Comme disait un Père de l'Église «il vaut mieux être sans parler, que parler sans être». Pour moi, l'action est importante (Béatrice, bénévole au Secours Catholique).

La doctrine sociale de l'Église catholique constitue alors une motivation centrale pour certains bénévoles comme Roger: «*Nous, on est plus pour la doctrine sociale de l'Église que pour Humanae Vitae*³». Roger avoue «*ne pas comprendre les jeunes pour qui la foi consiste*

*plus en des groupes de prières et d'oraison que dans une action dans le monde ». Roger ne conçoit pas une foi déconnectée de l'action. Tout comme lui, Bénédictine, Béatrice et Marie accordent explicitement à la doctrine sociale de l'Église catholique un rôle central dans leur motivation à s'engager. Cette doctrine s'appuie sur l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII publiée en 1891, ainsi que sur l'encyclique *Quadragesimo Anno* publiée en 1931 par le pape Pie XI. Certains bénévoles n'envisagent pas de vivre une foi purement spirituelle, mais affichent une volonté d'action auprès des plus pauvres et des plus faibles. Ils souhaitent vivre leur foi au travers de la doctrine sociale de l'Église catholique. Pour eux la prière et les rites religieux ne sont pas suffisants pour vivre pleinement en catholique. Dans le sillage de la doctrine sociale, nous trouvons le fait de s'intéresser aux faibles, aux pauvres et aux démunis comme motivation à l'action. Un passage de la Bible va alors être cité par plusieurs de nos «croyants affiliés»:*

Alors les justes lui répondront: 'Seigneur, quand est-ce que nous t'avons vu? Tu avais donc faim, et nous t'avons nourri? Tu avais soif, et nous t'avons donné à boire? Tu étais un étranger, et nous t'avons accueilli? Tu étais nu, et nous t'avons habillé? Tu étais malade ou en prison... Quand sommes-nous venus jusqu'à toi ?' Et le Roi leur répondra: 'Amen, je vous le dis: chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait (Évangile selon Saint Mathieu, 25, 31-46).

Bien souvent, la citation n'est pas faite dans son intégralité, ou de manière précise. Mais l'idée que l'on trouve Dieu dans les personnes démunies est particulièrement présente chez les catholiques engagés au sein d'associations caritatives:

Il y a deux ou trois ans, mon curé m'avait sollicité pour partir avec des gamins de la paroisse pour faire une colonie de vacances, une colonie catho. Je suis partie avec des amis, on a fait un grand jeu de l'oie, et les gamins, pendant ce temps là réfléchissaient et travaillaient sur un texte de l'Évangile selon saint Matthieu, qui est le texte qui dit «j'avais faim et vous m'avez donné à manger. J'avais

soif et vous m'avez donné à boire» etc. Ce texte que je connaissais depuis toute petite, là il m'a vraiment sauté à la figure. Quand j'ai vu tous ces gamins qui travaillaient là-dessus je me suis dit «et moi qu'est-ce que je fais?». Et cela a été l'élément déclencheur pour rejoindre le CCFD (Marie-Françoise, bénévole au CCFD).

Pour Marie, son engagement est délibérément tourné vers les plus pauvres, les plus démunis: «*La base de mon engagement est religieuse, l'Évangile est quand même très parlant. Si on est chrétien, on est quand même dirigé vers les plus pauvres, les plus démunis.*» (Marie, bénévole au CCFD). La figure du pauvre est présente dans le discours des associations. Le Secours Catholique, dans une brochure parue en 1996, indique que «*les pauvres sont pour l'Église une priorité, enracinée dans l'Évangile. Le Secours Catholique engagé dans la charité, la solidarité, la justice, contribue à la formation des chrétiens dans ces domaines*»⁴. Cette même brochure va développer l'attachement à cette figure du pauvre comme une motivation principale de leur action:

L'histoire du monde est faite de tant de drames, de gâchis et d'injustices que c'est l'homme qui est à réinventer, suivant le plan de Dieu. Dieu a mis son espérance en l'homme au point d'en saisir les mots et les visages, et de prendre chair dans le Pauvre lui-même. Nous faisons, en Église, option pour les plus pauvres, là où ils se trouvent, parce qu'ils nous disent l'urgence de la destination des biens pour l'usage de tous et qu'ils participent ainsi à l'élaboration du bien commun, ferment de toute société.

c. L'engagement bénévole du «croyant affilié»: but politique, motivation religieuse

Les bénévoles appartenant au profil du «croyant-affilié» reconnaissent parfois un but politique à leur engagement, mais leur motivation est toujours religieuse et profondément liée à leur foi catholique:

Pour moi, l'aspect citoyen et religieux sont liés. Il n'y a pas de différence entre mon engagement politique, citoyen, au CCFD, et l'engagement de ma foi. C'est au nom de la foi que je fais ce que je fais, même si cela n'apparaît pas de l'extérieur (Daniel, bénévole au CCFD).

Il existe ici un lien direct entre la pratique régulière du catholicisme et l'engagement caritatif bénévole. Le catholicisme va mettre en place une *disposition sociale directe* à l'engagement caritatif. L'engagement sera un prolongement direct de la foi, une traduction en acte des croyances.

2. LE CITOYEN ENGAGÉ

a. **Le profil sociologique du «citoyen engagé»: implication citoyenne et pratique religieuse distante**

La plupart des bénévoles appartenant à cette catégorie sont jeunes. En effet, plus de la moitié des 22 bénévoles appartenant à ce profil ont moins de 35 ans. Les « citoyens engagés » ne débutent pas de manière précoce leur engagement bénévole. Bien que certains d'entre eux soient passés par les associations à l'université ou au lycée, leur engagement se développe de manière progressive. La plupart ne sont pas issus de familles ayant des engagements associatifs. Leur trajectoire bénévole s'est construite progressivement et n'est généralement pas orientée par le domaine caritatif, mais par celui d'un engagement politique et citoyen. Le syndicalisme est ainsi présent dans la trajectoire de plusieurs bénévoles. Pratiquement tous sont engagés dans des associations citoyennes, qu'il s'agisse de collectifs locaux et d'associations de quartier ou d'associations à visée plus explicitement politique comme Attac ou bien encore la Ligue des Droits de l'Homme. Trois sont impliqués dans un parti.

Politiquement, ils se situent majoritairement à gauche et la plupart d'entre eux se rattachent au Parti Socialiste. Toutefois, ces bénévoles entretiennent un rapport complexe et paradoxal avec la politique institutionnelle. Certains ont des antécédents familiaux dans la politique. En outre, lorsque nous posons la question d'une éventuelle orientation de leur engagement vers les partis politiques, certains y voient la prolongation naturelle de leur engagement et envisagent même une carrière dans un parti politique.

Sur l'ensemble des bénévoles de type « citoyens engagés », seuls quelques-uns ont une pratique religieuse régulière. Si nous reprenons la typologie de Gabriel Le Bras (Le Bras, 1956, p. 400), les pratiquants réguliers sont ceux allant au moins une fois par mois à une pratique cultuelle, les pratiquants irréguliers s'y rendent moins d'une fois par mois, et les pratiquants saisonniers ne se rendent à l'Église que pour certaines occasions ponctuelles (mariage, Noël). Concernant les « citoyens engagés » plus de la moitié d'entre eux maintiennent un lien irrégulier ou saisonnier avec la foi et l'institution catholique. Ils se répartissent équitablement entre ceux engagés dans une association non confessionnelle (Croix-Rouge et Restos du Cœur) et ceux appartenant à une association confessionnelle (CCFD et secours Catholique). Toutefois nous pouvons noter que ceux étant engagés dans une association confessionnelle appartiennent parfois simultanément à des associations non-confessionnelles, comme c'est le cas pour Stéphanie qui s'est engagée à la fois au CCFD et dans l'association Autre-Monde (non-confessionnelle), ou pour Leandro qui est membre de l'association ATTAC. Les appartenances de ces bénévoles manifestent déjà la non exclusivité de la motivation religieuse au sein de leur engagement. Notons que tous les bénévoles ont reçu une éducation catholique. Ils ont fait leur baptême et leur communion. Pour définir le rapport au religieux de ces bénévoles, nous pouvons utiliser la figure du « pèlerin » défini par Danièle Hervieu-Léger (Hervieu-Léger, 1999, p. 109). Leur pratique religieuse est irrégulière, individualisée et sans lien avec une paroisse. Ils

reconnaissent l'importance de leur éducation religieuse et gardent un lien avec l'Église, mais ils ne sont pas affiliés de manière directe avec une quelconque institution religieuse.

b. Les motivations à l'engagement: civisme et droits humains

Généralement sans pratique religieuse régulière les bénévoles reconnaissent néanmoins l'importance de leur éducation catholique. En effet, elle a joué un rôle déterminant qui les a prédisposés à l'engagement caritatif:

Ce que je retiens de la religion, c'est vraiment le message: aidez-vous les uns les autres. Si on regarde bien, on peut retrouver ce message dans toutes les religions. Si je n'avais pas été élevé dans la religion catholique, j'aurais sûrement trouvé cela ailleurs [...] Pour moi, l'enfer et tout ça c'est pas le plus important dans le message, ce qui compte c'est vraiment le rapport que l'on a avec les autres (Stéphane, bénévole à la Croix-Rouge).

Cependant, quel que soit le degré de leur affiliation passée ou présente au catholicisme, les bénévoles de type «citoyen engagé» ne relient jamais explicitement la religion et leur engagement caritatif. Ils évoquent des valeurs de générosité, de partage et d'attention aux autres. Valeurs qui vont s'inscrire dans une démarche citoyenne, les bénévoles récusant l'idée que leur engagement possède une motivation religieuse, même chez ceux ayant une pratique religieuse régulière. Ils éclipsent toute référence à la foi. Leur engagement trouve sa source dans une sensibilité humaniste définie de manière générale autour des valeurs civiques comme la volonté de lutter contre les inégalités, ou de participer à une plus grande solidarité sociale. Au travers de leur engagement, le but de ces bénévoles est de «faire bouger les choses», d'améliorer le sort des personnes démunies dont s'occupent les associations constituant notre terrain d'enquête. Les bénévoles « citoyens engagés » décrivent leur engagement au sein d'une démarche humaniste et civique qui semble dépasser le cadre religieux à proprement parler. En les interrogeant sur les Droits de

l'Homme, tous s'accordent à reconnaître l'importance de ce texte en y voyant parfois une des sources explicite et directe de leur engagement. Néanmoins, pour la plupart, il s'agit d'une relation diffuse où l'affiliation à un texte institutionnalisé n'apparaît pas de manière explicite et spontanée, mais elle est confirmée dès que le thème est amené dans la discussion.

c. Le catholicisme comme prédisposition à l'engagement citoyen

D'où provient cette attention à l'autre propre au «citoyen-engagé»? Notre hypothèse consiste à montrer que pour ces bénévoles, la culture catholique va former un terreau propice au développement de pratiques de charité. Si la religion semble absente de l'engagement des bénévoles «citoyens engagés», cela ne signifie pas qu'elle ait perdue toute influence. Comme le rappelle Dan Ferrand Bechmann (Ferrand-Bechmann, 2004, p. 49), derrière des motivations séculières, en apparence dégagées de toute affiliation religieuse, se trouvent des matrices de sens provenant de systèmes religieux. Derrière les motivations civiques, nos entretiens révèlent l'importance de la culture et de l'éducation catholique. Bien que la motivation catholique ne soit pas une motivation explicite, les bénévoles interrogés reconnaissent l'importance de leur éducation et de leur culture catholique comme élément sensibilisateur à l'engagement. Une grand mère très pratiquante qui fut un exemple de générosité, ou un oncle religieux seront des éléments marquants dans le chemin de ces bénévoles engagés au nom d'un humanisme citoyen. Autrement dit, si la religion est absente de leur discours, elle est néanmoins présente sur le chemin qui les a mené jusqu'au bénévolat caritatif. Pour la plupart des bénévoles appartenant à cette seconde figure, elle va s'exprimer comme un élément fondateur et complètement imbriqué à cette démarche citoyenne. Ce ne sera ni par une pratique religieuse régulière, ni par des éléments ecclésiaux ou évangéliques, que se définira l'adhésion au catholicisme de ces bénévoles ; mais par l'appartenance à une « culture catholique », comme en témoigne Jean-Michel *«Derrière mon*

engagement, il y a des valeurs universelles de générosité, de don de soi, de justice, d'écoute. C'est vrai qu'elles sont en partie chrétiennes». L'appartenance culturelle au catholicisme résulte de l'éducation religieuse spécifique de ces bénévoles, ainsi que des exemples fournis par des membres de leur entourage. Danièle Hervieu-Léger dans *Le pèlerin et le converti* (Hervieu-Léger, 1999, p. 71) définit quatre modalités d'identification à la religion: communautaire, éthique, culturelle et émotionnelle. L'appartenance des bénévoles au catholicisme est ici être de type culturelle. Ils revendiquent des valeurs religieuses sans pour autant être des pratiquants réguliers ou faire de ces valeurs les motivations de leur engagement. La religion fournit un cadre global, culturel à leur engagement:

Oui, la religion doit surement jouer un rôle. La culture judéo-chrétienne nous amène à être plus sensibles à agir contre les injustices, à se battre pour la liberté et la démocratie. Disons que ma motivation contre l'injustice est peut-être d'origine plus religieuse, et celle pour défendre la démocratie plus politique. Mais la religion reste pour moi quelque chose de privé, c'est pas ma motivation directe, c'est l'esprit général, une éducation qui doit influencer (Sébastien, bénévole aux Restos du Cœur).

Au travers des motivations de nos bénévoles se dessine un *ethos* (Weber, 2003, p. 315) *catholique* dont l'engagement caritatif va être l'une des conséquences, une manière de se conduire découlant de principes religieux. L'origine de ce phénomène se trouve dans le discours des associations religieuses. En effet, les associations se sont, partiellement, déconfectionnalisées pour adopter un discours davantage ancré sur des bases citoyennes. En d'autres termes, il s'agit d'une sécularisation interne du Secours Catholique comme du CCFD. Ainsi, le Secours Catholique énonce dans un document «*Qui sommes-nous?*» (Secours Catholique, 2004, p. 4) sa volonté de promouvoir la justice sociale et de préparer les lois sociales de demain. Toujours dans cette même brochure, le Secours Catholique définit trois points: «a) promouvoir un réseau de solidarité, b) agir pour la transformation

sociale, c) témoigner par l'action de l'Église et de l'Évangile». Ce triptyque dénote toute la portée politique contenue au sein des associations caritatives catholiques. Elles offrent à la fois une dimension et une motivation citoyenne pour les catholiques qui souhaitent devenir bénévole. Toujours dans les différents textes des associations catholiques, nous retrouvons des références extérieures aux textes religieux, notamment le texte de la Déclaration des Droits de l'Homme:

Le Secours Catholique défend la personne détenue, au nom des Droits de l'Homme, en s'affirmant dans une culture de confiance. Il s'agit de préserver les droits de la personne détenue et le respect des conditions de vie de sa famille (Secours Catholique, 2004, p. 7).

Cette référence n'est ni isolée, ni anodine. Des liens institutionnels entre cette association catholique et des institutions comme la CNCDH (Commission Nationale consultative des Droits de l'Homme) ainsi que du CNLE (Conseil National de Lutte contre la pauvreté et l'Exclusion sociale) témoignent de l'importance des idéaux et des motivations humanistes et civiques au sein d'une association confessionnelle. Rien d'étonnant à ce que les bénévoles suivent une ligne motivationnelle similaire.

Une sécularisation interne se met en place. Elle articule un modèle religieux et un modèle citoyen, sans qu'il soit parfois possible de les distinguer ou de les séparer, à l'image de cette citation de Monseigneur Jean Rodhain, fondateur du Secours Catholique : *«La charité n'est ni périmée, ni anachronique. Elle est en avant, en plein vent. Sa place est à l'avant-garde pour préparer les lois sociales de demain»* (Secours Catholique, 2004, p. 3). Durant les matinées d'accueil aux Centres d'Accueil de Jour du Secours Catholique, il n'y a généralement pas de temps religieux. Seul le centre de *La Voûte* propose de manière mensuelle un temps spirituel, qui reste néanmoins facultatif. En outre, le journal interne du Secours Catholique de Paris, un bimensuel d'une dizaine de pages intitulé *Passerelles*, ne contient qu'un encart «vie en Église» où est explicitement mentionnée une dimension religieuse. Il

s'agit souvent de questions faites à un aumônier. Quant au reste du journal, il s'articule autour de chroniques relatant la vie des différents centres et des diverses activités du Secours Catholique. Le journal aborde les problèmes rencontrés ainsi que les problèmes sociaux généraux à la société française (les roms, les sans abris, les jeunes défavorisés, etc.). Le CCFD suit une tendance similaire, un processus de sécularisation interne amène à intégrer des éléments non religieux dans le discours même de l'association. Le terme de « solidarité » est employé de manière récurrente, et non celui de « fraternité », dans plusieurs parutions du mouvement comme dans la brochure *Pour une Terre Solidaire*. *Pour une terre solidaire* fait part des motivations du CCFD, celles-ci consistent à « combattre les inégalités, la pauvreté » (CCFD, 2007, p. 3) ou encore à construire une « économie solidaire » (CCFD, 2007, p. 6). La volonté de « défense des Droits de l'Homme » (CCFD, 2007, p. 8) se trouve aussi mentionnée, au même titre que les motivations religieuses. Le CCFD insiste dans cette brochure sur son rôle proprement politique qui consiste à interpeller les décideurs afin d'aboutir à l'annulation de la dette des pays pauvres ou encore à interdire la vente de certaines armes.

Cette sécularisation du discours des associations caritatives confessionnelles doit être replacée dans l'évolution du rapport entre catholicisme et Droits de l'Homme au siècle dernier (Agi, 2007, p. 179). La Déclaration des Droits de l'Homme fut d'abord rejetée dans le texte du *Syllabus* de Pie IX en 1864. La position de l'Église catholique sera différente au sortir de la seconde guerre mondiale. Deux faits sont à considérer, d'une part, la rédaction d'une autre version du texte (Déclaration des Droits de l'Homme de 1948, texte de l'ONU) ; et d'autre part, le contexte de l'avènement et des massacres commis par les totalitarismes socialistes. Le texte des Droits de l'Homme ne sera dès lors plus considéré comme une menace, mais comme une protection. Ainsi, en 1963 dans l'encyclique *Pacem in terris*, Jean XXIII se félicitait de la publication de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme par les Nations Unies au sortir de la seconde guerre

mondiale et qualifia cette publication comme «un des actes les plus importants accomplis par cette institution» (Agi, 2007, p. 179). Ses successeurs, notamment le pape Jean Paul II, iront dans la même direction. Mieux, l'Église défendra aussi un droit à l'alimentation, aux soins médicaux, au repos ou bien encore à l'habitat (Agi, 2007, p. 180). La commission pontificale *Justitia et Pax* appelant même à la réalisation active des Droits de l'Homme par les chrétiens (Agi, 2007, p. 217). Les Droits de l'Homme semblent finalement acceptés par la théologie romaine officielle comme en témoigne le discours de Jean Paul II à l'université de la *Sapienza* en Italie en 2003:

Au cours des années de service pastoral à l'Église, j'ai considéré qu'il appartenait à mon ministère de réserver une large place à l'affirmation des Droits de l'Homme, en raison du lien étroit qu'ils possèdent avec deux points fondamentaux de la morale chrétienne: la dignité de la personne et la paix. C'est Dieu, en effet, qui, créant l'Homme à son image et l'appelant à être son fils adoptif, lui a conféré une dignité incomparable (Agi, 2007, p. 241).

Ce discours annonce montre la convergence entre le catholicisme et l'humanisme tel qu'il est défini par la Déclaration des Droits de l'Homme. Cette convergence se retrouve dans les motivations des bénévoles appartenant à la figure des «citoyens engagés».

d. Les «citoyens engagés»: prédisposition catholique et motivation citoyenne

La religion n'est pas la cause directe de leur engagement bénévole caritatif. Néanmoins, c'est elle qui va créer le contexte propice à son apparition. Elle va venir préparer l'engagement bénévole caritatif. Les motivations catholiques et civiques sont alors le prolongement l'une de l'autre:

«Mais moi, quand j'ai lu le texte, j'ai bien saisi l'adéquation entre l'Évangile et les Droits de l'Homme et du citoyen. Qui peut se résumer par «aime et fais ce qu'il te plaît» (...) Pour moi, ces deux tendances m'ont complètement

modelé, c'est vraiment la base de mon éducation française. Je suis bien conscient qu'il s'agit là des sources de mon engagement. Je pense que si j'avais pas eu ces deux tenants – enfin on peut pas vraiment savoir ! – je ne serais sûrement pas comme ça aujourd'hui, je serais peut-être égoïste.» (Leandro, bénévole au Secours Catholique).

Tout comme Leandro, les bénévoles «citoyens engagés» insistent sur l'importance de leur éducation religieuse, mais ils décrivent leur engagement avant tout comme une démarche politique. L'absence de références religieuses dans les entretiens ne signifie pas leur disparition. Les bénévoles «citoyens engagés» ont reçu une éducation catholique qui leur a laissé un *ethos* catholique les *prédisposant* à s'engager pour défendre des valeurs humanistes et civiques.

Si la figure du «croyant affilié» correspond à des *catholiques-bénévoles*, c'est-à-dire à des bénévoles s'engageant au nom de leur foi; nous sommes ici en face de *bénévoles-catholiques*, c'est-à-dire de bénévoles engagés d'abord dans une démarche citoyenne et dont la foi ne forme pas la motivation directe. La religion fait office de *prédisposition*, et la politique joue ici le rôle de disposition, de *déclencheur* et de motivation au bénévolat.

3. «L'HUMANISTE»

a. **Le profil sociologique de «l'humaniste»: pratique religieuse et participation politique distantes**

Aucun des bénévoles appartenant ce troisième profil de bénévoles catholiques n'ont d'antécédents familiaux dans la sphère de l'engagement collectif ou des associations. Autre élément intéressant, sur les 13 bénévoles appartenant à ce profil, 8 bénévoles possèdent une licence ou le baccalauréat, contre uniquement 5 bénévoles ayant un master ou plus. Cette proportion est inversée par

rapport aux deux figures précédentes, ou les deux-tiers possèdent au moins un master.

Les «humanistes» sont méfiants des partis politiques. La plupart ne participent à aucune manifestation politique, seul un tiers d'entre eux dit manifester de manière très irrégulière. À l'image de l'enquête de Stéphanie Vermeersch, nos bénévoles *«se retrouvent dans une attitude de dévalorisation de la politique telle qu'elle est menée, voire de l'action publique, rejetant le discours perçu comme stérile et privilégiant l'action en tant qu'elle s'oppose à la parole»* (Vermeersch, 2004, p. 688). La plupart des «humanistes» s'identifient politiquement à gauche, mais une partie d'entre eux ne s'identifie à aucun parti politique. Aucun de ces bénévoles ne souhaitent s'engager dans un parti politique. Cette situation qui est courante dans la population représente une exception parmi l'ensemble des 50 bénévoles. En effet, les «croyants affiliés» et les «citoyens engagés» étaient très proches de certains partis politiques et parfois même impliqués dans des partis politiques.

Les «humanistes» n'ont pas ou peu de pratique religieuse. Leurs motivations ne reposent pas sur des explications liées aux valeurs religieuses ou politiques. Toutefois, comme pour les «citoyens engagés», ils reconnaissent l'importance de leur éducation catholique: *«Derrière mon engagement, il y a des valeurs universelles de générosité, de don de soi et d'écoute. C'est vrai qu'elles sont en parties chrétiennes»* (Aurélie, bénévole au Secours Catholique). De la même manière, Etienne a reçu une éducation très religieuse. Aujourd'hui, bien qu'il n'ait gardé aucune foi ni aucune pratique, il se reconnaît de «culture» chrétienne et garde en mémoire l'exemple de sa mère, catholique pratiquante, qui fut toujours très généreuse et venait souvent en aide à des proches ou à des personnes démunies. L'affiliation religieuse des «humanistes» se base sur leur socialisation reçue durant l'enfance. Bien souvent leur éducation religieuse fut superficielle et s'arrête à la communion, à onze ans avant l'entrée au Collège. Cinq bénévoles se trouvent dans ce cas et correspondent à la figure

des «indifférents» décrite par Jean-Marie Donegani et Guy Lescanne (Donegani, Lescanne, 1986, p. 163). L'Église n'est plus une référence et toute pratique a été abandonnée. Au regard de la population française dans son ensemble, cette figure n'est pas surprenante. Depuis 1989 la pratique régulière (messe une fois par mois) est tombée en-dessous de 10% chez les moins de 50 ans (Hervieu-Leger, 1993, p.189) dans l'ensemble de la population française. Il s'agit parfois d'une mise à distance délibérée de la motivation religieuse. C'est le cas pour Thérèse, bénévole au CCFD, qui souhaite éviter d'adhérer à des associations trop «religieusement engagée», elle rejette les mouvements charismatiques trop «communautaires» selon elles et qui «restent dans les milieux favorisés». Sa trajectoire bénévole nous révèle qu'elle adhère simultanément à des associations catholiques et non-confessionnelles. Seuls comptent l'implication locale et le sérieux de l'organisation dans le choix de ses adhésions.

b. Les motivations à l'engagement: au nom de la «personne humaine»

Les «humanistes» ne rattachent leur engagement ni à une dimension politique, ni à une dimension religieuse. Toutefois, comme pour les «citoyens engagés», leur éducation catholique va offrir une prédisposition, va favoriser, leur engagement bénévole caritatif. Même si toute affiliation institutionnelle est absente, il existe un lien indirect avec le catholicisme. Bruno Duriez (Bréchon, Duriez, Ion, 2000; p. 172) souligne que beaucoup d'associations ont des fondateurs et une histoire catholique ou communiste. Cependant, tout est fait pour masquer ces repères idéologiques et éviter à l'association et aux bénévoles d'être réduit à un modèle historiquement daté. Elles ne se présentent pas dans la filiation d'une confession religieuse ou d'un parti mais comme des associations aidant «les plus démunis».

Les «humanistes» expliquent leur engagement par la volonté d'aider autrui, par respect de la personne humaine. Ils ne rattachent pas leur engagement à une motivation religieuse ou politique.

Malgré cette motivation diffuse et en apparence sans lien avec le catholicisme, nous pouvons rapprocher cette importance accordée à la «personne humaine» au courant de la philosophie catholique appelé le «personnalisme». Jacques Mourgeon décrit ce mouvement ainsi : *«Mêlant l'héritage du christianisme et d'Augustin à celui du rationalisme des Lumières, le personnalisme, en énonçant «la liberté d'abord» (Mounier), exprime une foi en la primauté de la personne comme substrat du politique»* (Mourgeon, 2003, p. 35). De la même manière, le philosophe catholique Jacques Maritain établit une continuité entre idéal évangélique et l'humanisme des Droits de l'Homme, *«Quand nous disons qu'un homme est une personne, nous voulons dire qu'il n'est pas seulement un morceau de matière»* (Maritain, 2005, p. 132). Selon lui, les Droits de l'Homme ne sont pas en opposition avec le christianisme mais au contraire son prolongement (Maritain, 2005, p. 221). Ce point de vue ressort souvent dans nos entretiens, comme nous le dit Evelyne (bénévole au CCFD) *«Pour moi, les valeurs universelles sont d'inspiration catholique»*. Les bénévoles catholiques «humanistes» s'engagent dans une démarche personnelle, sans affiliation directe à aucune organisation religieuse et politique. L'humanisme et le catholicisme seront ici un cadre général, reçu lors de l'éducation, qui va venir favoriser leur engagement.

CONCLUSION

L'engagement bénévoles des catholiques dans des associations caritatives peut s'expliquer par des raisons religieuses (le «croyant affilié»), politiques (le «citoyen engagé») ou simplement par des valeurs d'humanité («l'humaniste»).

Le degré d'affiliation aux institutions évolue dans chacun des trois profils de bénévoles. Plus la pratique religieuse est importante, plus la motivation sera reliée au discours religieux.

L'importance des motivations politiques et citoyennes s'explique par l'affinité entre le catholicisme et les valeurs de la Déclaration des Droits de l'Homme. Ce rapprochement a été fait tant par les institutions ecclésiales que par les associations caritatives catholiques. Nous retrouvons ainsi ces valeurs citoyennes et humanistes comme motivation à l'engagement pour tous les bénévoles appartenant aux profils du «citoyen engagé» et de celui de «l'humaniste». Cette motivation non religieuse est majoritaire, sur les 50 bénévoles interrogés 35 entrent dans cette catégorie.

Toutefois, il existe une prédisposition importante opérée par l'éducation catholique qui joue un rôle clé pour former un cadre propice à l'engagement, direct ou indirect, pour tous les différents profils de catholiques bénévoles.

BIBLIOGRAPHIE

AGI, Marc Agi. **Christianisme et Droits de l'Homme**. Paris: Editions Des Idées et des Hommes, 2007.

BRÉCHON Pierre, DURIEZ, Bruno, ION, Jacques. **Religion et action dans l'espace public**. Paris: L'Harmattan, 2000.

CCFD (Comité Contre la Faim et pour le Développement). **Foi et développement - en chemin vers Pâques, recevoir et donner**. France, 2008.

CCFD (Comité Contre la Faim et pour le Développement). **Pour une Terre Solidaire**. France, 2007.

DONEGANI, Jean Marie, LESCANNE, Guy. **Catholicismes de France**. Paris: Desclée, 1986.

EINOLF, Christopher. **The Link Between Religion and Helping Others: The Role of Values, Ideas, and Language**. Springfield: Sociology of Religion n°72, 2011.

FERRAND-BECHMANN, Dan. **Les bénévoles et leurs associations**. Paris: L'harmattan, 2004.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **La religion pour mémoire**. Paris: Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le pèlerin et le converti**. Paris: Flammarion, 1999.

LABEY GUIMARD, Guénolé. **Comprendre l'altruisme - valeurs, motivations et prédispositions dans le bénévolat caritatif**. Paris: EHESS (thèse de doctorat, sous la direction de Danièle Hervieu Léger), 2013.

LE BRAS, Gabriel. **Étude de sociologie religieuse**. Paris: PUF, 1956.

MARITAIN, Jacques. **Les Droits de l'Homme**. Paris: Desclée de Brouwer, 2005.

MOURGEON, Jacques. **Les Droits de l'Homme**. Paris: PUF, 2003.

SECOURS CATHOLIQUE. **«Qui sommes-nous ?»**. Paris, 2004.

VERMEERSCH, Stéphanie. **Entre individualisation et participation: l'engagement associatif bénévole**. Paris: Revue française de sociologie, n° 45, 2004.

WEBER, Max. **Éthique protestante et esprit du capitalisme**. Paris: Gallimard, 2003.

Seção

II

**ENSAIOS SOBRE PODER
RELIGIOSO E GÊNERO**

7

Luiane Soares Motta

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

AUTORAS QUINHENTISTAS:

**ENTRE CORPOS APRISIONADOS PELO CASAMENTO
E MENTES LIBERTAS PELO CELIBATO**

Eu te suplico que comece a conhecer que quem neles se confia, de liberdade eles a “despoliam” (De Crenne, 1539).

O Renascimento na França teria ocasionado mudanças na arte e na cultura a partir do final do séc. XV, quando já se encontrava em declínio na Itália. Eisenstein, em “Print Revolution in Early Modern Europe” pergunta, porém, se poderiam os séculos XV, XVI e XVII terem sido marcados no Ocidente como “Renascimento” pelos modernos, sem a ocorrência da produção de um novo suporte: o impresso. Embora a prensa não seja o único fator relevante para a difusão dos saberes clássicos ou contemporâneos, revivificando a cultura clássica e transformando a cultura europeia, tornou-se um fator indispensável para a extensão do conhecimento que produz a Primeira Modernidade, tornando a ideia de uma República das Letras mais plausível e a ideia de um “Renascimento” vigoroso possível. Essa época de divulgação a partir da prensa, fez com que algumas das mulheres letradas, que por vezes escreviam para um círculo restrito, extrapolassem a esfera das sociabilidades diretas, e fizessem imprimir seus escritos para o grande público, apesar dos temores da fama e da figura pública tentarem obstar suas ambições.

A literatura renascentista se percebeu diante de um movimento distinto dos costumes anteriores: Petrarca, por exemplo, utilizou o termo para enfatizar uma nova era de regeneração política, purificação da gramática e da dicção latinas, ressurgência do grego e regresso aos antigos textos clássicos, no entanto, o termo, posteriormente, ultrapassou essa ideia e se estendeu a outros aspectos culturais de sua sociedade (Panofsky, 1981, p.30). Contudo, tomando os textos como essa refração da vida, informações e eventos ocorridos no período movem-se entre eles, a partir dos textos e das notícias

oralizadas, produzindo homens e mulheres que constituiriam a ideia de um Renascimento europeu¹.

Os preceitos humanistas, divulgados pela prensa ou oralmente, levaram a perspectivas diversas nas ações de agentes europeus e, para as mulheres, refletiu-se na extensão daqueles preceitos a elas, tentando encaixarem-se, ainda que para seus contemporâneos imperfeitamente: "É chegado o tempo, senhorita, que as severas leis dos homens não impedem mais as mulheres de se aplicarem às ciências e às disciplinas" (Labé, 1555, p. 3). A condensação de valores éticos e/ou cristãos, com discussões sobre princípios de igualdade e de tolerância envolvidos numa concepção de Estado, embala e fomenta a polêmica mais abrangente entre o "eu" europeu - homem, branco, cristão - e os "Outros" (os estrangeiros de dentro, que são as mulheres na literatura e na vida pública de modo geral (Chance, 2007; Deleuze, 1977)). Retomam-se, por exemplo, as disputas por espaços na *querelle des mariages* e na *querelle des femmes*², que, com a prensa, teve aumentada a circulação de bens culturais e de informações, reverberando, principalmente, nos meios urbanos, burgueses, nobiliárquicos e aristocráticos (Elias, 1994).

1 Conforme Le Goff (2008), o Renascimento é enaltecido pelos modernos, considerando-o um momento de inovação: o abastecimento substancial das relações comerciais, novas informações geográficas e tecnológicas, o desenvolvimento de instrumentos que modificam o cotidiano dos indivíduos "modernos", as "heresias" cada vez mais divulgadas pelo novo meio de comunicação - no Ocidente -, a prensa, chegadas e atritos em novas regiões do mundo que desconstroem os conhecimentos europeus e despertam sua curiosidade. Mais de perto, porém, essa "distante" sociedade europeia, quanto à maioria de sua população, experimenta diariamente as dificuldades do campo, da beliciedade, da fome, das doenças, bem como, a opressão de um poder institucional, seja ele em nome do divino ou do secular. E quanto às benesses legadas, Arnold Hauser (1998) soma seus argumentos à ideia de continuidade medieval, apontando que os preceitos intelectuais do Renascimento, enquanto um movimento, vêm se desenvolvendo desde o medievo, com a preservação dos textos pela própria Igreja e pelos seus debates escolásticos, com as universidades, com as ideias de proteção às liberdades conquistadas (cartas das urbes e proteção à propriedade e à posse), com a aproximação do indivíduo das explicações seculares e das explicações práticas para seus negócios.

2 Ou seja, querela do casamento e das mulheres. São debates literários sobre as funções e os atributos desses assuntos na sociedade francesa.

Ao trazer Hélienne de Crenne, Olympe Liébaud, Madeleine des Roches e Catherine Fradonnet, mulheres francesas do século XVI, envolvidas com o impresso e de grupos sociais diferentes³, o objetivo deste artigo é apresentar como concorreram, a partir de seus escritos, não só para serem reconhecidas como literatas relevantes, mas, ao jogarem com as prescrições religiosas e sociais no que se refere à liberdade de pensar e ser, apresentaram as violências sociais e matrimoniais contra elas cometidas, ora reforçando a sua sexualidade, ora negando-a, para abrirem a brecha na esfera pública e nos discursos sobre seus corpos, dedicando-se remoldá-los.

QUERELAS DAS MULHERES E DO CASAMENTO: AS PROBLEMÁTICAS NOS ESCRITOS E NAS VIVÊNCIAS

A ficção, conforme a historiadora Sandra Pesavento (2002) “não seria [...] o avesso do real, mas uma outra forma de captá-lo [...] o que nela se resgata é a re-apresentação do mundo que comporta a forma narrativa”. Isso significa que podemos perceber algo das forças que interpelam a(o) agente em suas narrativas ficcionais, que as reproduz, tanto voluntaria quanto involuntariamente, e que luta para as transformar ou para se adaptar. Ainda, como Roger Chartier assinala, as práticas culturais como invenção e disciplina são manejadas em conjunto, posto que esta “provoca táticas que a amenizam”, e aquela emprega materiais impostos pela tradição, pela autoridade e pelo mercado (Chartier, 2004, p. 16).

Diante disso, a proliferação de obras impressas e literárias, que tornou manifesta a atuação das mulheres tanto na posição de letradas, quanto na de escritoras, retrata algo das táticas e imposições

que lhes são próprias. A participação no universo da cultura escrita, e, principalmente, na *querelle des femmes* e na *querelle des mariages*, discussões promovidas e polemizadas não só por autores que se pronunciavam quanto aos papéis das mulheres, quanto por autoras posicionando-se e discorrendo sobre suas atribuições, circulação e adentramento na esfera pública, trazem as problemáticas que mostram o mundo do privado e seus aspectos políticos e quais são as ações e os limites à igualdade e liberdade de suas contemporâneas.

As desigualdades nos jogos e papéis que carregam o gênero se projetam, obviamente, na participação feminina na escrita. Os assuntos elencados trazem também os discursos misóginos que transpassam a sociedade francesa do séc. XVI, atravessada também por discursos de classe e de religião, palpáveis nas narrativas trazidas pelas mulheres na *querelle*, já que fazem parte da relação fantasmagórica que assombra seus discursos. Ali, textos clássicos que os repercutem são colocados não só para demonstrar que conhecem ou reconhecem a autoridade de tais escritos, mas também como uma tentativa de repará-los⁴. Essa reprodução de tópicos misóginos, em “usos” de textos considerados clássicos, são reeditados para dar lugar a uma luta contra algumas características que são atribuídas às mulheres, por exemplo: “Quanto a mim, eu sei bem que, entre nós, mulheres, pode-se *humanamente* ter algumas faltosas”⁵ (Romieu, 1581, p. 7), mas, mencionada por Marie de Romieu, há o deslocamento do sentido: a característica “faltosas” de que são acusadas as mulheres pelos discursos misóginos passa a se tornar a exceção e não a regra do feminino. A aversão às mulheres representada na literatura aponta, contudo, no sentido oposto: a figura feminina é parte de um binômio e está no mal ou no obscuro. Conforme Muchembled, dois fantasmas da época moderna causam um medo ou uma angústia masculina:

4 Conforme Swift (2008), nem sempre o que ela chama de “espectropoética” se dá pela evocação afirmativa do discurso da tradição misógina, mas sim porque conhecê-los dá poder a quem diz para se deslocar ante a autoridade fantasmagórica.

5 Fonte: « Quant à moy, ie sçay bien qu'entre nous femelettes,/ On peut humainement trouver des fautelettes ».

[...] o das amazonas parece traduzir um medo da perda de poder em proveito de mulheres fortes encarnadas pelas favoritas reais ou em Catarina de Médicis; aquele das feiticeiras veicula talvez uma crença crescente das elites católicas de ver o sexo falho a reivindicar o acesso à função eclesiástica, seguindo o exemplo protestante⁶ (2013, p. 66).

Assim, a amazona e a feiticeira, que se relaciona à possu-ída, ou à demoníaca, como no Martelo das Feiticeiras (*Malleus Maleficarum*) – livro orientador das práticas da Inquisição –, são temores que se projetam sobre as mulheres jovens solteiras e sobre as mulheres viúvas e que as referem com manifesta e generalizada suspeita. Essa doutrinação misógina explícita e implicitamente dá-se porque, conforme Scott:

[...] os dirigentes emergentes legitimavam a dominação, a força, a autoridade central e o poder dominante como masculinos (os inimigos, os forasteiros, os subversivos e a fraqueza como femininos) e literalmente traduziram esse código em leis que puseram as mulheres neste lugar [...]. Uma afirmação de controle ou de força corporificou-se numa política sobre as mulheres (1995, p. 91).

Porém, os textos que veremos aqui não deveriam causar tanto temor aos seus contemporâneos, não fosse a simplicidade, a rebeldia e até a atualidade de suas perspectivas de emancipação, ante a soberba e o desejo do Mesmo em submeter o Outro (no caso, as Outras) (Chance, 2007; Deleuze, 1977; Todorov, 1982). As autoras registram e almejam com a escrita apenas uma forma de denunciar suas mazelas e transformar a percepção de seus papéis ou de seu grupo. Suas narrativas passam pelas desigualdades nas relações amorosas ou na maneira como devem se cuidar com a figura do Amor. Este, vangloriado pelas virtudes que produz ao voltar-se

6 Original: «[...] celui des amazones paraît traduire une peur de perte du pouvoir au profit de femmes fortes incarnées par les favorites royales ou Catherine de Médicis; celui des sorcières véhicule peut-être une crainte croissante des élites catholiques de voir le sexe faible revendiquer l'accès à fonction ecclésiastique, en suivant l'exemple protestant».

a Deus e ao saber, é, em sua outra face, causa da confusão, da desrazão, da dependência e do aprisionamento, por voltar-se aos homens. E, eis porque a temática dessas escritoras passará, em suas narrativas, não só pela *querelle des femmes*, mas também pela do casamento: este e o Amor são as expressões, ou, no caso deste último, a personificação, que indicam o enclausuramento da mente e/ou do corpo feminino.

A EXPRESSÃO DO CORPO E DA MENTE: O DISCURSO QUE OS ALIENA EM DE CRENNE

Ao longo da sua assinatura como escritora, a obra De Crenne, codinome utilizado por Marguerite Briet (Robin, 2007, p. 105), tem uma repercussão polêmica: seus livros insinuam a paixão de uma jovem por um homem; mas ela é obrigada a se casar com outro aos onze anos.

A persona do texto aponta que o marido da jovem é violento, bem mais velho e ciumento. Contudo, a jovem mantém-se fiel. Sua paixão, apesar das condições injustas que enfrenta em seu casamento, não a leva à traição, apresentando a defesa de sua castidade matrimonial. São três livros encarnados pelo mesmo pseudônimo e persona, entre eles, o que apresenta as epístolas e as suas invectivas (*Les epistres Familieres & invectives de ma dame Hélisenne, composées par icelle dame, De Crenne*, de 1539), trazendo como alguns dos motivos que a levam a escrever e publicar, as injustiças e as infâmias que a estavam imputando. Na obra *Les epistres...*, há uma costura entre sexualidade, moralidade e injustiça. Por exemplo, na introdução e na invectiva dirigidas a seu marido, De Crenne, diferencia a personagem da autora para postular distâncias não só entre a ficção e sua vida, mas entre sua castidade da lascívia e da traição:

Porque a precipitada carga de teu coração, a tal imaginação te conduziu, que tu estimaste isso (que para evitar ociosidade eu escrevo) por mim composto para fazer perpétua comemoração de um amor impudico. E de vantagem tu crês que tal lascívia seja por minha pessoa experimentada. Eu me surpreendo muito no que ela causa em tua imaginação: porque, se em meus ternos e jovens anos, eu fui modesta e temperada, tu não deves supor que em idade madura eu seja lasciva⁷ (De Crenne, 1539).

No entanto, em sua forma epistolar, percebe-se os vários níveis de “inserção” em que autora e personagem se sobrepõem, o que causará certa ambiguidade de sentidos em suas cartas, e levará, talvez propositadamente, a um efeito de verossimilhança/ficcionalização de si.

A relação epistolar é uma conversa com suas (seus) interlocutoras(es). Contudo, abriga “sermões” e conselhos em que se utiliza não só de personagens da literatura greco-romana para ilustrar os exemplos, como também de personagens bíblicos. É o caso quando cita a situação da heroína bíblica Suzana:

Não sabes tu que a casta Suzana de *falsos delatores* foi acusada? Mas sendo o esplendor de sua honestidade tão grande, falsos relatos não se podem por muito tempo ocultar. Porque sua inocência foi purgada e demonstrada, se aquela em tua memória assiste, facilmente tua dor mitigarás. [...] Oh, verdade, tu és tão nobre e tão forte que sempre és superior⁸ (1539, grifos meus).

7 Fonte: « Parquoy la precipiteuse charge de ton cuer, a telle ymagination t'a conduit, que tu as estimé cela (que pour euter ociosité i'ay escript) eust esté par moy cōposé, pour faire perpetuelle commemoration d'une amour impudicque. Et d'aduantage tu crois que telle lasciuité se soit en ma perssonne experimentée. le mesmerueille fort à qu' elle cause en ton ymagination cela se imprime : Car puis qu' en mes tendres & jeunes ans : i'ay esté modeste & temperée, tu ne te doibs persuader, qu'ẽ aage maturée ie sois lasciuẽ ».

8 Fonte: « Ne sces tu que la chaste Suzãne de faulx delateurs fut accusé ? Mais estant la spendeur de as sincerité bien grande, par faulx rapport, ne se peult long temps occulter. Parquoy son innocence fut purgée & démontrée, si cela em ta mémoire assiste, facilement ta douleur mitigeras [...] O vérité tu es bien noble, & avec ce si forte, que tousiours tu es superieure.»

Nesse momento, ao utilizar-se da história de Suzana, menciona o protagonismo e a castidade do feminino, mas também o emprego da difamação contra a ela. Dessa forma, parece projetar a sua condição, rogando para que os culpados sejam punidos, diante de sua consciência de igual valor a de Suzana⁹. Porém, esta não é apenas sua representante. Ela torna-se representante da situação de muitas mulheres, pela recorrência dessa prática. Por isso, reforça a solidariedade ante uma situação antiga e comum às mulheres. Do outro lado das acusações difamatórias estão o amor não correspondido, masculino e recalcado ou violento, que no uso dessa representação bíblica autoriza um exemplo de “verdadeira” injustiça. O masculino ocupa o binômio da violência e do ardil. Mais adiante, em um conselho à amiga, denuncia que:

[...] essas tuas imaginações são-me indício de que tu és ignorante da condição da maioria dos homens, a qual é tal que debes saber que num primeiro momento eles são muito doces, mas no fim muito amargos. E, vendo vulgarmente que após eles terem de suas damas obtido vitória, eles aspiram novas conquistas, *difamando* aquelas a quem dissimularam pela perpetuidade quererem amar. [...] após dos *falsos e desleais planos libidinosos se alegrarem*, reputam bem felizes aquelas a quem a decepção ficou familiar¹⁰ (1539, grifos meus).

Aqui, a narrativa descreve novamente o masculino usando do sexo para difamar as mulheres, problemática constante e custosa para elas. Logo, alerta a sua destinatária, ingênua, que não deveria

9 Personagem bíblica falsamente acusada de adultério por dois homens muito velhos, que depois foram condenados à morte.

10 Fonte: «[...] ces tiènes ymaginations me font indice, que es ignorâte de la condition de plusieurs hommes, qui est telle que du cōmencement ilz sôt fors doux, & à la fin tres amers : & voyons vulgairment qu'après qu'ilz ont de leurs dames victoire obtenue, ilz aspirent à nouuelles conquestes, derelinquât celles qui faignoient à perpetuité vouloir aymer. [...] apres les faulx & desloyaux pleins de libidinosité se letifient, & reputent bien felice celluy à qui deception est familiere. Ilz sont vne tourbe de foy rompans, lesquelz nō recōgnoissans les benefices qu'ilz ont des dames receuz, de leur naturelle ingratitude, la simplicité feminine ilz payent.»

ceder à satisfação amorosa e sexual. Nesse momento, apesar de seu argumento retirar a força das mulheres enquanto sujeitas de desejo ao afirmar a simplicidade de sua amiga, realiza tal ato para acusar os homens das armadilhas que fazem, usando do prazer da carne, para produzir a desonra. Ignorância não é sinônimo de vício, mas a difamação sim: quem age de forma indigna e ingrata são os homens. “Deseja nenhuma coisa e bem sabe superar seus apetites” (De Crenne, 1539), pois a contenção é liberdade e autopreservação, devendo sua amiga e suas leitoras caminharem em direção à razão e não à escravidão da vontade e do amor.

A negação aparente da sexualidade, porém, não significa a ausência do desejo, mas seu cuidadoso encobrimento e dissimulação. Em uma de suas últimas epístolas propõe: “[...] eu te exorto de negar em aparência, isso que mais afetuosamente desejas, para fugir de sucumbir em indignação daqueles, os quais, por justa razão, de ti, seu arbítrio eles podem fazer [...]”¹¹ (1539). Dessa forma, se comedimento e contenção dos desejos e verdades são prescritos às mulheres, não é por rejeição total da sexualidade, mas, sim, porque devem estar conectados à prudência, à discrição e à temperança, para um ocultamento do exercício da sexualidade, mantendo-se o status de sua honra e de sua comunidade (patriarcal, familiar e cristã). Assim, o investimento na manutenção da castidade corresponde às expectativas da honra da família. Para a autora, é tanto um dever da natureza quanto da virtude, aos pais obedecer (“os quais, por justa razão, de ti, seu arbítrio eles podem fazer”. O que a leva a entender que se deve acatar ao casamento arranjado – embora a narradora testemunhe a sua própria relação como infeliz, isso não é razão para contrariar os arranjos mobilizados pelas alianças ditadas por sua família.

11

Fonte: «[...] le te exhorte de nyer en apparence, ce que plus affectueusement desireras, pour eua-der que tu succumbe en l'indignation de ceulx, lesquelz par iuste raison de toy à leur arbitraige peuuent faire».

Portanto, a interpretação de De Crenne retoma a ideia do masculino como fraudulento, mas sinaliza uma naturalização de tal condição. Já, as mulheres, ao sucumbirem ao desejo, dariam uma grande vitória àqueles que não são dignos e pela qual elas poderiam perder seu *status* e colocar em risco o de sua família. Não há remédio que cure as adversidades pela qual passa o corpo feminino, apenas desvios.

DENÚNCIA DA PERVERSÃO DO CASAMENTO COM OLYMPE LIÉBAUT

[...] favoreçam a mim para que eu possa descrever/ Os trabalhos contínuos e o cruel martírio/ que sem fim nos colocam nesse dia nupcial¹² (Liébaut, ±1590).

Acima, Olympe Liébaut ou Nicole Estienne, mais ao fim do século XVI, aproximadamente em 1590, exemplifica a relação política de sua intenção literária, esperando munir-se de retórica e de estilo para fazer jus na descrição de um tema tão poderoso: *Les Misères de la femme mariée* ou As Misérias da mulher casada. Em tal publicação, curta, mas precisa, inclui os tópicos da moralidade e das violências exercidas diante da instituição apropriada pelas religiões: o casamento.

Na dedicatória da obra, feita por seu impressor, Claude le Villain, apresentam-se reflexões sobre a relação do corpo feminino apropriado ora pela religião, ora pela família, na figura do “patriarca” e é dirigida à “Medine” religiosa e outras que vivem em claustro religioso. Ali, apresenta-se a diferença entre a Política Civil e a Política Eclesiástica. E a esta última, só se deve ter por certa as leis das doze

12

Fonte: «favorisez moi tant que je puisse descrire, / Les travaux continus, & le cruel martyre,/qui sans fin nous tallone en ce jour nuptial» (Liébaut, ±1590).

tábuas, enquanto o casamento deve ser da esfera individual, já que é às partes que caberá o mal ou o bem que dele provier. Nem Igreja, nem Estado, nem família, devem ter o poder de o impor, por serem arbitrárias as leis humanas e sendo cada um seu próprio juiz.

As colocações da dedicatória coadunam-se com a proposta do texto de Estienne, que, por sua vez, faz coro a outros discursos que começam a determinar o amor e a escolha individual para a realização do casamento. Isto reforça a lógica do desejo e do indivíduo se sobrepondo às prescrições tradicionais da sociedade anterior, que por questão de poucos anos, mas também por certa diferença de classe, contrastam com a lógica da nossa autora da primeira metade do século XVI, De Crenne. Muchembled (2013, p. 43) diz-nos, acerca do casamento nas comunidades das vilas, no meio rural, que era organizado, pelo menos até fim do século XVIII, de maneira endógena e homógama. Conforme o historiador: “O matrimônio é o pilar da reprodução social. [...] mais que uma união entre dois seres, mas a união de duas unidades familiares” (2013, p. 44), o que implica que essa união por vezes tenha sido extremamente controlada, acabando por ser o baluarte do conservadorismo em relação às prescrições ao feminino e masculino. Esses costumes têm uma relação ainda muito forte, mesmo que no contexto de nossa autora se trate de meio urbano. No entanto, no impresso vê-se propagar tanto em textos mais explicitamente literários, como também nos *canards*¹³ (livretos de rua que traziam acontecimentos fictícios ou parcialmente fictícios), a resistência, ao explorarem histórias polêmicas e críticas a tal instituição que objetivam a sensibilização para uma nova prerrogativa na formação dessa aliança.

13

Segundo Liebel (2013), no gênero *canard* há descrições de crimes que fazem deduzir a necessária preponderância de um casamento por amor, o que não predomina nem nas camadas altas, nem nas burguesas e camponesas, a ponto do poder religioso se manifestar (e proibir) o casamento até o quarto grau, pois a preocupação com a manutenção dos bens e do patrimônio na família é o que fomentava essas propostas de alianças.

Ainda se estabelece no texto a castidade como sendo uma possibilidade muito mais digna para as mulheres, indo por um viés religioso. Os atos de São Paulo são utilizados para expressar que: “que quem se casa faz bem, mas quem não se casa faz melhor ainda” (Liébaut, ±1590). Os usos de Paulo demonstram bem a preparação retórica dos(as) contemporâneas de Estienne, pois as argumentações permitem manuseá-lo tanto do lado da misogamia e misoginia, quanto dos movimentos contrários a ambos, apropriando-se da polivalência dos discursos bíblicos¹⁴. Mas essa condição expressa os destinos possíveis às mulheres: casamento ou a pureza do celibato religioso – poucas estavam dispostas a enfrentar as consequências de uma terceira via. O contexto do enunciado evidencia a ordenação da sexualidade: não se casar é buscar a castidade religiosa, enquanto, casar deteriora a pureza, já que permite o sexo e regula o coito (Broomhall, 2003). Ou seja, há o claustro monástico ou o claustro matrimonial, apontando para um deles, como um destino mais puro. Apesar da destinatária ser uma figura religiosa, o livro é, justamente pela temática levantada, para as mulheres em geral, atribuindo ao casamento uma instituição hierarquicamente inferior àquela escolha.

Liébaut, por sua parte, aponta como as relações estabelecidas no matrimônio deveriam ser: “Tu lhes dás a mulher, em belezas excelentes/ Por fiel companheira e não como serva, / Encarregando a todos dois um amor mútuo” (Liébaut, ±1590)¹⁵. No entanto, o termo serva denota como efetivamente são, associando-se à exploração dentro do casamento. O destinatário da conversa é Deus, que figura como misericordioso ao criar a instituição e suas

14 Usado tanto em textos como “Malleus Maleficarum”, quanto nessa situação de defesa da castidade e, de certa forma, de liberdade de escolha feminina. Mostra-se, assim, a citação e os deslocamentos que esses enunciados realizam num determinado contexto e as ambiguidades que até hoje reverberam.

15 Fonte: «Tu luy donnas la femme en beautez excellentes / Pour fidele compagne & non comme servante, Enchargeant à tous deux un amour mutuel».

prerrogativas deveriam ser a harmonia, a igualdade e a complementariedade. Porém, Liébaut anuncia a corrupção do casamento pelos homens e, as mulheres, ao invés de serem tratadas como companheiras, esposas, são vítimas do desequilíbrio e da distorção por eles produzidas.

O eu-lírico, que faz da poetisa tanto observadora, quanto participante dessa situação, apontado em “saibam o que a *mulher* suporta de mal/ favorecei a mim para que *eu* possa descrever [...] o que *nos* impõe no dia das núpcias” (Liébaut, ±1590, grifos meus)¹⁶, entende a situação enquanto comum às mulheres que se casam, expressando as dificuldades de circulação das mulheres diante de um amor algoz. Ocorre a evocação a uma coletividade, identificada nas esposas, servindo como força de reivindicação para sua transformação. A “mulher assujeitada” precisa compreender que sua situação é injusta e que não está só nesse infortúnio, para então mudar sua situação: “[...] nada de mais miserável, e mais atormentador, / que a mulher sujeita aos homens iníquos que, desprovidos de amor, por suas leis tirânicas, se fazem donos *do corpo e da vontade*” (Liébaut, ±1590)¹⁷. O corpo feminino enclausurado pelo casamento, tem o desejo também assujeitado pelas leis tirânicas.

Contudo, a instituição matrimonial deveria ser vista como um dom para os homens, oposto ao discurso recorrentemente misógamo e misógino, pois segundo Estienne, o matrimônio seria uma possibilidade de correção do masculino, já que a presença feminina torná-los-ia melhores e mais seguros, bem como alegraria seus dias (esposa como companheira e mãe). Ainda assim, há a sua corrupção:

16 Fonte: «sçachant combien la femme y endure de mal/favorisez moi tant que je puisse descrire [...] nous tallone en ce jour nuptial».

17 Fonte: «[...] rien de plus miserable, & le plus tormerté,/ Que la femme sujette à ces hommes iniques,/ qui despourueuz d’amour, par leurs loix tiraniques/ se font maistres du corps, & de la volonté».

Oh feliz acordo, oh sagrada aliança,
presente digno dos Céus, graciosa amizade
Cheia de todo prazer, de graça e de doçura:
Se o homem audacioso não tivesse sua fantasia
transformado suas doces leis em dura tirania
Teu mel em amargor, e tua paz em rigor¹⁸ (Liébaut, ±1590).

Os homens, portanto, decadentes, sustentam e produzem relações através da nutrição de um espírito belicoso. Esse tema, quando narrado por autores masculinos, geralmente faz a inversão, remetendo às mulheres a inveja e a rivalidade. Agora, por provir de uma voz feminina dedica-se a deslocar o olhar sobre as relações corrompidas e exploratórias entre os homens.

Através do casamento, relata os desvios das leis divinas, apresentando as dificuldades que ultrapassam diferenças de classe e de idade. Por exemplo, aponta que uma mulher, ao se casar com um jovem, tem o seguinte destino:

Se ela, esposando um jovem, em prazeres e júbilo,
Em delícias e jogos passará sua juventude
Perderá seu dinheiro sem que ele reúna nada,
E ainda que sua mulher seja muito gentil e bela,
Terá sempre uma amante nova
E será reputado entre os melhores homens de bem¹⁹ (±1590).

Ou seja, há um destino comum, e ao ser também um olhar sobre a associação entre os homens, deve ser motivo para a percepção da comunidade entre as mulheres. No trecho, ainda que apresente o jovem marido usufruindo junto a ela da juventude,

18 Fonte: «O bien heureux accord, ô sacre alliance,/ Present digne des Cieux, gracieuse accointance/
Pleine de tout plaisir, de grace & de douceur:/ Si l'homme audacieux n'eust à sa fantasie/ Changé
tes douces loix en dure tyrannie/ Ton miel en amertume, & ta paix en rigueur».

19 Fonte: «S'elle en espouse un jeune en plaisirs & liesse,/ En delices & jeux passera sa jeunesse /
Despendra son argent sans qu'il amasse rien / Bien que sa femme soit assez gentille & belle / Si
aura il tousjours quelque amie nouvelle / Et sera réputé des plus hommes de bien.»

pontua que ele perde os bens e a riqueza da família, desonra-a, e mesmo assim se mantém entre os “homens de bem”. Essa indignidade contra as mulheres, recebe a solidariedade dos “homens de bem”. Já com um homem velho:

Esse senhor, estando em companhia,
Tão prodigamente seus escudos ele manipula,
E fora de sua casa se dá de bom tempo,
Depois, quando retorna cansado para uma relação,
Sob a soleira de sua porta, deixa a boa face,
Com sua mulher todo gritos, com outros, o passatempo²⁰
(±1590).

Novamente anuncia a sina das casadas, apesar do personagem ser um marido mais velho. Além de insinuar que, na relação com sua esposa, não cumpre seus deveres sexuais, frisa que se torna hostil, enquanto, na comunidade masculina, ele é dócil e bom companheiro. Dessa forma, casamento é um engodo e um fardo “servil” feminino, à medida que é privilégio para os homens:

O dia das núpcias chega cheio de desavença,
Se bem que noite disfarçada de fraude e engano,
Final de nossos prazeres, fonte de nossos tormentos.
Quando de bom juízo nossas almas são atentas,
Nós descobrimos a olho nu que essas alegrias enganosas
Não servem em nossos males mais que de disfarce.

O som dos instrumentos, as canções sem paralelo,
As quais de acordes medidos alegram as orelhas,
Os caminhos atapetados, as roupas suntuosas,

Os banquetes excessivos, a carne excelente,

Parecem representar a bebida desagradável
Onde se mesclam um mel gracioso²¹ (Liébaut, ±1590).

Acima, a apresentação do casamento entre famílias de camadas abastadas, ou em ascensão (pois o concubinato imperava entre as camadas mais pobres), como rito bem ornamentado, é desnudado, pois não seria nada mais que uma artimanha para seduzir e manter a fraude.

Dessa forma, o casamento é um rito que não serve a seu propósito sagrado e, sim, a homens indignos dele. Mais uma vez, a corporeidade e a sexualidade feminina não são negadas, mas aprisionadas: seja no casamento, por violência, seja no monastério, por segurança.

UMA TERCEIRA VIA: A MANUTENÇÃO DO CELIBATO E OS LAÇOS ENTRE MÃE E FILHA NA OBRA DE DES ROCHES

Em 1579, aparece publicada *Les oeuvres de Mesdames Des Roches, de Poitiers, mère et fille* (2e éd., corr. et augm. de *La tragi-comédie de Tobie et autres oeuvres poétiques*) (ou "As obras das Damas des Roches, de Poitiers, mãe e filha..."), edição produzida pela prensa de Abel l'Angelier, importante impressor parisiense. Tal editor publicou diferentes obras dessas damas: *La Puce de Madame des*

21

Fonte: «Le jour des Noces vient jour plein de fascherie/ Bien qu'il soir desguisé de fraude & tromperie/ Borne de nos plaisirs source de nos tourmeus./ Si de bon jugement nos ames sont atteintes,/ Nous descouvrons à l'œil que ces liesses feintes/ Ne servent en nos maux que de desguisement.// Le son des instrumens les chansons nompareilles/ Qui d'accords mesurez ravissent les oreilles/ Les chemins tapissez, les habits somptueux,/ Les banquets excessifs, la viande excellente,/ Semblent représenter la boisson mal plaisante/ Où l'on mesle parmy quelque miel gracieux».

Roches. Qui est un recueil de divers poemes Grecs, Latins et François, composez par plusieurs doctes personnages aux Grands Jours tenus à Poitiers l'an M.D.LXXIX (ou "A Pulga da Dama des Roches, que é uma coletânea de diversos poemas em grego, latim e francês, compostos por vários doutos personagens durante os *Grands-Jours* passados em Poitiers no ano de 1579"), em 1582-3, em que há a referência a reuniões e encontros na casa das duas autoras que iremos abordar, bem como, *Les Missives de Mesdames des Roches de Poitiers, Mere et Fille, avec le Ravissement de Proserpine prins du Latin de Clodian. Et autres imitations et meslanges poëtiques* (ou "As missivas das damas des Roches de Poitiers, mãe e filha, com o Rapto de Proserpina, impresso a partir da versão em Latim de Claudiano. E outras imitações e adaptações poéticas"), em 1586. Contudo, será no primeiro livro, que é um grande compilado de seus escritos, que iremos focar.

Nas "Obras" emergem gêneros discursivos em torno de vários temas. Apresentam orações, odes, debates e epístolas, tanto da mãe, quanto da filha. A primeira chama-se Madeleine Neveu, a segunda, portanto, sua filha, é chamada Catherine Fradonnet, conhecidas como as damas Des Roches. Ambas são de Poitiers e passam, após a viuvez da mãe, Madeleine, a dar vazão, através da prensa, a suas atuações literárias, publicando-as (Maine, 1584, p. 41; Larsen, 2006; Larsen, 2007).

Enquanto Madeleine Neveu adquiriu seu *status* de viúva, e só então passa a publicar, Catherine Fradonnet *consegue* não se casar e acaba por ter uma vida cultural bastante interessante, tendo contato com eruditos da época e podendo se dedicar à escrita como algo mais que um passatempo.

No texto de ambas, há marcas de suas vidas nos próprios formatos e assuntos, reforçando e discutindo antagonismos e polêmicas da época, como em: odes e orações; debates entre silêncio e fala; a aleatoriedade do bem-nascer e o valor da busca pelo saber (atribuindo outros fatores para a aquisição do mérito); o domínio

dos homens e a sabedoria das mulheres (em que explicitam a não coincidência entre quem sabe e quem detém o poder); a velhice e a juventude; a adversidade do luto e a imortalidade pela virtude; amor sábio e amor carnal; entre outros. Igualmente, aparecem nas suas narrativas as guerras de religião, o enaltecimento do país e do poder do rei da França, bem como os preconceitos e os desgastes sofridos, quando, por exemplo, relatam os saques, as “iniquidades” dos hereges, trazendo as matérias contemporâneas a elas. Tais relatos retratam os ressentimentos, os prejuízos e a mobilização em torno da fé, pela qual se assentam disputas violentas e cercos na região onde tais damas encontram-se.

O envolvimento com os diversos temas, trazendo relatos sobre diferentes esferas, inclusive, política, faz-se ver a partir da prensa. Conforme Hesse (*apud* Muchembled, 2013, p. 14-15), no século XVIII, há 251 títulos de livros de mulheres dedicados à política. Isso demonstra que as mulheres, apesar de serem vistas como mercadorias para realizar alianças, exerciam seus poderes de influência e reflexão não só no domínio doméstico, ou nos jogos ilícitos e na cama, como se faz pensar quando abordam as grandes *maîtresses*, mas também filosófica e intelectualmente. Como podemos notar tanto pelos números trazidos por Hesse, quanto pelas obras Des Roches, no séc. XVI, as relações políticas em que seus textos se implicavam não diziam respeito a jogos sensuais, mas ao alcance e fortalecimento da justiça real, bem como a crítica às leis para as mulheres (“Meu Deus, Meu Deus, quanto de tolerância/ Que eu não vejo aqui/ Basta-me aos homens verem/ Quanto de suas leis nos fazem violência”²² (Des Roches, 1579, p. 3)) insuflando à mudança.

Direcionando-se à esfera privada, os textos atribuem à figura paterna e à família perspectivas que relatam o ressentimento com a negligência e o desprendimento em relação às filhas após

o casamento, bem como o desincentivo quanto à educação. Porém, é interessante que naturalizam a preocupação com os bens familiares, ao apoiar a obediência às obrigações impostas pela família, mesmo que nem venham a dispor desses bens. A preocupação com o patrimônio é normalizada, mas a liberdade e o matrimônio passam gradualmente a ensejar o questionamento.

Para mãe e filha, a relação matrimonial é denotada como uma continuidade das proibições impostas pela figura patriarcal:

Nossos pais têm por louváveis costumes
Nos tolher o uso da razão,
De nos ter fechadas na casa
E nos dar o fuso no lugar da pluma.

Traçando nossos passos conforme o destinado,
Nos prometendo liberdade e prazer:
E nós pagamos o obstinado desprazer
Gastando nosso dom sob as leis do Himeneu²³ (1579, p. 2).

Ao trazer relações históricas, com o isolamento no himeneu, as promessas vazias, o texto sugere soluções²⁴ para com essas condições de dependência e proibição a que as mulheres são submetidas. A denúncia da violência cometida dentro da instituição do matrimônio é marcada com o *desprazer*. Prosseguindo, ao relatar sua experiência de mulher casada, Madeleine des Roches explica que os

23 Fonte: «Noz parens ont de loüables coustumes, / Pour nous tollir l'usage de raison, / De nous tenir closes dans la maison / Et nous donner le fuzeau pour la plume.// Trassant noz pas selon la destinee, / On nous promet liberté et plaisir : / Et nous payons l'obstiné desplaisir / Portant le dot sous les loix d'Hymenee».

24 Como é o caso de Catherine des Roches ao reivindicar que se Sincero ama Charite vai louvar sua castidade, agradecer por manter-se assim e continuar amando-a, demonstrando compreensão de sua escolha virtuosa: « Charite: Si mon pourtraict vous apportoi tant de bien comme je vous ay ouy dire, vous ne me feriez jamais autre requeste, mais vous demeureriez très-content recevant un si grand honneur à mon occasion [...] Et bien donc comme à mon prisonnier, je vous commande de vous taire pour recommencer à parler une autre fois. » (1579, p. 97).

homens retiram de suas mãos a pena e vetam o acesso das mulheres por inveja, expondo a brutalidade e a arbitrariedade de suas leis:

Algum dentre eles, fecharam a porta
À virtude nutridora do saber,
Ao nos ver receiam de a receber
Porque ela porta a roupa de nossa sorte.

O outro recebeu o espírito do ciúme,
Daquela que é possuidora de casta beleza:
No ninho do Amor fica a crueldade,
Queimando em sua própria fantasia²⁵ (1579, p. 3).

O apelo característico da ode reitera o desequilíbrio na relação:

É preciso, de repente, que mudemos o ofício
Já que poderíamos pouco fazer
Pois os maridos não fazem soar
mais que a obediência, a necessidade, e a avareza²⁶ (1579, p. 2).

A descrição de uma disputa no seio das relações familiares é apresentada na caracterização do marido (avaro, opressor, inábil) contra a esposa (oprimida e infeliz).

Já em um debate entre a Beleza, o Amor e a Natureza, Catherine Fradonnet aproveita para apresentar Beleza, alegoria feminina, assediada pelo Amor, alegoria masculina. Aquela só se preocupa com a virtude, e este só se preocupa em persegui-la. Enquanto isso, a Natureza é a intermediadora. No debate fica explícita uma situação de potencial violência. E, ainda, ao longo do texto, atributos caricaturais são ligados ao personagem Amor, designando-o como

25 Fonte: «Quelcun d'entr'eux, ayant fermé la porte/ A la vertu nourice du sçavoir,/ En nous voyant craint de la recevoir/ Pource qu'ell porte habit de nostre sorte./ L'autre reçoit l'esprit de jalousie,/ Qui possesseur d'une chaste beauté :/ Au nid d'Amour loge la cruauté,/ En bourellant sa propre fantasie».

26 Fonte: «Il faut soudain que nous changions l'office/ Qui nous pouvoit quelque peu façonner/ Où les marys ne nous feront sonner/ Que l'obeir, le soing, et la avarice».

tirano, que imprime sua força sobre os outros e retira-lhes a liberdade. É sinônimo, portanto, de prisão e parece estar envolto de uma problemática política, tanto no âmbito doméstico, quanto no público, pelas alianças desastrosas, impedindo-as de exercer a virtude. Elabora que a frivolidade é incentivada por interesses de casamentos que dignifiquem a família, acomodando-as com alianças em que os maridos as desrespeitam.

Entretanto, se, de um lado, o casamento é uma instituição muito dura para as mulheres, de outro, Catherine se ocupa de apresentar sua ideia de amante ideal. A temática do amante modelo é uma provocação, em que a percebemos pedagogizando sobre a ação dos homens e apresentando um julgamento moral sobre as ações daqueles que se colocam a impedir as realizações femininas:

Eles dirão talvez que eu não deveria ter escrito sobre o amor, que eu estou apaixonada e não é necessário o dizer, ou que, se eu não estou, não é necessário fingir. Eu lhes respondo [...] porque eu escrevi isso que eu pensei. [...]. Mas como adveio a alguns grandes personagens de representar um rei perfeito, um perfeito orador, um perfeito cortesão, assim eu quis produzir um perfeito amante²⁷ (Des Roches, 1579, p. 54).

O perfeito amante, ao contrário do amor carnal, respeitará sua castidade e a incentivará à virtude. A isso soma-se uma reinterpretação de várias personagens famosas injustiçadas. Tais reinterpretações são expressas através de epitáfios. É o caso de Medeia, cuja inscrição demonstra que sua crueldade advém do descontrole da tirania do Amor, e ao elogiá-la por sua beleza, riqueza e grandeza, Catherine atribui a aquele a culpa das dores, da agonia, e das escolhas da personagem.

27

Fonte: «Ils diront peut etre que je ne devois pas ecrire d'amour, que si je suis amoureuse il ne faut pas le dire, que si je ne suis telle il ne faut pas le feindre : je leur respondre [...] car j'escry ce que j'ai pensé [...]. Mais come il est advenu à quelques grands personnages se representer un Roy parfaict, un parfaict orateur, un parfaict courtisan, ainsi ai je voulu former un parfaict amoureux».

Catherine des Roches busca como solução para fugir das injúrias do amor, uma castidade que não isole as mulheres²⁸ de suas casas, amigos e do convívio social. É expressado nos diálogos entre Amor, Beleza e Natureza (Physis) que esse Amor, enquanto alegoria que é porta-voz do masculino, é covardia e cobiça. E, por isso, propõe outro caminho, a defesa de uma mulher no público, vivendo de maneira indiferente ao amor e independente da figura masculina:

B.: Sim, bem se vê, minha mãe, eu não estou preocupada. Somente vos suplico de me assentar num lugar onde eu possa ficar *sem ele*.

P.: Vai onde Diana é adorada, e te esconde sob o *manto das santas irmãs*. Amor não te procurará lá.

B.: Oh minha mãe, não se engane, *eu não estaria menos segura* em outro lugar do mundo, porque a beleza menos vista é mais ardentemente desejada. Mas eu indo no *templo de Palas*, se vos agradar, eu me salvaria da tirania do Amor, através dos livros, e pelos olhos da Medusa²⁹ (Des Roches, 1579, p. 91, grifos meus).

Acima, argumenta que o claustro, imposto por fuga ou por devoção, não protege as mulheres, pois o que está escondido fica mais suscetível a despertar o desejo masculino. Quem se submete a tal escolha/fuga fica ainda mais vulnerável. Afirma que não importa se a mulher está ou não isolada, não haverá muros que impeçam o desejo masculino de adentrar e as violar. Por isso, defende que é diante dos olhos de todos, no templo de Palas, templo do saber (no caso em questão, nos círculos de discussão e nas Cortes) que Beleza e sua castidade estarão mais protegidas, porque a vergonha,

28 Reivindica que elas estejam dentro da Corte, para que sua beleza e presença sejam *normalizadas*, ao invés de atraírem pela "sensualidade" do proibido e do misterioso, que ainda por cima as deixariam mais suscetíveis à força masculina dentro do claustro monástico.

29 Fonte: «B.: Oui bien s'il veut ma mere, je ne m'en soucie pas, seulement je vous supplie de m'assigner lieu où je puisse demeurer sans lui. P.: Va t'en où Diane est adorée, et te cache sous le voile des saintes sœurs, amour ne te cherchera pas là. B.: O ma mere, il n'en bouge quasi, je ne saurois estre moins asseveree en lieu du mōde, car la beauté moins veue est plus ardemment desirée. Mais je m'en iray chez Pallas au moins s'il vous est agreable, ainsi je me sauveray, de la tyrannie d'Amour par les livres, par les ouvrages, et par les yeux de la Meduse.».

o temor e a rotina de vê-la talvez deixem o Amor indiferente, menos impetuoso e violento.

Assim, diferente dos caminhos apontados pelas autoras anteriores e pela Natureza, que entendiam ser o destino se sujeitar ou à prisão matrimonial (mesmo que no matrimônio não houvesse intervenções jurídicas favoráveis a elas) ou aos conventos, as des Roches apontam outra via. Para isso, reprovam o amor carnal, culpado pela desonra, pelo desinteresse ao conhecimento e pelo vício. Anunciam a estratégia de ignorar as relações corpóreas, a sexualidade, entendendo que assim mantêm a castidade, justamente por estarem à vista de todos: com o uso da sapiência fomentando a educação das mulheres, reinterpretando valores, aproximando-se do poder e reconhecendo a sua importância como produtoras/autoras, conversando, inclusive conosco, já que a negação da sexualidade feminina parece ser até hoje um ponto que garante a estabilidade de suas conquistas profissionais e políticas³⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão sobre o matrimônio e sobre o amor não é ingênua e, ao abordá-los, as autoras trataram de suas prescrições na esfera privada e na pública, registrando as dificuldades que existem no aceite de sua corporeidade sem subjugá-las.

Os usos do termo e do tema Amor repercutem o afetamento da liberdade de ser e de conhecer. Atribuindo então o uso do termo ao aspecto sensual/sexual, como quando revelam o temor da derrota moral devido às artimanhas masculinas, ele serve a uma pedagogia do querer, ou do dever querer, por um lado, e do que deveria ser

30

Enquanto a descredibilização de figuras públicas femininas passa pela "desmoralização" da sua sexualidade.

por outro, esboçando seus desejos através da literatura impressa, mesmo que signifique repreender o corpo e ir em busca de um amante apenas imaginado.

A linguagem da *querelle des femmes* por parte das autoras se direciona contra um amor submisso e voluntarioso, mas, também está formada por reprodução de binarismos, inserindo-se numa lógica que para defender as mulheres da difamação misógina, deve “dessexualizá-las”, elemento igualmente repressor de sua corporeidade. A humanidade delas é falha, do ponto de vista “médico”³¹, filosófico, ou religioso, reproduzindo um corpo feminino, que precisa ser privado de algo, em relação ao do homem, perfeito e livre, que pode simplesmente ser e desejar, seja “viril”, preguiçoso ou epicurista.

Em Héli-senne de Crenne, por exemplo, é possível compreender o desejo como recalcado. Há uma relação estoica, que percebe no amor, o afetamento e a “irrazão”. Isto, porém, não é diretamente conectado à instituição matrimonial, a qual aparece em suas cartas como necessária de se manter intacta quanto ao seu valor, ainda que perceba as violências do *seu* casamento. O amor não está associado a essa instituição, ou torna-se um item acessório. Esse sentimento é algo até desaconselhado, já que o casamento acaba se desgastando por conta do ciúme e das brigas. Amar é um ato a ser evitado ou ocultado, pois afeta de maneira perversa as percepções e julgamentos, e pode levar à humilhação e à vergonha.

No texto de Liébaut, algumas décadas posterior, já há uma mudança de viés. O matrimônio é uma perda de poder, as mulheres que já eram conectadas fragilmente às relações de parentesco, no casamento, perdem o pouco de autonomia que lhes resta. O assujeitamento é apresentado dentro do seio da família, questionando a forma e o motivo pelo qual se dá o casamento (*bens e linhagem*),

31

Podemos dizer que a medicina é presente nas discussões, enquanto técnica e crença, mas isso porque os discursos não estão separados enquanto disciplinas científicas.

e desse modo, a obediência cega a esse caminho. A forma como são tão jovens e inocentes retiradas do amor materno (e note-se a relação de cumplicidade entre mãe e filha que é emblemática e perfectibilizada em des Roches) e da casa paterna (relação material) torna-as vulneráveis. A coletivização da alegoria masculina do marido, leva à rejeição do casamento e à fuga para o claustro religioso.

Com as Des Roches, a crítica à instituição, mas também ao amor, torna-se, na verdade, uma proposta de “desisolamento”, uma abertura quanto ao claustro matrimonial e religioso, ou, pelo menos, torna-se um claustro público, já que reafirma a segurança que é manter-se circulando diante de todos, ainda que a castidade deva ser preservada com a negação do amor carnal. Tal conclusão se serve não só da experiência relatada pela mãe (Madeleine) que foi casada e afastada do conhecimento e da convivência, como também pela negação do amor, apontada pela filha (Catherine), que compreende bem os entraves sofridos por aquela, a ponto de sugerir um amante ideal para não se satisfazer com o que lhe é oferecido como amor. As rejeições ou ocultações do amor e do matrimônio por essas autoras servem para que as mulheres possam usufruir de maior trânsito e liberdade, já que o casamento, como destino comum, era frustrante, e o claustro religioso também as deixava com muitas restrições e à mercê das violações dos homens.

As mulheres de sua época sofriam por condenações de feitiçaria e eram condenadas à morte em maior número que os homens³². O principal alvo eram as mulheres sozinhas e mais velhas (as “velhas mulheres decrépitas”, como descreveria Felipe II da Espanha), enquanto os homens eram respeitados por sua “sabedoria” e normalidade (Muchembled, 2013, p. 63). Ou seja, a punição das mulheres envolve a sua escolha por celibato, solidão e sua sobrevida.

32

Entre 1575 e 1604, as mulheres são 48% das condenações por feitiçaria ou bruxaria que chegam ao Parlamento de Paris. No entanto, tanto na França quanto em outros países europeus as mulheres são condenadas à morte bem mais vezes que os homens, chegando a ser 80% em relação àqueles.

Assim, a problemática do matrimônio e a da dominação masculina expressa a misoginia que paira sobre as mulheres. A “castidade” (que não é só sinônimo de virgindade) é percebida como uma ferramenta que as mantêm seguras, protegidas das restrições do masculino. No entanto, o celibato por si só parecia ser perigoso ou indefensável: a preferência de uma nobre que não quisesse se casar, nem ir para um convento, mas para a Corte! parece algo nem cogitado por muitas mulheres e pela sociedade em geral (tanto que até hoje o ideal projetado para as mulheres ainda envolve o casamento), não só pelos riscos da rejeição nas Cortes, mas porque mulheres de classes menos abastadas poderiam parar na fogueira.

Além disso, a via permitida para exercer a sexualidade, tolhe a liberdade de trânsito e tenta conter as experiências, as capacidades e o desejo feminino, sendo bastante dramática a conclusão a que esses textos levam suas contemporâneas: a privação do sexo, talvez fosse a única forma de se ter alguma liberdade de ser. Tal solução ainda hoje ecoa entre nós, a independência para poder transitar, ser um agente, sem ser submetida a uma guarda/proteção masculina passa pelo ocultamento do corpo feminino.

FONTES PRIMÁRIAS

CRENNE, Hélisenne de. **Les epistres familiares et inuectives de madame Hélisenne**. Paris: Denis Janot, 1539.

LABÉ, Louise. **Louise Labé**: Loucura e Amor. Tradução de Felipe Fortuna. SP: Siciliano, 1995.

LARSEN, Anne (edit, trans, introd.). **From mother and daughter**: poems, dialogues, and letters of les dames Des Roches. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

LIÉBAUT, Olympe. **Les misères de la Femme Mariée**: où se peuvent voir les peines & tourmens qu'elle reçoit durant sa vie, mis en forme de Stances. Paris: Pierre Menier, ±1590.

ROCHES, Catherine des; ROCHES, Madeleine des. **Les oeuvres de Mesdames Des Roches, de Poitiers, mère et fille** (2e éd., corr. et augm. de La tragicomédie de Tobie et autres oeuvres poétiques). Paris: Abel l'Angelier, 1579.

ROMIEU, Marie de. **Les Premières Ouvres Poétiques de Ma Damoiselle Marie de Romieu Vivaroise, contenant un brief discours, que l'excellence de la femme surpasse celle de l'homme non moins recreatif que plein de beaux exemples**. Paris: pour Lucas Breyer, 1581.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Trad. Paulo Soethe. Campinas: Ed. Unicamp, 2011.

BLOCH, R. Howard. Medieval Misogyny. *In*: **Representations**. No. 20, Special Issue: Misogyny, Misandry, and Misanthropy (Autumn, 1987). Published by: University of California Press, p. 1-24. <http://www.jstor.org/stable/2928500>.

BOURDIEU, Pierre. **La Dominación Masculina**. Barcelona: Editorial Anagrama, 2000.

BROOMHALL, Susan. French Women Writers, Sexuality, and Publication. *In*: **EIRC** 29.1 (summer), 2003. p. 119-143.

BURKE, Peter. **As Fortunas d'O Cortesão**: a recepção europeia a O Cortesão de Castiglione. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1997.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: Sobre os limites discursivos do "sexo". *In*: LOURO, Guacira L. **O Corpo Educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade**. Ouro sobre Azul: Rio de Janeiro; 2006.

CHANCE, Jane. **The literary subversions of medieval women**. Palgrave Macmillan, 2007.

CHARTIER, Roger. **A Aventura do Livro**: do leitor ao navegador: conversações com Jean Lebrun. São Paulo: UNESP, 1998.

CHARTIER, Roger. **Inscrever & Apagar**: Cultura Escrita e Literatura. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

CHARTIER, Roger. Libraries without Walls. **Representations**, No. 42, Special Issue: Future Libraries, Spring, 1993. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2928617>

DAVIS, Natalie Z.; FARGE, Arlette. **História das Mulheres**: Do Renascimento à Idade Moderna. Trad. Alda M. Durães, Egito Gonçalves, João Barrote, José S. Ribeiro, Maria C. Torres, Maria C. Moreira. Vol. 3. Edições Afrontamento: Porto, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. RJ: Imago Editora, 1977.

DENZEL, Valentina. La Querelle du mariage et la Querelle des femmes dans la pièce anonyme La Fille sçavante (1690). *In*: **Lendemains**, revue franco-allemande. v. 137, n. 35 (2010), p. 104-122.

DERRIDA, Jacques. História da mentira: prolegômenos. **Estudos Avançados**. Ago 1996, v. 10, n. 27, p. 7-39.

DERRIDA, Jacques. **Mal de Arquivo**: Uma impressão freudiana. RJ: Relume Dumará, 2001.

EISENSTEIN, Elizabeth L. **The Printing Revolution in Early Modern Europe**. 2ed. Cambridge University Press, 2005.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 1994. v. 1.

FAEDRICH, Anna. O Conceito de Autoficção: Demarcações a partir da Literatura Brasileira Contemporânea. *In*: **Itinerários**, Araraquara, n. 40, p. 45-60, jan./jun. 2015.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. RJ: Edições Graal, 1999.

GOODY, Jack. **Renascimentos**: Um ou muitos? São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GRAFTON, Anthony. **Visões do Tempo na Primeira Modernidade**. Disponibilizado em 23/02/2015. Acessado em: <https://www.youtube.com/watch?v=ThJCalrkd3Y>

JOUANNA, Arlette. **La France du XVI^e siècle : 1483-1598**. Paris : Presses Universitaires de France, 2009.

KANGUSSU, Imaculada. A Disputa de Amor e Loucura, segundo Louise Labé. **Artefilosofia**. Ouro Preto, n. 1, p. 56-69, Julho, 2006.

KELLY, Joan. Early Feminist Theory and the "Querelle des Femmes", 1400-1789. *In*: **Signs**, v. 8, n. 1 (Autumn, 1982), pp. 4-28.

LARSEN, Anne (edit, trans, introd.). **From mother and daughter: poems, dialogues, and letters of les dames Des Roches**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

LIEBEL, Silvia. **Demonização da Mulher**: A construção do discurso misógino no Malleus Maleficarum. 2004. Monografia (curso de História). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LIEBEL, Silvia. **Les Médées Modernes**. La cruauté féminine d'après les canards imprimés (1574-1651). 1 ed. Rennes: PUR (Presses Universitaires de Rennes), 2013, v. 1, 226 p.

MATTHEWS-GRIECO, Sara F (ed.). **Cuckoldry, impotence and adultery in Europe**, 15th-17th century. Routledge Taylor & Francis Group. London and New York, 2016.

MCCLINTOCK, Anne. **Couro Imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Ed. da Unicamp, 2010.

MUCHEMBLED, Robert. **Insoumises**: une autre histoire des françaises du XVI-XXI siècle. Ed. Autrement, 2013.

MUCHEMBLED, Robert. **Passions de femme**: au temps de la reine Margot 1553-1615. Ed. du Seuil, 2003.

NASH, Jerry C. Renaissance Misogyny, Biblical Feminism, and Hélisenne de Crenne's Epistres Familieres et Invectives. *In*: **Renaissance Quarterly**, v. 50, n. 2 (Summer, 1997), pp. 379-410 Ed. University of Chicago Press on behalf of the Renaissance Society of America. <http://www.jstor.org/stable/3039184>.

PANOFSKY, Erwin. **Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental**. Lisboa, Presença, 1981.

PESAVENTO, Sandra J. Introdução. **O imaginário da cidade**. Visões literárias do urbano. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

RIGOLOT, François. **Poésie et Renaissance**. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

ROBIN, Diana, LARSEN, Anne R.; LEVIN, Carole (eds.). **Encyclopedia of Women in the Renaissance**. Italy, France, and England. ABC-CLIO, 2007.

ROLNIK, Suely. Uma insólita viagem à subjetividade fronteiras com a ética e a cultura. *In*: LINS, Daniel (Org.). **Cultura e Subjetividade: saberes nômades**. Campinas: Papirus, 1997. p. 25-34.

SCHUTZ, A. H. The Group of the Dames des Roches in Sixteenth-Century Poitiers. *In*: **PMLA**. v. 48, n. 3 (Sep., 1933), pp. 648-654. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/458335>.

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

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana M. A Emergência da Pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 27 n. 54, 2007.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 1995.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: A questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

YATES, Frances. A memória medieval e a formação de um sistema de imagens. **A Arte da Memória**. Unicamp, 2007.

8

Leonardo da Silva Martinelli
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

UM RITO DISPUTADO: **O CASAMENTO HOMOSSEXUAL** **E O CRISTIANISMO NO BRASIL**

*Não deveríamos ter vergonha
de falar do que não teve
Deus vergonha de criar.*

São Clemente, século II.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Dentro do cristianismo o tema das homossexualidades gera polêmicas e interpretações dissonantes. De um lado alguns representantes da fé e seus seguidores defendem discursos que interpretam a prática e as vivências homoeróticas como um erro, uma anormalidade, enquanto outros a interpretam com um discurso relativamente inclusivo e receptivo. Tais compreensões geram tensões, debates e afetam a vida de várias pessoas, pois seus desdobramentos acarretam implicações familiares, sociais, econômicas, culturais e políticas. Este texto narra as tensões do discurso religioso cristão no Brasil, a partir de notícias sobre casamentos homossexuais publicadas na revista *Veja*, na década de 1970. O rito do casamento entre pessoas homossexuais passou a ser disputado como parte das tentativas de positivar as relações homossexuais dentro do cristianismo, e, por extensão, diminuir a discriminação social contra esse grupo de pessoas modificando o alicerce que sustenta a base da homofobia, lesbofobia e transfobia.

Metodologicamente foi realizada uma análise de conteúdo temático das fontes numa abordagem qualitativa (Bardin, 2011). O *corpus documental* foi reunido pelo autor ao longo dos anos e localizado através de buscas no acervo virtual no *site* da revista, na época em que ele estava disponível para acesso, bem como da digitalização de algumas de suas publicações no acervo da Biblioteca Central da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Fundamenta-se nos estudos de gênero, homossexualidades e nas discussões entre História e Imprensa¹.

O LEGADO DE ABJEÇÃO À HOMOSSEXUALIDADE

O discurso dominante da religião judaico-cristã interpretado dos escritos que compõem o Antigo Testamento da Bíblia, difundiu o entendimento de que as relações homoeróticas eram pecaminosas e sobre essa prática ou vivência recairia a ira divina. Conforme a narrativa bíblica, após os seres humanos terem sido criados por um ser divino, parte do seu destino já estaria traçado ou ao menos recomendado: “deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne” (Gênesis 2, 24). Essa teria sido a configuração divina para os seres que Deus teria acabado de criar, segundo o mito registrado, muito embora o tenham desapontado e foram, posteriormente, punidos através do dilúvio. Os que destoassem dessa recomendação e se relacionassem entre si sofriam uma punição, já que as relações homoeróticas² eram consideradas crime para o povo hebreu – os inventores da religião monoteísta –, pois elas foram inseridas nesse rol de delitos.

No Levítico (20:13) foi registrado: “Se também um homem se deitar com outro homem, como se fosse mulher, ambos praticaram

1 Parte dessa análise foi publicada na revista *Tempos Históricos*, no ano de 2022, e numa pesquisa mais ampla que originou o livro *Em tempos de Gay Power: representações da homossexualidade masculina na revista Veja* (2022). Neste capítulo de livro foi aprofundado o tema dos casamentos homossexuais, revisto e ampliado em relação as referências anteriores.

2 Usa-se o termo “relações homoeróticas” para indicar as práticas afetivas ou sexuais, esporádicas ou permanentes, no decorrer do tempo, antes do surgimento da palavra homossexual e da racionalidade construída através dos seus significados. Da mesma forma, para dar conta de experiências que vão além das identidades produzidas e/ou reivindicadas pelos sujeitos. Um dos primeiros autores a fazer uso do termo foi Jurandir Freire Costa (1992), apesar de utilizar a variante “homoerotismo”.

coisa abominável; serão mortos; o seu sangue cairá sobre eles". A discriminação dessas pessoas é perceptível em algumas passagens bíblicas, mas há de se considerar que eram regras que valiam para o povo hebreu (e depois judeus) na Antiguidade. Outros povos possuíam suas próprias leis e normas de conduta social e sexual. De um lado, a proibição prescrita na Bíblia pode ser entendida como parte de um projeto político que visava aumentar o número de descendentes de um povo que constantemente foi perseguido e dominado por outros. O fato da prática ser expressamente proibida não apenas listava o que não podia ser feito, mas dá indícios de que isso possivelmente ocorria e passou a ser criminalizado. Além disso, para ser considerada uma prática criminosa ela devia vir a ser de conhecimento público, pois praticá-la no anonimato podia ser uma maneira de evitar a punição. Realizá-la e mantê-la oculta não configurava um crime, porém, tais regulamentos impediram que ela pudesse vir à tona e ser aceita socialmente, legando *a posteriori* esse lastro de discriminação às práticas e vivências homoeróticas.

Esses vestígios contidos na Bíblia e que revelam parte da história do povo hebreu foram apropriados pelo cristianismo primitivo e difundidos através da ação da Igreja Católica, mesmo que algumas passagens do Novo Testamento contradizem outras, presentes no Antigo Testamento. É preciso lembrar de que a Bíblia é um livro com diferentes autorias e que foi criada numa época e selecionada/reunida num outro período. Os capítulos que a compõem foram escolhidos para estarem nela através da ação humana, outros foram rejeitados. O discurso que segrega pessoas com práticas e/ou vivências homoeróticas sobressaiu perpetuando-se e embasando a construção das sociedades modernas ocidentais, sendo também incorporado pelas religiões protestantes criadas na Idade Moderna. A tradição cristã manteve e mantém viva a discriminação a essas pessoas através do discurso dominante. Até hoje as crianças, de maneira geral, aprendem que o "normal" é um homem relacionar-se de forma afetiva e sexual com uma mulher, como se isso fosse

o natural, conforme a criação divina, preservando tal compreensão ao longo da vida adulta e reproduzindo-a a sua prole.

Não foram poucos os teólogos e rabinos que questionaram a veracidade de várias passagens bíblicas, incluindo o mito da criação com Adão e Eva, cujas evidências apontam conexões com narrativas mesopotâmicas precedentes a própria escrita do Pentateuco judaico (Greenblatt, 2018). Entretanto, as relações homoeróticas presentes nessas narrativas, como a *Epopéia de Gilgamesh*, não foram preservadas pelos hebreus, mas omitidas, sendo negado qualquer vestígio que possa sugerir a existência de tal relação, a exemplo de Jônatas e Davi (2 Samuel, 1:26).

A tentativa de governar uma outra pessoa através do controle das suas condutas pelo viés religioso é um fato que pode ser observado no Brasil desde o século XV, quando os europeus cristãos impuseram para as populações ameríndias a sua crença e os seus valores. Através da religião católica o cristianismo foi oficializado e assim permaneceu por quase quatro séculos. Isso significa que a racionalidade cristã não apenas penetrou como também foi uma das engrenagens que estruturou a sociedade brasileira, incidindo na maneira como as pessoas pensam e agem, mesmo que elas não adotem a religião cristã. E isso inclui a reprodução do discurso cristão dominante sobre as homossexualidades, difundido como uma verdade absoluta e não como uma construção histórica.

Além dessa estruturação, líderes religiosos utilizaram e permanecem utilizando o poder pastoral (Foucault, 2020) para reforçar tais ensinamentos nas igrejas e templos, disseminando sua aversão às homossexualidades e transgeneridades, contribuindo com a rejeição social dessas pessoas sob a alegação de liberdade de pensamento. Como lembra Luiz Mott (2016), prevalece a atitude de “amar o pecador, mas odiar o pecado”.

Essa herança de mais de quinhentos anos no Brasil está enraizada nas estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais.

Os sujeitos são inseridos a uma religiosidade pelo grupo familiar a que pertencem em um processo que ocorre desde tenra idade. Ao ouvir repetidas vezes que as práticas homoeróticas são erradas, segundo o discurso dominante, seja nas igrejas ou em sua própria moradia, o sujeito acaba por reproduzir acriticamente tais preconceitos, mesmo sem se dar conta de que pode ser uma das vítimas desse discurso. Ao adquirir maturidade, especialmente se tiver como orientação sexual a homossexualidade, pode entrar em conflito consigo mesmo, posto que terá de lidar com as suas próprias questões subjetivas, depois com sua família, sociedade e mundo. Além disso, é um processo constante, pois sempre terá de lidar com situações e pessoas que o rejeitarão e discriminarão. Muitas vezes essa vinculação faz os sujeitos permanecerem ligados a uma religião, mesmo não concordando com todos os preceitos da doutrina. Alguns acabam procurando novas religiões que os acolham em sua singularidade e outros abdicam de sua religiosidade.

O pesquisador Luiz Mott (2016) entende a homofobia como uma praga cristã e diz ser resultado da tradição abraâmica que originou as três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo. Outros discursos podem ser somados ao religioso como reforço à discriminação de pessoas homossexuais, partindo de áreas como a criminologia, que classificava esses sujeitos como delinquentes, a medicina que os patologizava como doentes, a pedagogia escolar que transmite tais ensinamentos através da prática educativa, dentre outros que poderiam ser citados. Esse lastro de abjeção às homossexualidades e transgeneridades fazem com que o Brasil atual, mesmo com uma legislação escrita consistente do ponto de vista jurídico, seja o país que ocupa o primeiro lugar em mortes de pessoas LGBTQIA+³. No ano de 2023 o Grupo Gay da Bahia (GGB) contabilizou a morte de 257 pessoas, sendo a maior parte

3

A sigla faz referência às lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, queers, intersexuais, assexuais e o sinal de soma indica as demais identidades e orientações sexuais que são reivindicadas. É uma das siglas que costuma ser usada atualmente reportando-se a esse grupo.

composta por travestis e transgêneros, contando com 127 mortes, seguida por gays com 118, lésbicas com 9 e bissexuais com 3 vítimas. Isso sinaliza a estimativa de que a cada 34 horas uma pessoa LGBTQIA+ morre no Brasil.

O Estado brasileiro não contabiliza essas mortes, sendo uma ação realizada por organizações não governamentais. A dificuldade de mapear todo o território contribui para que tais indicadores não traduzam o número exato de mortos, que pode ter sido maior. Cabe lembrar que se por um lado existe uma legislação que versa sobre questões relacionadas a população LGBTQIA+, apesar de existirem pautas que ainda precisam ser contempladas, o principal desafio é que elas sejam efetivamente cumpridas. As críticas sociais aos discursos homofóbicos, lesbofóbicos e transfóbicos, sobretudo o religioso cristão dominante, fez com que alguns representantes da fé adaptassem seu discurso, amenizassem a discriminação ou rejeitassem as passagens bíblicas que excluem essas pessoas, focalizando suas reflexões espirituais a partir do Novo Testamento. Nesse ínterim, algumas pessoas homossexuais permaneceram na sua religião com um discurso adaptado ou se integraram a outras, mais receptivas.

O discurso positivador em relação às homossexualidades dentro do cristianismo passou a ser defendido com mais afinco, demandando a alteração de dogmas até então tidos como imutáveis. Como parte dessas transformações, manifestaram o desejo de casar-se na igreja e com a benção de Deus, modificando o rito do matrimônio cristão dominante tradicionalmente realizado e mantendo o ritual que o envolve.

As fontes usadas para esta análise e que demonstram a imbricação entre homossexualidades e cristianismo são publicações na revista *Veja* da década de 1970. Naquela época o Brasil estava sob o período da ditadura militar, que tinha muitas características moralistas, de defesa da família nuclear cristã, ênfase na defesa da “moral e os bons costumes” e período em que foi construído um

aparato repressivo contra as homossexualidades e transgeneridades (Quinalha, 2017). Através dessas notícias registradas na imprensa escrita é possível observar as tensões entre os discursos cristãos que tensionavam a realidade vivida no Brasil com as transformações que surgiram em outros países, chegando ao conhecimento da população, nesse caso, por meio da narrativa jornalística e sob o olhar vigilante da censura à imprensa.

UMA DITADURA DOS “BONS COSTUMES”

A defesa da “moral e os bons costumes” foi um dos ideais intensamente defendido durante a Ditadura Militar. Esse discurso moralista se materializou em ações que visavam proteger a estruturação social construída e idealizada pelo discurso cristão dominante. É preciso lembrar que ao falar que esses valores foram tomados de forma proselitista naquele período, não significa que não fizeram parte de valores prezados em momentos anteriores ou que tenham sido abandonados após o fim daquele governo autoritário. A maneira como tal tema foi tratado nessa ditadura permite analisá-lo de maneira singular. A base que guiou as condutas e discursos estava respaldada numa interpretação dominante do pensamento cristão, que entende a família, a sociedade, o papel de homens e mulheres, bem como da própria sexualidade humana como um modelo universal, “natural”, de origem “divina”.

Por mais que possíveis dissidências tenham ocorrido, seja num discurso que tensionou tal interpretação dominante ou por meio de práticas que o afrontavam, no ambiente público ainda era comum – e pode-se dizer que não foi totalmente abandonado – reiterar tal discurso moral, que tende a conferir as pessoas uma valoração e maior respeitabilidade. Possivelmente permanências herdadas da moralidade puritana vitoriana e esforço em manter uma dada

imagem e aparência pública. Conforme disserta Cowan, a atenção dada à homossexualidade com uma questão de segurança nacional remonta períodos antecedentes à ditadura, contudo:

Enquanto o regime militar se endurecia nos anos 1960, as polícias estatais continuavam a aderir a um esquema no qual sexo entre homens pertencia a um submundo obviamente estigmatizado e degenerado, povoado por “pederastas”, alcoólatras, prostitutas, deficientes mentais e vários desviantes e inconformados. No contexto da Guerra Fria e do anticomunismo esmagador, pertencer a esta comunidade de delinquentes parecia uma ameaça à segurança nacional (Cowan, 2015, p. 32, grifo do autor).

Nos setores militares, em especial, a masculinidade hegemônica (Connel; Messerschmidt, 2013) atua como um componente a ser alcançado, pois assim como na sociedade, essa visibilização por parte dos homens lhes confere maior prestígio social, seriedade, atribuídos mediante essas construções culturais difundidas. A expressão performativa de gênero (Butler, 2017) também se insere nesse esquema, uma vez que essa masculinidade é observada a partir dela e das *performances*. Essa conformidade com o gênero atribuído e esperado socialmente se soma a ideia de uma heterossexualidade “natural”, ou seja, entendimentos que compõem a formação desse grupo de pessoas e a sua transgressão por meio da efeminação e/ou homossexualidade são inferiorizadas. Apesar de ser um ambiente monossexual, onde os homens passam boa parte do tempo juntos, a homossexualidade era expressamente punida pelo Código Penal Militar até recentemente, segundo Renan Quinalha (2017).

É preciso destacar que a homossexualidade era considerada uma doença na época, por meio do código 302 do Manual de Classificação Internacional de Doenças (CID), que era seguido também no Brasil, e a interpretava como “desvio e transtorno mental” (Rodrigues, 2018). Além dos estigmas aos prazeres homoeróticos oriundos de diferentes bases estigmatizadoras, o saber médico a compreendia como uma patologia a ser curada. Nesse sentido,

por ser considerada uma patologia, a ideia de anormalidade era direcionada a essas pessoas homossexuais, e, como extensão, um problema que remontava as ideias eugenistas de outrora e da necessidade de uma população sadia para o desenvolvimento do país. Racionalidade supostamente científica que em muito era tributária do discurso cristão dominante e considerada mais como um dado do que como uma variável a ser analisada.

Na época, em razão da disputa global que envolvia capitalistas e socialistas, a homossexualidade foi usada como um elemento para desqualificar o grupo opositor. No período da Ditadura Militar brasileira grupos de direita⁴ viam a homossexualidade como parte de uma suposta subversão comunista para corromper a sociedade, a família, os valores morais, ao passo que grupos de esquerda⁵ a viam como resultado da “decadência da burguesia”, como um “vício pequeno burguês” (Quinalha, 2017).

Quinalha (2017), em sua tese de doutoramento, analisou documentos produzidos pelos censores e constatou que houve uma política sexual institucionalizada no período que repreeendeu às homossexualidades, transgeneridades e demais práticas tidas como “desvios”. Isso levou o autor a chamá-la de Ditadura hetero-militar (Quinalha, 2018). Apesar dessa constatação, sujeitos heterossexuais

4 Os grupos de direita são compreendidos como aqueles compostos por pessoas e partidos políticos favoráveis ao governo autoritário da Ditadura Militar. Desejavam conservar a estrutura social tida por tradicional, mantendo em funcionamento a defesa da moral e dos bons costumes cristãos dominantes, sobretudo na aparência pública, da família entendida conforme o modelo burguês e patriarcal, compactuando com o modelo neoliberal em ascensão. Não era um grupo coeso e havia divergências internas em relação às pautas. Para saber mais ver Bobbio (1995).

5 Os grupos de esquerda são entendidos como aqueles que eram compostos por pessoas e partidos políticos que desejavam mudanças na sociedade brasileira: o fim da Ditadura Militar, a defesa da democracia e do direito ao voto, sendo também favoráveis às pautas em favor da população carente, dos trabalhadores e trabalhadoras, dos direitos humanos, das minorias, do feminismo, dentre outras. Não era um grupo coeso, cuja centralidade da luta podia estar em torno de algum componente específico e dividir opiniões acerca de alguns temas, mas foi modificando-se essa forma de pensamento abarcando uma ação coletiva que passou a ser difundida. Para saber mais a respeito das contradições que os termos direita e esquerda suscitam ver (Bobbio, 1995).

também podiam ser vitimados, caso fossem dissidentes políticos ou culturais, não fossem cisgênero ou não se portassem conforme a moralidade demandada. Nesse grupo também estavam as mulheres, que sofriam a misoginia e outros tipos de violências por parte dos homens.

A censura à imprensa também foi uma forma de controlar e impedir a divulgação de certos temas, dentre os quais as questões morais, no entanto, conforme Carlos Fico (2002), a atenção principal sobre isso estava a cargo da Divisão de Censura de Diversões Públicas (DCDP), criada em 1972, o que não impedia que caso tal assunto fosse abordado na imprensa não pudesse ser censurado⁶.

Apesar desse cenário repressor e intimidador, surgiu em maio de 1978 o primeiro grupo de ativismo político homossexual do Brasil, em São Paulo, chamado de *Núcleo de Ação pelos Direitos Homossexuais*, adotando no ano seguinte o nome pelo qual ficou conhecido – *Somos: Grupo de Afirmação Homossexual* (Green, 2014). De acordo com Green (2000) o movimento homossexual no Brasil somente pôde desenvolver-se a partir de 1977, e não anteriormente, em decorrência da Ditadura Militar. Nesse período a oposição ao governo intensificou-se por meio da ação de diferentes movimentos sociais e ocorreu um relativo afrouxamento do sistema repressor, com algumas vitórias conquistadas por esses ativismos, que dividiram espaço com as crises econômicas e políticas que marcaram aquele período de distensão.

Também foi um período de maior visibilidade das pessoas homossexuais na imprensa, com a difusão de jornais alternativos, geralmente produzidos e voltados a essa população, dos quais se destacou o *Lampião da Esquina*, de 1978, que teve circulação nacional e contou com uma produção gráfica que o diferenciou de publicações

6

Sobre o funcionamento da censura à imprensa e as duas modalidades acionadas: autocensura e censura-prévia, ver as discussões de Paolo Marconi (1980) e Maria Fernanda Lopes Almeida (2009).

semelhantes anteriores. Nos outros veículos de imprensa, para além das representações que assinalavam estereótipos e discriminações às pessoas homossexuais, passou-se a observar espaços específicos voltados a esse público. Citam-se as seções: "Coluna do Meio" e "Correio Elegante", assinadas pelo jornalista Celso Curi no jornal *Última Hora*, de 1976 a 1977; a coluna "Guei" de autoria de Glorinha Pereira, no *Correio Copacabana*; e a coluna "Tudo Entendido", assinada por Fernando Moreno na *Gazeta de Notícias*.

Contudo, isso não significou que houve uma aceitação social plena e imediata das pessoas homossexuais, pois embasados na defesa da "moral e os bons costumes" vigente, foi feito uso dos aparatos censores visando interditar quaisquer positavações. Foi o caso, por exemplo, do jornalista Celso Curi, que foi processado por meio da Lei da Imprensa por "ofender a moral e os bons costumes", conforme noticiou o jornal alternativo *Lampião*, em abril de 1978 (Trevisan, 1978). Coincidentemente, essa mesma reportagem sobre Celso Curi, no jornal *Lampião*, também o envolveu em um processo judicial (Trevisan, 2000).

É no bojo desse complexo cenário brasileiro que as notícias dissonantes que envolveram o campo religioso cristão e as homossexualidades no exterior foram divulgadas. Elas possibilitam analisar e observar essa vinculação numa conjuntura em que o entendimento cristão dominante prevalecia como sustentação da moralidade pública defendida, marca de um traço cultural incorporado à mentalidade das pessoas. Nesse sentido, as notícias que tensionam essa imbricação, analisadas na sequência, estão inseridas nesse amálgama marcadamente caracterizado por essa ditadura dos "bons costumes".

O conceito de campo religioso, de Pierre Bourdieu, ajuda a entender as notícias que circularam, pois para o autor a sociedade é dividida em campos sociais que disputam forças entre si. Um desses campos é o religioso. As narrativas jornalísticas revelam "relações

de força entre os agentes e a instituição que lutam pela hegemonia, isto é, pelo monopólio da autoridade, que concede o poder de ditar as regras e de repartir o capital específico do seu campo de poder” (Bourdieu, 1983). Em especial, as tensões que envolviam a aceitação ou rejeição da homossexualidade no interior do cristianismo.

A REELABORAÇÃO DE UM DISCURSO CRISTÃO: A RUPTURA E O SURGIMENTO DE NOVAS IGREJAS

No dia 18 de dezembro de 2023 o Vaticano divulgou a notícia de que padres poderiam abençoar casais homossexuais nas igrejas, conforme permissão papal. Essa informação foi recebida com entusiasmo por algumas pessoas, assim como críticas. A postura tomada em nome da Igreja Católica foi criticada por parcela dos fiéis, que não concordaram com a decisão, bem como por pessoas que compreenderam a ação como pouco eficaz. Algumas comemoraram a novidade, fiéis e homossexuais, no entanto, não há o entendimento por parte da Igreja de que duas pessoas homossexuais possam casar, dada a interpretação de que o casamento foi criado por Deus e somente pode ser contraído entre um homem com uma mulher. Tampouco são vistos como uma família, haja vista essa também ser compreendida conforme o modelo nuclear cristão. Igrejas evangélicas autodenominadas inclusivas, que permitem a benção e casamento homossexual, existem no Brasil desde a década de 1990, de inspiração estadunidense (Natividade, 2008). No período da Ditadura Militar brasileira o cenário era outro, mas a repercussão de notícias e transformações no discurso cristão dominante apareceram na imprensa.

Em 1971 a seção “Religião” da revista *Veja* trouxe à discussão o tema da homossexualidade com o título: “A alegre Fraternidade”. A notícia era uma iniciativa do reverendo Troy Perry que criou uma igreja destinada especialmente aos homossexuais, nos Estados Unidos. Conforme foi informado pela revista:

Segundo a Bíblia, o homossexualismo [sic] é abominável. Mas nos últimos anos, na onda de um movimento intenso de reivindicações, homossexuais americanos apresentaram uma exigência de ordem religiosa: o direito de serem também cidadãos do reino de Deus (A Alegre, 1971, p. 49).

A ênfase dada no início dessa publicação refere-se ao fato de uma releitura bíblica que não exclui os homossexuais; ao contrário, reforça o desejo de os integrarem como filhos de Deus, da mesma forma que pessoas heterossexuais. Mais do que uma prospecção pelo além, a passagem citada está inserida na iniciativa desenvolvida pela igreja de acolher os homossexuais e desenvolver para eles diferentes assistências: médica, jurídica, psicológica, além de outras atividades sociais.

A Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) em Los Angeles, criada em 1968, cresceu e permitiu a criação de uma federação: Fraternidade Universal de Igrejas da Comunidade Metropolitana. Com um número de adeptos que se ampliava, expandiu-se para outras cidades realizando suas atividades. Conforme a reportagem:

Arrebanhando para seu campo ovelhas que outras igrejas não querem ou não podem aceitar, Perry tem conseguido para a sua resultados surpreendentes. Perto de 40% dos seus paroquianos em Los Angeles foram batizados na Igreja Católica e 40% são evangélicos. Uns 20% não são homossexuais, mas apenas simpatizantes do movimento. O próprio Perry já foi casado, e teve dois filhos, antes de descobrir sua verdadeira “preferência sexual”. Acha que Cristo não foi um anti-homossexual e morreu pelos pecados de “todos” os homens (A Alegre, 1971, p. 49, grifo do autor).

A passagem apresentada da reportagem destacou a proporções de fiéis que teria migrado de outras religiões, como católicos e evangélicos, para a igreja criada por Perry. A estimativa citada e o crescimento da ICM podem estar sintonizados a crescente politização do movimento homossexual estadunidense e as críticas à heterossexualidade compulsória, o que ajuda a entender a adesão de pessoas por parte de uma liturgia que não criticava o suposto “pecado de sodomia”, mas o entendia como parte da existência humana criada por Deus.

Outro elemento abordado foi o número de sujeitos que não se assumia como homossexual, mas que passou a fazer parte desse grupo religioso. Se todos eram de fato heterossexuais como informou a publicação, não é possível atestar, mas há de se considerar os entraves subjetivos e sociais que dificultavam a afirmação de uma identidade homossexual. Isso pode sugerir que parte desses integrantes era composto por homossexuais que não haviam assumido essa identidade, mas realizaram movimentos no sentido de aderir a uma causa com a qual compactuavam e que foi ganhando maior adesão.

As informações sobre a vida do líder religioso assinalam a sua trajetória e, sem dúvida, são fatos que marcaram sua iniciativa de criação da igreja e demais atividades desenvolvidas para as pessoas homossexuais. Há não apenas uma ruptura no discurso cristão dominante, mas uma separação. Uma reelaboração litúrgica que visava integrar esse grupo de pessoas de forma distinta ao que era feito pelas outras igrejas que, muitas vezes, sinalizam um sentimento de piedade e condescendência, acolhem, mas permanecem oprimindo através do seu discurso. Um breve relato biográfico de Troy Perry foi citado por Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (2011, p. 168, grifo do autor):

Perry, filho de mãe batista e pai pentecostal, foi casado com a filha de seu pastor como forma de libertar-se de seus desejos já latentes por pessoas do mesmo sexo, e em 1962, casado, aceitou e assumiu sua orientação sexual,

sendo excomungado da comunidade pentecostal que pertencia. Após cinco anos de casamento, divorciou-se, e sentindo-se traído e rejeitado por Deus, tentou o suicídio. No ano seguinte, entendeu ser possível convivência entre os discursos sobre o cristianismo e a homossexualidade, o que o impulsionou a fundar a ICM em Los Angeles, com 12 congregados. Perry, casado com Philip Ray DeBliiek há mais de 20 anos, escreveu obras como "O senhor é meu pastor e Ele sabe que eu sou gay" e "Não tenho mais medo", e discutiu os direitos da população LGBT com presidentes como Jimmy Carter, em 1977, e Luiz Inácio Lula da Silva, em 2003 (debatendo o Programa Nacional por um Brasil Sem Homofobia).

Uma das características de ineditismo dessa igreja foi a realização de casamentos homossexuais, como pode ser observado no excerto abaixo:

Os trabalhos religiosos na igreja de Troy Perry são iguais aos de qualquer outra igreja protestante. Mas há um ritual que a distingue das demais e geralmente choca os visitantes curiosos: o casamento. Troy já abençoou a união de dezenas de pares homossexuais dos dois sexos, seguindo todo o rito do matrimônio, mas substituindo as palavras "marido" e "mulher" por "esposos" (A Alegre, 1971, p. 49, grifo do autor).

Nota-se, nessa reportagem, uma representação positiva para com os homossexuais, mas deve-se atentar ao fato de ser algo exterior ao Brasil. Se a intenção do fundador da revista *Veja* era a de levar informação aos leitores e leitoras (Civita, 1968) mediante a criação dessa revista, o semanário o faz destacando as transformações sociais que ocorriam em outros países e os olhares lançados às homossexualidades em detrimento do que ocorria no Brasil. Mesmo destacando um aspecto positivo, havia muitas outras representações e tratamentos dados aos homossexuais nos Estados Unidos. Cabe lembrar de que essas notícias foram dadas através da produção textual de jornalistas que a realizavam conforme as técnicas

e métodos característicos do ofício, na época, mas também sob à espreita do olhar censório que recaiu sobre a revista até 1976, quando Mino Carta deixou de ser o diretor da revista *Veja*.

Verifica-se, ainda, a tentativa de adequar os homossexuais à heteronormatividade na medida em que se inserem de uma forma que reforça o sistema estabelecido como "normal". A necessidade de dizer não sou pecador, sou também filho de Deus, digno do Paraíso, semelhante as demais pessoas, nem mais nem menos, reivindicando a aceitação formal de si e das suas vivências homoeróticas num grupo religioso é uma característica que se destaca. Além disso, construir uma conjugalidade e uma família com a benção de "Deus" assinala uma dada configuração que queriam ajustar-se. Não se está dizendo que esses sujeitos não podiam alcançar tais objetivos se assim o desejassem, embora sua inserção no campo religioso cristão corrobore com determinada lógica interpretativa e partilhada de princípio e fim onde podiam integrar-se mediante a customização da fé. Era preciso rever as bases fundantes dessas crenças religiosas, pois do contrário, não seria possível fazer parte; ou talvez, lhes fazer frente em outro grupo, como o discutido nessa reportagem.

No mesmo ano, 1971, outra reportagem destacou, com mais ênfase, o universo homossexual dos Estados Unidos na seção "Comportamento". O aspecto que ganhou maior respaldo foi o casamento de dois gays na Igreja Episcopal com os mesmos ritos de casamento costumeiros. Segundo a publicação, o pastor Robert Weeks ao invés de declará-los "marido" e "mulher" substituiu tal expressão por "amigos sagrados". Os nubentes eram Henry Snyder e James Shakespeare, como ilustra a imagem a seguir, publicada na revista *Veja*, registrando diferentes momentos da cerimônia:

Figura 1 – Casamento cristão homossexual



Fonte: Fotos de Beatriz Alves. In: *Os Alegres* (1971, p. 61).

Observa-se a reprodução do ritual religioso do matrimônio heterossexual desde os preparativos da cerimônia, como evidencia a elaboração dos convites, assim como os atos de entrada na igreja, a sua presença diante de um sacerdote durante a celebração, as fotos que registram diferentes momentos do casamento e junto com madrinhas. Um destaque curioso foi a adaptação da frase final que uniu o casal, conforme destacado: "Amigos sagrados".

Esse casamento não foi o único realizado. Em decorrência desse enlace matrimonial alguns números situaram os leitores e leitoras da revista: "somente nos últimos dois anos pelo menos trezentos homossexuais realizaram seus casamentos" (*Os Alegres*, 1971, p. 61). Considerando a informação divulgada na *Veja*, nota-se o crescimento do interesse de casais em contrair o matrimônio religioso e entrar em conformidade com o padrão heterossexual, constituindo uma família de acordo com o entendimento social dominante e tido

por “natural”. O casamento no âmbito religioso tem um significado social importante, e é essa conformidade que os nubentes possivelmente prospectavam alcançar. Se o discurso cristão, que tem grande poder nas sociedades ocidentais, sobretudo, for modificado, vários problemas enfrentados pelas pessoas homossexuais seriam evitados. Contudo, do ponto de vista jurídico, para o Estado, o casamento precisava ser oficializado por meio de um contrato civil, do contrário não tinha validade. Para as pessoas homossexuais, na década de 1970, isso não era permitido.

A fotografia inserida na publicação ampliou as chances da matéria ser lida, uma vez que tratava de um tema polêmico e inédito, que possivelmente despertou a curiosidade de boa parte do público leitor. Para Ivo S. Canabarro (2015): “As imagens contribuem para a ampliação da visão dos historiadores, pois colocam em cena questões totalmente inéditas que as demais fontes não proporcionam, mostrando algo plausível de interpretações múltiplas que dependem do olhar apurado do historiador”. Ao serem publicadas nas reportagens as imagens somam-se ao conteúdo narrativo que compõe a notícia e ampliam as possibilidades de seu entendimento, bem como na apropriação e reelaboração de discursos. Nesse caso em especial, o público leitor não estava apenas contatando tais notícias de forma narrativa, mas vendo a materialização desses casamentos estando num país que na época estava sob um governo autoritário.

Mesmo com este cenário de transformações culturais e sociais, havia inúmeras razões para as pessoas homossexuais questionarem sua sexualidade e os dispositivos institucionais, morais, religiosos e familiares que colocavam obstáculos físicos e psicológicos para assumir-se homossexual, viver de acordo com seus desejos e paixões ou empoderar-se socialmente. A fala do pastor Tom Maurer publicada na revista assinala essa dificuldade: “Não é fácil que alguém se considere boa pessoa quando o Estado o chama de criminoso, os médicos o consideram doente e a Igreja o acusa de pecador irrecuperável” (Os Alegres, 1971, p. 62). Entendimentos

que levavam os sujeitos a uma batalha interna e externa da qual era necessário superá-la para ampliar seus horizontes e enxergar o que parcela das pessoas que falavam em nome das instituições religiosas tinham dificuldades em considerar e rever tais entendimentos, sendo necessário atentar às tensões a partir das relações de poder presentes na religião cristã, aqui analisada.

Para tanto, devem-se compreender essas notícias no contexto em que foram divulgadas. No Brasil havia a censura à imprensa que interditava, censurava, omitia determinados assuntos do público leitor. Mas ao mesmo tempo permite questionar: como tais conteúdos foram possíveis de serem publicados dado o contexto que impedia posicionamentos tendencialmente positivadores dos homossexuais? Sobre isso são apresentadas algumas hipóteses que nos permitem compreendê-las e analisá-las.

As homossexualidades permaneciam temas tabus por contrariarem “a moral e os bons costumes” legalizada que foi usada como modelo para executar a censura sobre qualquer tipo de manifestação sexual dissidente, inclusive na imprensa. Tais matérias publicadas podem estar associadas a manobras dos redatores e editores que permitiam brechas na interpretação das reportagens pelos censores e, por conseguinte, sua adesão à edição. Dada à ênfase que contou com imagens que ampliavam a dimensão do tema e chamava a atenção dos leitores e leitoras, não podem ter passado despercebidas. O fato de tratar de situações nos Estados Unidos possivelmente somou-se a essa leitura, pois as relações com o Brasil mantinham-se estreitas em razão do apoio à legitimidade da Ditadura Militar e o idealismo devotado a esse país como um modelo a ser copiado e seguido.

Uma das manobras que é entendida como uma possibilidade para matérias desse tipo terem sido publicadas foi finalizar a reportagem com argumentos desfavoráveis que colocavam em pauta a credibilidade das positavações anteriores. Na reportagem sobre

os nubentes casados, Henry e James, há uma menção atribuída a dois profissionais da área da medicina sobre a temática. Um desses sujeitos foi o psiquiatra Martin Hoffman em cuja fala atribuída teria destacado: "Pouco sabemos da homossexualidade e ainda não podemos considerá-la como um meio normal de vida". A psicóloga Evelyn Hooker, citada como especialista no assunto, também teve atribuída uma fala: "A homossexualidade não é apenas uma outra forma de comportamento sexual, mas uma atitude que em geral afeta todo o sistema de vida das pessoas". Após essas menções, há uma reflexão sobre a dificuldade de aceitação dos homossexuais e uma analogia de que o sucesso dessa conjugalidade é semelhante à tentativa de convencimento dos pais "de que um casamento como o de Shakespeare e Snyder pode ser o melhor e mais conveniente para seus filhos" (Os Alegres, 1971, p. 62).

Os fragmentos atribuídos ao psiquiatra e à psicóloga são utilizados como referenciais para ponderar a positivação anterior, especialmente o primeiro ao dizer não ser "um meio normal de vida". A fala desses profissionais da área da saúde possui um reconhecimento maior por seu campo de atuação adquirindo um sentido de "voz autorizada" para arguir sobre os homossexuais. As frases por eles citadas ampliaram o impacto de seus entendimentos pelo teor do seu conteúdo, reforçando a ideia de tratar-se de uma doença, descreditando as ações conquistadas e a tentativa de normalização dessas relações homossexuais. A partir do exposto parece significativo o uso de estratégias para equilibrar a dubiedade das interpretações da narrativa jornalística e permitir sua publicação.

Não é exagero lembrar que os trechos destacados e atribuídos a quaisquer pessoas são selecionados pelos jornalistas, redatores e/ou editores para compor a matéria. Conhecer um pouco o processo de como isso é realizado ajuda a entender essa construção narrativa. Darnton (2010) chama a atenção para a divisão das tarefas entre os funcionários, demonstrando que a finalização do trabalho não é uma marca exclusiva do autor da matéria, passando pelas mãos de outras

peçoas que geralmente modificam o texto. E está é uma característica de boa parte das publicações da revista *Veja* da época, ou seja, a ausência de autoria declarada. “O contexto do trabalho modela o conteúdo da notícia, e as matérias também adquirem forma sob a influência de técnicas herdadas de contar histórias” (Darnton, 2010, p. 109). Possivelmente homossexuais também faziam parte do grupo de redação e edição da revista, o que pode ter facilitado a publicação sobre esse tema. Estratégias usadas na construção da notícia e relações de poder internas e externas podem ter sido as razões para a edição não ter sido apreendida pela censura.

Na mesma década, mais especificamente em 1976, uma reportagem na revista *Veja* destacou o *Gay Christian Movement* ocorrido na Inglaterra. Tratava-se de um movimento liderado por Peter Elers, reverendo anglicano que pretendia lutar contra a discriminação dos homossexuais dentro das igrejas cristãs. Numa entrevista concedida a um correspondente da revista em Londres, Jader de Oliveira, respondeu a alguns questionamentos entre os quais se tal atuação não contrariava as Escrituras bíblicas. Elers argumentou:

Admito que há certas referências contrárias à homossexualidade em diferentes partes da Bíblia. Mas acho mais importante entendermos o objetivo e o pano de fundo da Bíblia. A Bíblia é uma coleção de livros e relatos de fontes diferentes que nos dão a história do povo judeu, a revelação de Deus e, conseqüentemente, do mundo inteiro através de Jesus Cristo. Mas as pessoas que escreveram a Bíblia eram humanas e estavam limitadas pelo conhecimento, pela cultura da época. Tanto isso é verdade que, no Velho Testamento, encontramos vários hábitos que eram mantidos pelos judeus da época, mas não por nós. Eles estavam proibidos de comer carne de porco e de trabalhar no sábado, por exemplo. Bem, uma das coisas importantes do Velho Testamento era que a raça judaica, então muito pequena, devia crescer e procriar. Daí a razão de ser malvista toda a união homossexual (Alegres, 1976, p. 55).

A fala do reverendo apresenta, em parte, uma interpretação histórica dos textos bíblicos considerando-os como produção humana num determinado tempo. Essa historicidade permite compreender as passagens inseridas no contexto dos sujeitos que a elaboraram. O fato de tratar-se de um pequeno grupo que foi várias vezes subjugado e preso por outros povos assinalava a importância da reprodução gerando filhos e filhas para ampliar e fortificar esse grupo. Tendo em vista que a procriação somente acontece numa relação heterossexual, e desde que os sujeitos apresentem as condições biológicas que a permitam fazê-la, as outras possibilidades de uniões eram desencorajadas, pois não contribuiriam com essa norma para o grupo. Logo, tais associações eram punidas e rejeitadas.

A análise do líder do Movimento Cristão Gay destaca uma leitura dos textos que permite outra compreensão e um olhar que torna mais receptiva a homossexualidade. Essas idiossincrasias que rompem com um modelo dominante proposto pelos grupos religiosos foram publicizadas naquela conjuntura da década de 1970, no Brasil. A tentativa promovida por essas lideranças religiosas era modificar o discurso cristão dominante e permitir que outros fossem produzidos e difundidos, permitindo não apenas a acolhida ou tolerância de pessoas homossexuais, mas a sua inserção humanizada e digna.

Nota-se que as reportagens favoráveis publicadas na revista e aqui analisadas tratavam de acontecimentos do exterior, portanto distantes do território e realidade brasileira da época. Não houve a divulgação de nenhuma iniciativa semelhante por grupos religiosos no país nas fontes examinadas. Atenta-se que acolher os homossexuais não significava vê-los como semelhantes, “normais”, se sua sexualidade era abominada; se não eram aceitos em sua plenitude. Contudo, havia adaptações desses discursos religiosos além dos direcionados especificamente aos homossexuais, o que podia acarretar distintas representações num todo que geralmente era apresentado como coeso. Isso inclui os adeptos das crenças religiosas que não concordavam com tudo que era tomado em nome do grupo/instituição.

Essas transformações a partir do discurso cristão dominante geraram a criação de instituições específicas, como as “igrejas inclusivas”, criadas com a finalidade de voltar sua atuação especificamente aos homossexuais em resposta a hostilidade encontrada em outras igrejas. No Brasil, somente na segunda metade da década de 1990 ocorreram ações semelhantes e a formação das primeiras igrejas inclusivas, sendo que a mídia acabou chamando-as de “igrejas gays” (Natividade, 2010, p. 92-95). Cabe destacar que o termo “*Igreja Inclusiva*” é uma autonegação. O nome *igreja inclusiva* atua como categoria política de identificação em confronto com o que seriam, por oposição, as igrejas consideradas “exclusivas”, que não aceitam em suas fileiras pessoas LGBTQs” (Oliveira, 2017, p. 16, grifo do autor).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passado quarenta anos desde as publicações citadas da revista *Veja*, várias igrejas inclusivas foram criadas no Brasil. A reivindicação pela mudança no discurso cristão dominante permanece como pauta política. Nas outras igrejas cristãs essa demanda também é requisitada, no entanto, um movimento crescente em sentido contrário também é visível, reforçando a exclusão das pessoas homossexuais e demais dissidentes da cisheteronormatividade através da crítica as suas vivências. Tais desdobramentos somam-se ao entendimento do que foi nomeado como “ideologia de gênero”, expressão criada nos anos 1990 (Miskolsci; Campana, 2017) e que traduz os anseios pela ufanista defesa do modelo cristão burguês de família, expressão performativa de gênero, gostos e comportamentos tidos como naturais e universais. Esse entendimento atribui as pessoas uma existência anterior a construção do próprio sujeito, de origem supostamente divina. Esses valores estariam sendo ameaçados pelo movimento feminista e homossexual ao propor novas maneiras de ser e existir, chamando a atenção para a construção histórica desses componentes e a pluralidade presente no amálgama social.

A ação engendrada por esses sujeitos na tentativa de modificar o discurso cristão dominante tem como objetivo impedir a reprodução do preconceito de vivências dissidentes do modelo cisheteronormativo dentro do cristianismo. Tal alteração enfraqueceria um dos principais alicerces que dá sustentação a homofobia, e, por consequência, usar deste meio e da sua interferência na mentalidade das pessoas e na estruturação social para barrar essa discriminação. Socialmente casar na igreja tem um grande valor simbólico, pois sinaliza a pretensa ruptura de uma forma de viver a vida adulta, enquanto pessoa solteira, para ingressar em outra fase, tida como de maior maturidade e respeitabilidade. Expectativas esperadas por parte de uma pessoa casada exigidas por meio de coerções sociais.

As notícias citadas na revista *Veja* assinalam essas tensões no campo religioso cristão na década de 1970 no exterior, mas foram lidas por brasileiros e brasileiras que, apesar do contexto autoritário, sugeriam novas maneiras de pensar e repensar os valores e dogmas religiosos até então em voga. Nota-se o esforço pela alteração do discurso na liturgia das novas igrejas, mas a permanência das demais práticas e cerimônia que compõem o ritual do casamento, conforme pôde ser visto na fotografia veiculada pela revista.

Com exceção das igrejas inclusivas no Brasil, as demais cristãs não permitem o casamento de pessoas homossexuais e evita-se usar o termo família para se referir a essa conjugalidade, alegando ser uma instituição criada por Deus e somente formada a partir da união entre um homem com uma mulher. Em contraposição, a ideia de família como uma unidade estática tem sido criticada, haja vista as distintas composições sociais, tanto na atualidade quanto no passado, não se tratando de um grupo homogêneo. Além disso, a noção de família nem sempre foi a mesma, modificou-se no decorrer do tempo.

O Estado brasileiro, reprodutor do discurso dominante cristão, reconheceu somente em 2011 via Supremo Tribunal Federal

a união estável entre homossexuais, que passaram a ter os mesmos direitos assegurados aos heterossexuais. Através do ativismo e da pressão política, a Comissão de Constituição e Justiça, em 2013, autorizou os cartórios a realizarem os casamentos civis de homossexuais. Deve-se registrar que tais conquistas não se tornaram leis, sendo que tal tema no Congresso encontra dificuldade de tramitação devido a pressões que querem impor e limitar o casamento somente aos heterossexuais. Há também obstáculos impostos em alguns cartórios que dificultam o acesso a esse direito, possivelmente decorrente da divergência pessoal e não propriamente legal da solicitação.

O casamento homossexual permanece sendo um tema disputado e polêmico, tanto dentro das igrejas quanto fora delas. A importância social da sua discussão exige posicionamentos efetivos, sendo que a política de neutralidade de abster-se desse debate para evitar a perda de seguidores ou o medo da discussão do tema devido à divergência com uma parcela da população não contribuem para que a justiça e o direito sejam assegurados a esse grupo marginalizado. Como já teria dito o teólogo do cristianismo primitivo, São Clemente, se trata-se de uma criação divina não há porque ter embaraço (Peixoto, 1936, p. 9). Evidentemente, o casamento civil e o religioso são componentes de dois campos distintos, entretanto, são tensionados e associados devido à mentalidade cristã impregnada nas estruturas da sociedade.

REFERÊNCIAS

A ALEGRE fraternidade. **Veja**, São Paulo, n. 136, 14 maio 1971, p. 49. Acervo da Biblioteca Central da PUCRS.

ALEGRES cristãos. **Veja**, São Paulo, n. 420, 22 set. 1976, p. 55. Acervo da Biblioteca Central da PUCRS.

ALMEIDA, Maria Fernanda Lopes. **Veja sob censura**: 1968-1976. São Paulo: Jaboticaba, 2009.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Tradução Luis Antonio Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulinas, 2005.

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo, Ed. UNESP, 1995.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. *In*: ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu**. São Paulo: Ática, 1983.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CANABARRO, Ivo Santos. Fotografia e História: questões teóricas e metodológicas. **Visualidades**, Goiânia, v. 13, n. 1, p. 98-125, jan.-jun. 2015.

CIVITA, Victor. Carta do editor. **Veja**, São Paulo, n. 1, 11 set. 1968, p. 21.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan.-abr. 2013.

COWAN, Benjamin. Homossexualidade, ideologia e "subversão" no regime militar. *In*: GREEN, James N.; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Ditadura e homossexualidades**: repressão, resistência e a busca da verdade. São Carlos: EdUFSCar, 2015. p. 27-52.

DARNTON, Robert. **O beijo de Lamourette**: mídia, cultura e revolução. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FICO, Carlos. Prezada censura: cartas ao regime militar. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 251-286, jul. - dez. 2002.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV**: As confissões da carne. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

GRUPO GAY DA BAHIA. **Observatório 2023 de mortes violentas de LGBT+ no Brasil, Grupo Gay da Bahia**. 2023. Disponível em: <https://grupogaydabahia.com.br/>. Acesso em 25 jun. 2024.

GREENBLATT, Stephen. **Ascensão e queda de Adão e Eva**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GREEN, James Naylor. "Abaixo a repressão, mais amor e mais tesão": uma memória sobre a ditadura e o movimento de gays e lésbicas de São Paulo na época da abertura. **Acervo**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 53-82, jan./jul. 2014.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval**: A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. Tradução de Cristina Fino e Cássio Arantes Leite. São Paulo: Ed. UNESP, 2000.

GREEN, James Naylor; QUINALHA, Renan (Orgs.). **Ditadura e homossexualidades**: repressão, resistência e a busca da verdade. São Carlos: EdUFSCar, 2015.

PEIXOTO, Afrânio. Prefácio. *In*: LIMA, Estácio de. **A inversão dos sexos**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1936. p. 7-9.

MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque. "Jesus me ama no *dark room* e quando faço programa": narrativas de um reverendo e três irmãos evangélicos acerca da flexibilização do discurso religioso sobre sexualidade na ICM (Igreja da Comunidade Metropolitana), **Polis e Psique**, v. 1, p. 166-194, 2011.

MARCONI, Paolo. **A censura política na imprensa brasileira (1968-1978)**. São Paulo: Global editora, 1980.

MARTINELLI, Leonardo da Silva. **Em tempos de Gay Power**: representações da homossexualidade masculina na revista *Veja* (1968-1983). Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

MARTINELLI, Leonardo da Silva. O campo religioso cristão e seu olhar frente à homossexualidade nas páginas da revista *Veja* na década de 1970. **Tempos Históricos**, Marechal Cândido Rondon, v. 26, n. 1, p. 5-32, 2022.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. "Ideologia de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725-747, set./dez. 2017.

MOTT, Luiz. Homofobia: uma praga cristã. **Revista e-hum**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 66-73, ago./dez. 2016.

NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010.

NATIVIDADE, Marcelo Navares. **Deus me aceita como eu sou?** A disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

OLIVEIRA, Luiz Gustavo Silva de. **"O senhor é meu pastor e ele sabe que eu sou gay":** etnografando duas igrejas inclusivas na cidade de São Paulo. 2017. Dissertação (Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

OS ALEGRES revoltosos. **Veja**, São Paulo, n. 158, set. 1971, p. 61. Acervo da Biblioteca Central da PUCRS.

QUINALHA, Renan Honório. **Contra a moral e os bons costumes:** A política sexual da ditadura brasileira (1964-1988). 2017. Tese (Programa de Pós- Graduação em Relações Internacionais) – Instituto de Relações Internacionais da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

QUINALHA, Renan Honório. Uma ditadura hetero-militar: notas sobre a política sexual do regime autoritário brasileiro. *In*: GREEN, James; QUINALHA, Renan; CAETANO, Marcio; FERNANDES, Marisa (Orgs.). **História do movimento LGBT no Brasil**. São Paulo: Alameda, 2018. p. 15-38.

RODRIGUES, Rita de Cássia Colaço. A despatologização da homossexualidade no Brasil. *In*: CAETANO, Marcio et al. (Orgs.). **Quando ousamos existir:** itinerários fotobiográficos do movimento LGBTI Brasileiro (1978-2018). Tubarão: Copiart; Rio Grande, RS: FURG, 2018. p. 48-53.

TREVISAN, João Silvério. Demissão, processo, perseguições. Mas qual é o crime de Celso Cúri? **Lampião**, Rio de Janeiro: Lampião, n. 0, abr. 1978, p. 6-8. Disponível em <http://www.grupodignidade.org.br/projetos/lampiao-daesquina/>. Acesso em 12 dez. 2017.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso:** a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 3. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro, Record, 2000.

9

Alisson Cruz Soledade
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

HISTÓRIA ORAL DO TRÂNSITO RELIGIOSO DE HOMENS GAYS CRISTÃOS EM SALVADOR

O tom de voz sereno, a fala mansa e pausada, assim como a escolha das palavras, conjugavam-se com os olhos verdes que percorriam o ambiente como se estivesse conectando tempos e sentimentos ao atravessar as barreiras das recordações, das normas sociais e de todos os elementos que fizeram aquele corpo, marcado pela história de miscigenação familiar, filho de uma mãe branca e de um pai negro, tomar a decisão que mudaria sua vida profundamente:

Em determinado momento eu disse não. Eu não sou feliz, eu não estou sendo feliz assim. Aí é uma coisa que eu nunca conversei com ninguém. Eu pensava assim, como é que eu posso ser exemplo de felicidade pra meus filhos se eu não sou feliz? Vai ser só da boca pra fora. Às vezes até dá certo, mas eu não me sentia bem, então rompi. Rompi com aquele momento, com aquela história que me aprisionava e saí. Não pensei em nada. Não pensei em religião, não pensei em família, não pensei em nada¹.

Ney havia passado grande parte da sua vida nas fileiras de igrejas evangélicas. Seu núcleo familiar era católico. Sua mãe, uma católica praticante, foi a base dos primeiros passos religiosos trilhados por ele. No entanto, seu vínculo com o catolicismo não foi duradouro. Ainda jovem frequentou a Igreja Messiânica Mundial do Brasil por um ano até que aceitou o convite de um amigo para visitar a Igreja Batista Reconciliação em Paripe, bairro vizinho de Periperi, onde morava com os pais e mais três irmãs e três irmãos no subúrbio ferroviário de Salvador. Esse foi o primeiro contato de Ney com uma igreja evangélica, ramificação cristã que ele passaria a seguir efetivamente ao ingressar com a sua então namorada e futura esposa na Primeira Igreja Batista de Periperi. Foi lá que ele se batizou em 1982, aos 18 anos, e, após trajetória dentro dela, ingressou no seminário batista de formação de pastores em 1999 aos 35 anos. Dez anos depois, consagrado pastor e ocupando cargos de liderança, se afastou completamente ao decidir verbalizar seus sentimentos mais íntimos e revelar para família e igreja que era homossexual.

A revelação gerou rompimentos tanto no casamento quanto com a instituição religiosa que integrava, mas não significou o encerramento da história de Ney com a fé cristã. Acidentalmente, encontrou Luciano em um espaço de sociabilidade gay. Ele, seu ex-colega de seminário, havia passado por uma experiência semelhante à sua. A partir daquele encontro passaram a conversar sobre a relação entre a fé cristã e a homossexualidade e a possibilidade de construir um espaço para a integração de pessoas expulsas, afastadas ou que não acreditavam na possibilidade de congregar em uma igreja cristã devido à sua sexualidade.

A trajetória religiosa de Luciano foi realizada em uma das igrejas batistas mais antigas de Salvador. Filho de diácono, sua infância e adolescência foram marcadas pela presença em vários setores da igreja: coral, juniores e jovens. Foi líder da organização Embaixadores do Rei², batizado aos 12 e, aos 17, iniciou a graduação em Teologia³. No segundo ano da graduação, ele assumiu uma congregação no município de Cachoeira e pastoreou por quase dois anos.

Após a graduação, Luciano passou a lecionar em um seminário batista de formação de pastores e em 2006 se casou. Até então seu trânsito pelos cargos institucionais das igrejas havia sido marcado pelo silêncio e apagamento da sua orientação sexual. Sua família, irmãos de fé, pastores e colegas de seminário – ninguém sabia que aquele homem negro, circunspecto, de voz grave e apontado desde a infância como alguém que seria pastor devido à sua conduta era homossexual. Com a revelação da sua orientação sexual, terminou o casamento e se afastou da igreja de que fazia parte⁴. Foi nesse contexto que ele se reencontrou com seu colega de turma da graduação:

2 Embaixadores do Rei é uma organização missionária vinculada à Convenção Batista Brasileira. Seu objetivo é proporcionar e executar uma educação moral com viés cristão batista para meninos entre 9 e 17 anos a partir da socialização recreativa, esportiva, artística e espiritual.

3 Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

4 Idem.

Depois de 10 anos eu me reencontro com o pastor Ney, que foi no período que estava num processo de separação da minha ex-esposa e coincidiu que ele estava nesse processo também e compartilho com ele do meu interesse de criar um grupo que inicialmente pudéssemos nos reunir pra poder compartilhar experiência, orarmos juntos. E a partir daí, pensando num projeto mais futuro de criarmos uma comunidade. Porque mesmo com essa questão da sexualidade que ainda não é vista com bons olhos porque ainda vivemos em uma sociedade que ainda é determinada pela herança, pela cultura heterocisnormativa, principalmente no campo religioso, ao mesmo tempo que não queremos deixar de ser o que nós somos, nós também não queríamos desvincular da nossa... do nosso lugar de fala, ou seja, em nosso espaço religioso, que nós somos cristãos, né, de ramificação evangélica⁵.

Diferente de Ney que possuía uma carreira profissional independente da religiosa, Luciano era dependente do trabalho religioso como pastor e professor do seminário de formação. Somando-se a isso, sua trajetória de vida era totalmente influenciada pela sua vivência religiosa. Inicialmente, isso poderia ser visto como algo limitante para Luciano revelar sua orientação sexual. Contudo, foi ao associar o trabalho religioso com sua sexualidade que ele redefiniu sua vivência religiosa e passou a defender uma atuação evangélica baseada na inclusão. Essa ideia foi fortalecida pelo encontro com o pastor Ney e, posteriormente, com Ailton e Alã.

Ailton também vivenciou profundamente a dinâmica denominacional batista. Nasceu e viveu boa parte da sua juventude no bairro San Martin em Salvador. Ele começou a frequentar a Igreja Batista Jerusalém (IBJ) ainda na infância. Católica, sua mãe parecia contente com a decisão do filho ainda criança de integrar um ramo cristão diferente do seu. Em meados da década de 1970, Ailton, então com 8 anos, preferia participar dos cultos na igreja evangélica a seguir sua mãe nas missas.

Ao longo da adolescência e do início da vida adulta, Aílton sofreu pressões da comunidade eclesiástica. Era indagado sistematicamente pelo pastor se estava tudo bem com ele, se estava namorando e se o comportamento dele era adequado fora da igreja. Ele compreendia bem o significado da preocupação do pastor. Namorou algumas garotas e, já adulto, noivou. O término do relacionamento após pressão para que se casasse foi crucial para a posição das lideranças de afastá-lo dos cargos que ocupava na igreja. Foi na Igreja Batista Jerusalém que ele aprendeu a tocar piano, teclado e técnicas vocais de canto. Ocupou grupos de música, fez parte do coral e trabalhava nos cultos organizando as partes musicais, mas nada disso foi suficiente para impedir seu afastamento. Permaneceu frequentando os cultos aos domingos, mas apenas como um visitante até se desligar completamente.

Ao se mudar para o Rio de Janeiro a estudo em 2010, Aílton conheceu a Igreja Cristã Contemporânea (ICC), uma igreja com uma proposta de inclusão de dissidentes sexuais nas suas fileiras e nos cargos eclesiásticos. De origem batista, estar em uma igreja pentecostal era desafiador para ele, pois a dinâmica do culto pentecostal era bastante diferente do que ele estava acostumado, além disso, incomodava-o o fato de não haver uma discussão teológica aprofundada e uma atenção maior à responsabilidade social:

Eu percebia muita misoginia, aquelas brincadeiras depreciativas dos gays homens com as mulheres, percebia que as poucas pessoas transexuais que tinham, mulheres, a maioria recatadas, no canto, não sentavam juntas, algumas pessoas que chegavam lá falavam, mas não sentavam e elas sumiam o tempo todo e ninguém procurava saber o que tinham. Elas tinham interesses sociais, que necessitavam de maior ajuda e essa ajuda não chegava⁶.

De ramo pentecostal e nascida de um cisma religioso, a atividade religiosa da ICC era fundamentada pela teologia da batalha espiritual e da noção de cura, bem como preconizava a defesa da discrição e de comportamentos adequados aos fiéis. A batalha espiritual era utilizada como maneira de explicitar as disputas existentes na vida dos fiéis; assim, existiria a necessidade de cuidado de si e de controle dos comportamentos para “fugir das tentações do mundo”. A ideia de cura, por outro lado, estava relacionada com as experiências de exclusão e de violências sofridas em decorrência das discriminações. A presença nas igrejas serviria, desta maneira, como cura para as feridas espirituais causadas pela homofobia⁷.

Grupos inclusivos compõem uma das formas de lutas das pessoas dissidentes sexuais contra estigmas sociais produzidos em relação à sua orientação sexual, mas, no caso da Igreja Contemporânea, isso se desenvolvia de modo a apagar as diferenças e a defender uma inclusão pautada nos princípios bíblicos e no modelo hegemônico de vida cristã⁸. Assim, na ICC a incorporação da linguagem pentecostal que preconizava a presença do Espírito Santo através dos dons do espírito santo relegou a teologia inclusiva e a militância contra homofobia a um lugar secundário de atuação.

7 Marcelo Natividade discute, nesse sentido, em que medida as novas ofertas religiosas têm sido produzidas em amplo diálogo com o campo da psicologia e da psicanálise. NATIVIDADE, Marcelo. Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 90-121, 2010. Pierre Bourdieu também já havia apontado como a transformação na dinâmica dos campos advindas das alterações nas fronteiras entre o religioso e as ciências, mais especificamente a medicina, proporcionou uma redefinição das competências no campo religioso. De acordo com ele, “hoje em dia já não se percebe muito bem onde termina o espaço que reinam os clérigos (no sentido do clero). Ao mesmo tempo, toda a lógica das lutas se acha transformada. Por exemplo, no confronto entre os leigos, os clérigos são vítimas da lógica do cavalo de Tróia. Para se defenderem contra a concorrência de tipo novo que certos leigos lhe fazem indiretamente – os psicanalistas, por exemplo –, eles são obrigados a emprestar armas do adversário, expondo-se a serem levados a aplicá-las a si mesmos; ora, se os padres psicanalisados começam a encontrar na psicanálise a verdade do sacerdócio, não vemos de que maneira eles dirão a verdade pastoral da psicanálise” BOURDIEU, Pierre. **Cosas ditas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004, p. 121

8 NATIVIDADE, 2010.

Essa característica incomodava Aílton pelo aspecto religioso da ausência de uma discussão aprofundada sobre a relação entre sexualidade e fé cristã, mas também pelo aspecto social que ele acreditava ser parte da missão de uma igreja preocupada com a inclusão de grupos sociais em vulnerabilidade. Enquanto assistente social, sua trajetória profissional havia sido marcada pela atenção aos cuidados da saúde da população trans, bem como de pessoas vivendo com o HIV. Sua preocupação com os estigmas e violências sofridas por essas pessoas o fazia articular sua experiência de fé, sua formação acadêmica e os cuidados com pessoas em situação de vulnerabilidade. Esse cruzamento produzia um olhar crítico para a postura política das lideranças da ICC e o fez não se integrar à estrutura da igreja. Frequentou por três anos, mas sem ocupar cargos ou buscar uma posição dentro dela. Ao retornar para Salvador compartilhou com Alã seu desejo de construir uma igreja inclusiva na capital baiana. O primeiro passo na tentativa de realizar seu objetivo foi utilizar o *Facebook* para criar uma comunidade de discussão sobre fé e homossexualidade.

Alã também é um cristão de origem evangélica. Sua família era batista e seu pai foi o primeiro ente familiar a se converter. Embora profundamente influenciado pela dinâmica batista e pela cultura gospel, Alã se converteu apenas quando já havia alcançado a maioridade civil⁹. A música havia sido o canal de constituição e firmamento da relação dele com a vivência religiosa e, por isso, participou de coral e integrava a igreja acompanhando os cultos e demais eventos.

Nesse período, ele já reconhecia seus sentimentos e se entendia como homossexual, mas compreendia que não havia incompatibilidade entre sua orientação e a sua fé. Todavia, permaneceu em silêncio dentro da igreja e nunca chegou a conversar com sua família sobre como realmente se sentia e entendia como pessoa. A permanência na Igreja Batista Filadélfia só foi ameaçada alguns anos depois

quando houve uma acentuação nos rumores sobre a sua orientação sexual. Alã identificou sinais de que a sua não adequação às expectativas de namoro e casamento dentro do padrão heteronormativo estava sendo observada pela membresia e pelo corpo diaconal da igreja e, diante disso, decidiu pedir sua carta de desfiliação com o intuito de se proteger de possível processo de expulsão. Em sua acepção, foi um ato de desligamento da igreja e não do evangelho.

O desejo de fazer parte de uma igreja e ter o direito de participar efetivamente das atribuições de um cristão foi alimentado por Aílton quando questionou Alã sobre o interesse em participar de um grupo de pessoas cristãs que haviam passado por vivências semelhantes em outras igrejas evangélicas. Assim, através do grupo no *Facebook* ele foi inserido por Aílton nas conversas para a realização das primeiras reuniões.

Deste modo, através dessa ação na rede social, Ailton e Alã conheceram Ney e Luciano e as primeiras reuniões começaram a ser delineadas. Ambos ficaram responsáveis por organizar em conjunto com os pastores a liturgia da comunidade e, principalmente, selecionar os louvores a serem cantados. Posteriormente, Ailton também ficou encarregado dos assuntos administrativos e da rede social da comunidade.

Com efeito, por meio da articulação deles novas pessoas passaram a ser convidadas para integrar o grupo e participar das reuniões que inicialmente estavam ocorrendo na casa do pastor Ney. Foi através da ampliação dessa rede que Silas e Adailton, dois membros que viriam a ter importância fundamental nos anos seguintes, se integraram ao grupo.

Sexto filho de um casal de batistas, sendo seu pai o pastor de uma igreja em Salvador, Silas¹⁰ também teve uma forte influência

10

Silas. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

familiar na construção da sua trajetória religiosa mesmo não tendo convivido inteiramente com seus pais na infância. Ainda criança foi morar com uma tia que apesar de não ser religiosa, em respeito aos preceitos do pai e da mãe, tentou criá-lo dentro das regras e ordenações que a vida batista exigia, mas era, sobretudo nas férias, quando retornava para casa de seus pais que a educação cristã era realizada de maneira mais rígida:

Olha, primeiro porque uma família tradicionalmente cristã tem obrigações religiosas a cumprir, a viver, como conviver, então assim, tínhamos o culto de família, onde nos reuníamos para orar, para cantar, e nesses encontros eram debatidos alguns comportamentos, alguma coisa, principalmente quando comparada a meu pai, como pastor, ele comparava utilizando de notícias da televisão, então ele comparava então utilizando aquela notícia da televisão pra dizer: "Olha, vocês estão vendo aí? A televisão está passando determinado assunto, que isso não é do agrado de Deus, enfim, então era dessa forma que nós fomos educados¹¹.

A rigidez da vigilância comportamental e a reiterada crítica às sexualidades não normativas tornou dinâmica a trajetória religiosa de Silas. Diante das suas primeiras vivências sexuais com outros homens na adolescência, o sentimento de culpa passou a assombrá-lo, por vezes o afastando da igreja e por outras o fazendo retornar. Em um desses retornos, com a intenção de tentar se enquadrar nos modelos definidos pela religião e seguidos pela família, se tornou líder do grupo de jovens, atuou no coral e começou a trilhar um caminho dentro da igreja ocupando cargos. Passou a cobrar de si mesmo um crescimento dentro do quadro eclesial e a almejar substituir o pai como pastor da igreja, mas ao entrar em conflito com o pai por discordâncias relacionadas a administração e ao diálogo com outros segmentos cristãos, acabou se afastando e passou a frequentar a Assembleia de Deus. Foi ao frequentar a igreja pentecostal

que decidiu seguir a vida de missionário e focar na vida religiosa ao abandonar a escola:

Eu dirigia muitas vigílias, eu pregava, abria a Bíblia, fazia aquela explanação, eu tinha no meio pentecostal, ou neopentecostal, uma característica que eles chamam de “dom do Espírito Santo”, onde existe uma profecia, uma revelação, e realmente eu sempre desde criança eu já eu sempre tinha algumas experiências que aconteciam comigo em sonhos, que depois eu falava e acontecia, eu falava alguma coisa e depois de dois ou três dias aquilo acontecia, como acidentes, outra vez morte na vizinhança, então hoje talvez no segmento espírita eles venham dizer que isso é mediunidade, e no ramo evangélico pentecostal, ou renovado carismático venha ser chamado de dom do Espírito Santo, dom de revelação¹².

A vivência pentecostal proporcionou a primeira alteração na maneira como Silas lidava com sua sexualidade e a vivência religiosa. Enquanto na igreja batista a cada relação sexual ele se afastava da igreja e depois retornava, no período em que se tornou missionário ele passou a viajar pelo país e o próprio trabalho religioso se tornou uma forma de buscar ajuda para superar o sentimento de culpa que carregava. Foi nesse período que passou a ter os primeiros questionamentos sobre a incompatibilidade da sua vida sexual com a vida religiosa. O trânsito da vida missionária foi usado como forma de se afastar também do rigor da vida familiar e da presença austera de seu pai. No entanto, o sentimento de culpa e todo o discurso de condenação que ouviu nas igrejas em relação a sua orientação sexual permanecia o assombrando. Foi na tentativa de se libertar desse sentimento que se reconciliou com sua igreja de origem e viajou para São Paulo para cursar o seminário teológico. Aos 21 anos, terminou o seminário e de lá foi para Suíça com o intuito de conhecer novas igrejas.

Na Suíça, Silas viveu em comunidades de evangélicos brasileiros, trabalhou em restaurantes e se envolveu afetivamente com

um brasileiro que fazia parte dessa comunidade. Após o término do relacionamento, causado pelo sentimento de culpa que ambos sentiam por estarem juntos, decidiu retornar para o Brasil. Foi nesse retorno que, morando em São Paulo e sofrendo as consequências emocionais da culpa, começou a se relacionar com uma mulher e casou. No entanto, o casamento durou apenas nove meses:

Achava que estava ficando velho, já estava com vinte e três anos, 'então eu tenho que casar, não posso ficar assim olhando um cara e tendo vontade de transar com ele, ou então ter uma atração afetiva, porque não é só transa, é também atração afetiva, aí eu falei que tenho que mortificar isso, isso não é de Deus, não vou estragar minha vida, e comecei a me ver como filho de pastor conhecido, a minha família, eu vou estar desagradando eles, eu vou estar tendo uma vida que não vai valer a pena, vou passar necessidades materiais, a necessidade da distância da família, então achava que a melhor forma era me casar e me enquadrar, e por um tempo me casei, me enquadrei, e tive uma resposta deles para mim, mas estava infeliz, principalmente quando eu já estava casado com uma mulher, estava infeliz demais¹³.

Após o término do casamento, Silas decidiu retornar para a Europa e voltou a morar na Suíça. Foi nesse período que ele conheceu a Igreja da Comunidade Metropolitana. Todavia, ainda acreditava naquilo que havia aprendido nas igrejas tradicionais brasileiras: achava que a igreja inclusiva seria apenas uma desculpa para gays cristãos terem um espaço protegido para terem relações entre si, uma espécie de disfarce. Sua visão sobre as igrejas inclusivas só se alteraria drasticamente quando voltou a morar no Brasil e conheceu Luciano, passando a frequentar as reuniões da Comunidade Cristã Inclusiva do Salvador. Na COCIS, possuía, conjuntamente com Aílton e Adailton, importante papel na organização dos locais onde celebrações ocorriam e na realização dos louvores.

Nascido no município de Santo Amaro da Purificação, Adailton foi criado por seu pai e sua madrasta em Salvador. Estudou na rede municipal de ensino na infância e no Centro Federal de Educação Tecnológica quando alcançou o ensino médio. Religioso dedicado, Adailton destoava da característica religiosa da sua família. Ele era mais devoto ao calendário litúrgico católico, enquanto seu pai não era praticante de nenhuma religião e sua madrasta, identificada com o catolicismo, possuía pouco engajamento e apenas frequentava missas sem uma regularidade bem definida. Adailton, por outro lado, participou de todas as etapas e ritos religiosos de formação católica, além de, já adulto, compor o ministério de música. No final da sua vida escolar, decidiu seguir a carreira religiosa ao acreditar possuir vocação para ser padre e foi para o mosteiro da Ordem Premonstratense:

O que a gente vê de igreja, de paróquia, então tinha a aquela coisa, renovação carismática católica, ideais de castidade [...] de namoro... cheguei lá, vi tudo contrário, tudo [...] o mosteiro foi o espaço em que eu me descobri, aí eu faço a leitura assim: que eu fugia tal como Édipo fugindo da profecia de si mesmo, cheguei lá, me deparei com um monte de iguais [...] quando era do noviciado, foi quando mudou meu nome para Moisés, já sabia que não era meu espaço, que queria voltar. Aí fiquei um ano trabalhando, me conhecendo, mas voltei!¹⁴

No período que passou no mosteiro Adailton se viu diante de situações complexas que o desafiaram a tomar decisões sobre denunciar caso de assédio, perceber as diferenças entre a ordem que havia escolhido e sua paróquia de origem com relação ao trabalho religioso, as concepções sobre sexualidade e o sagrado, mas também foi o local onde começou a refletir sobre sua orientação sexual nas sessões de análise. Foi no mosteiro que passou a se entender como gay. Contudo, uma das situações mais críticas pela qual passou foi a de receber desagравos por manter vínculos com a Paróquia

que frequentou por toda vida antes de se integrar à ordem. Durante os dois anos em que permaneceu recluso no mosteiro, em todas as oportunidades que teve para realizar trabalhos fora da ordem à qual estava integrado ele escolhia a Paróquia de Itinga.

Após desistir da vida de noviço e se desvincular da Ordem Premonstratense, Adailton retornou para sua igreja em Itinga, voltou a ocupar cargos nos grupos de música da Paróquia que frequentemente eram convidados para se apresentar em outras igrejas e buscou novos caminhos profissionais, agora seculares, já que o desejo de se tornar padre não se concretizou. Prestou vestibular e foi aprovado em duas faculdades, cursou psicologia e ciências sociais e, nesse processo de formação, ao retornar para as sessões de análise já na metade do curso de psicologia passou a se sentir mais confortável para afirmar sua orientação sexual e não mais esconder seus desejos e afetividades. Diante dessa nova postura, foi expulso de casa por seu pai e depois foi alijado das suas atividades na paróquia.

Foi nesse contexto de rejeição familiar e institucional que Adailton foi informado por um amigo que um grupo de pessoas estava se reunindo para realizar cultos com a intenção de constituir uma comunidade de pessoas excluídas das suas igrejas por conta das orientações sexuais e identidades de gênero:

Esse amigo que era do mosteiro quando sai que me acolheu na casa dele quando fui expulso de casa, aí hoje ele se declara espírita e tudo mais, foi para uma reunião, aí tempos depois ele falou comigo né? [...] Ele disse assim: olhe! Uma comunidade, [...] eles são ótimos, acho que é a sua cara, eles discutem gênero, sexualidade, tem a reunião [...] aí fiquei né, namorando, aí depois eu falei com o primeiro, foi com quem? Luciano? Pastor Luciano. Aí marquei e fui! Mas aí já fui pensando, eita! Tem que ser uma comunidade inclusiva, pensei como deve ser, você pela primeira vez da vida, você participar de um momento de oração sem negar o que você é!¹⁵

O desejo de Adailton de participar de uma comunidade que lhe aceitasse como ele era, independente das questões que perpassavam os dogmas e as liturgias católicas, é parte de um profundo processo de transformação religiosa da sociedade brasileira manifesta por duas características que têm como marco a destituição do catolicismo como religião oficial do Estado Brasileiro no século XIX e que ainda permanecem como elementos ordenadores do campo religioso do país: a secularização no plano jurídico-estatal e uma relativa liberdade religiosa no plano individual¹⁶.

A partir disso, a forma de adotar, professar e praticar a fé se tornou cada vez mais autônoma, reorganizando o campo religioso no país de acordo com as novas regras e tornando-se responsável por construir um ambiente favorável para o crescimento das ofertas religiosas e “para o trânsito religioso se tornar um fenômeno social de grande relevância na contemporaneidade”¹⁷.

O percurso religioso de Luciano, Adailton, Alã, Aílton, Ney e Silas ocorreu nesse contexto de modernidade religiosa em que a sociedade brasileira passou a desfrutar de relativa liberdade, segundo a qual os indivíduos poderiam aderir, desassociar-se e se mover entre diferentes ofertas religiosas, alterando, deste modo, a rigidez dos vínculos produzidos através da herança familiar¹⁸ ou, até mesmo, a constituição do próprio vínculo por transmissão doméstica.

Entre Ney, Adailton e Aílton que tiveram o catolicismo como primeira oferta religiosa apresentada a ser seguida por fazer parte

16 PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, nov. 2008.

17 SANTOS, José Wellington. **Trânsito religioso e o sujeito de fé: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2014, p. 29.

18 Sobre isso ver: ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogerio. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. IN: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Vozes, 2013; PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 75, p. 111-127, 2006.

da vivência de personagens centrais na estrutura familiar, a flexibilidade constituída pela pluralidade já era característica marcante da vivência religiosa apesar das diferenças entre a composição e o engajamento disso. A mãe de Ney era uma fiel católica que seguia o calendário litúrgico, era devota e exigia que os filhos realizassem a primeira comunhão. No entanto, seu comprometimento nas missas católicas da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição em Periperi ocorria de maneira individualizada, sem a cobrança para que filhos e marido a acompanhassem. Seu maior desconforto se deu quando Ney se converteu em uma igreja evangélica, mas não interferiu na decisão do filho. Já Adailton tinha como única referência familiar a esposa de seu pai que não era uma católica praticante, isto é:

Católicos dos batismos, casamentos e enterros, para os quais os sacramentos atuam como ritos de passagem tradicionais na sociedade brasileira. Trata-se daqueles indivíduos que acreditam na Igreja, batizarão seus filhos nela, aceitam-na como identidade religiosa, mas não a praticam, como ir periodicamente aos templos ou manter alguma devoção a um santo, por exemplo. A autoidentificação de “não-praticante” deve-se à pouca frequência aos serviços religiosos e à ausência de relações mais comunitárias¹⁹.

Diante disso, o apanágio da fluidez oriundo do nível de comprometimento da única referência religiosa de Adailton não foi o suficiente para ser reconhecida como responsável pelo vínculo religioso, mas teve importância na constituição de uma relação a partir da herança doméstica. Para ele, todo seu processo de engajamento religioso na Paróquia e depois no Mosteiro foram provenientes de uma escolha individual que não teve influência de seu pai, considerado sem-religião, e sua madrasta, católica não-praticante.

Embora o percurso religioso de Ney tenha se iniciado através da herança religiosa de sua mãe, a rigidez do vínculo dela com

o catolicismo não foi capaz de reproduzir o mesmo nível de engajamento nele, tornando possível que ele pudesse transitar e viver outras ofertas religiosas, como frequentar a Igreja Messiânica Mundial do Brasil, converter-se na igreja batista e, posteriormente, participar da construção de uma comunidade inclusiva.

Adailton, que também teve influência de um ente familiar na adesão religiosa, constituiu seu vínculo independentemente dessa situação. Ele permaneceu por muito tempo como seguidor regular católico até seu desvinculo e aderência à igreja inclusiva.

A trajetória de Aílton, por outro lado, ocorreu de maneira bastante diferente da dos dois, mas ainda relacionada com os elementos estruturantes desse cenário:

Minha família tem um polo que é espírita, tem um polo grande que é católico, uma outra parte que é de candomblé, e a outra parte, a parte que é evangélica ela é batista, ela não é adventista, presbiteriana e nem pentecostal. Ela é batista, a parte evangélica é toda batista de diferentes igrejas batistas. Então, mesmo assim a gente não tem problemas com essa questão de religiosidade. Minha mãe criou a gente muito bem, sem nos afastar por coisas de políticas, por conta de partidos políticos, por conta de times de futebol e religião, não. Essas coisas são muito complicadas, não. Ela dizia: “você são irmãos e cada um vive sua vida do jeito que é”. Então, eu lembro que eu fui para a igreja batista no meu bairro também, que chama Igreja Batista Jerusalém, e eu percebia que minha mãe gostava muito que eu fosse para os cultos, para as atividades, com sete, oito anos, e, de início, eu não entendia muito por que ela sendo católica ficava tão feliz que eu fosse para a igreja batista e não para as missas da igreja católica com ela²⁰.

A pluralidade era uma característica marcante do contexto familiar de Aílton e isso estava evidenciado na sua composição de candomblecistas, espíritas, batistas e católicos. Contudo, sua mãe,

personagem principal da sua criação e processo educativo, era católica. Mesmo assim, ela enxergou com bons olhos a decisão do filho de ingressar nas fileiras da Igreja Batista Jerusalém. Desta maneira, Aílton não passou pelo processo de filiação religiosa proveniente da transmissão doméstica. Entretanto, o grande número de batistas em sua parentela tem importância na constituição da sua adesão à denominação batista ao tornar familiar aquela congregação e seus ritos. Somente na vida adulta, a obrigatoriedade do casamento e a pressão exercida pela comunidade eclesial da igreja que compunha o fez se afastar do universo batista e a procurar espaços mais afinados com a maneira como encarava a vida, como se entendia enquanto sujeito e como compreendia a relação com o sagrado. Foi nesse percurso que conheceu a Igreja da Comunidade Contemporânea:

Uma igreja que tinha uma perspectiva mais pentecostal, foi o que mais estranhei, pois eu não consigo lidar com muito ruído, bateria muito alta, e pessoas girando, pessoas gritando, pessoal quase que desmaiando, depois levantando. Gritos enormes de aleluia, amém, que se eu tivesse em oração, com certeza, eu não iria conseguir mais me conectar com Deus porque eu me assustava muito com eles do meu lado, do outro lado. Muita dança pra lá e pra cá, coreografias que envolviam a igreja toda em circulados, coisas que eu enquanto pessoa batista tradicional não estava acostumada, sou da liturgia mais mansa. A gente acredita que não precisa gritar pra Jesus ouvir, mas esse é o perfil do modelo da minha liturgia e que não é padrão, mas eu não estava acostumado [...] A questão da Teologia Inclusiva lá era muito pouca, os pastores fizeram um livrinho curtinho com algumas ideias muito vagas, necessitando de uma formação mais aprofundada de Teologia ou de Gramática, História, Geografia, de alguma disciplina de Humanas que conseguisse dar um insight pra eles pra melhor. Mas, também, eles não tinham formações na Teologia mais geral mesmo, então eu sentia muita falta, eu já estava fazendo doutorado e a minha capacidade de entender melhor as coisas era em outro nível. Eu não aceitava tudo como dogmático, não entendia como igreja inclusiva as coisas que precisavam

ser explicadas de forma crítica, com mais recursos de leitura, de literatura, então eu não podia dizer é assim, porque o é assim eu vi na minha infância toda dogmática na igreja batista tradicional. Então, eu queria uma outra fala²¹.

Oriundo de uma igreja batista, Ailton não conseguiu se adaptar ao formato pentecostal da igreja inclusiva. Foi o único entre os cinco sujeitos que em sua circulação por entre denominações e igrejas passou por uma igreja inclusiva antes de iniciar o processo de construção da comunidade inclusiva em Salvador.

A notável mobilidade religiosa da trajetória de Silas também se desenvolveu como um dos elementos que compõe a situação do campo religioso na contemporaneidade. Batistas, seus pais o educaram de forma rígida nos preceitos protestantes, entendidos por ele como obrigações e que eram cobradas através de intenso controle sobre o seu comportamento. Os conflitos familiares causados por essa rigidez fizeram com que sua presença na igreja batista se tornasse bastante instável. Em um dos períodos de afastamento da igreja batista passou a frequentar a Assembleia de Deus, igreja de ramificação pentecostal, mas isso não durou muito tempo. Até que se reconciliou com sua igreja de origem e família e decidiu seguir para o seminário teológico. O trânsito religioso terminou apenas quando retornou para Salvador e, após ter conhecido igrejas com outras abordagens sobre a relação entre sexualidade e o sagrado, conheceu Luciano que o convidou para conhecer e participar da comunidade inclusiva que estava sendo constituída.

Assim como Silas, Luciano e Alã tiveram na família um importante agente de influência para a adesão religiosa. Contudo, as vivências de ambos se desenvolveram de maneira menos móvel do que a de Silas.

A ocupação de cargos por seu pai na estrutura religiosa oportunizou a Luciano crescer e passar a juventude nas fileiras de uma

igreja batista, participando também de várias ocupações delegadas aos jovens. A transmissão da crença, dos valores e conceitos batistas foi realizada, desta maneira, no ambiente doméstico por seus pais. No entanto, com o processo de declaração da sua orientação sexual já na vida adulta acabou por se afastar das igrejas batistas e construir um espaço que fosse acolhedor e propositivo de um novo entendimento sobre a relação entre o sagrado e a sexualidade.

Alã possuiu uma influência doméstica: seu pai foi o primeiro a se converter e toda a família aderiu paulatinamente. Ele se converteu, tornou-se membro efetivo e participou do coral. Possuía vida ativa na Igreja Batista Filadélfia. Em sua narrativa, a família não aparece como o canal principal de influência para a sua adesão religiosa. Esse papel foi ocupado pela música:

Na verdade, eu já gostava dos louvores. Já gostava das músicas. Na verdade, já me emocionava. Quando eu ouvia músicas evangélicas gostava muito. Gostava não, gosto. Quando ouvia Cassiane, Aline Barros, Diante do Trono, não é? Eu gostava muito, então eu me **identificava**. E com certeza quando eu louvava eu ficava emocionado. Então quando eu vejo uma pessoa cantar de coração, louva de coração, está o Espírito Santo ali trabalhando. Então chega um momento que eu estava precisando mesmo dizer: quero realmente fazer parte desse amor de Cristo, então foi quando realmente eu aceitei²².

Conforme Magali Cunha, a explosão da cultura gospel na década de 1990²³, expressada principalmente pelo crescimento da indústria fonográfica evangélica, manifestava elementos ambivalentes. Como cultura híbrida, ela apresentava uma relativização de elementos de tradições protestantes de viés puritano, a exemplo da santidade e do distanciamento de elementos considerados do mundo, mas

22 Alã. **Entrevista**. [set. 2020]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2020. 2 arquivos mp4. Grifo meu.

23 CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos**: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese (Doutorado), São Paulo: USP, 2004.

também acomodava nas expressões culturais “traços que deram forma ao jeito de ser protestante em suas origens no Brasil”²⁴, ou seja, os elementos que estruturavam o cenário religioso evangélico não se transformaram completamente no novo contexto de modernidade religiosa. A mudança era apenas na externalidade da forma, pois a cultura gospel “na internalidade reforça aspectos conservadores básicos da configuração da cultura evangélica no Brasil”²⁵.

Logo, ainda que a explosão gospel tenha criado condições de aprofundamento da relação de Alã com a religião, o esteio de familiaridade e de conexão com ela já estava disponível para ele. Ele já possuía o repertório de símbolos, ritos e discursos que fundamentavam as músicas tocadas nas rádios, na televisão e nas igrejas. A manifestação da emoção no louvor, descrito por ele, indicava que o processo de identificação ocorreu mediante reconhecimento dos códigos religiosos que fundamentavam as músicas.

A afirmação sobre a conversão na idade adulta e acerca da relação estabelecida com a religião estar centrada na conexão com a música não contradiz, nesse sentido, a permanência da importância da família como instituição que produz os mecanismos de produção da adesão religiosa.

Assim, as primeiras vivências religiosas de Ney, Alã, Adailton, Silas, Aílton e Luciano foram constituídas mediante interferência ou influência de familiares. Mais rígidas como os casos de Silas e Luciano ou mais flexíveis como Ney, Alã, Adailton e Ailton – todos passaram por essa situação na qual a família se converteu na primeira agente de promoção de uma religião e de uma vida constituída através da religiosidade. No entanto, o elo com essas instituições construído através da mediação familiar não permaneceu como atributo perene. Com a nova configuração do campo religioso no Brasil

24 CUNHA, 2004, p. 307.

25 Idem, ibidem.

contemporâneo, a permanência do vínculo com uma instituição religiosa cedeu lugar à mobilidade como característica hegemônica da vivência de fé e prática religiosa:

Os dados quantitativos e demográficos sobre a religião no Brasil evidenciam dinâmicas de deslocamento de pessoas pelos diversos grupos religiosos. A intensa circulação de pessoas, ao redor de alternativas religiosas variadas, proporciona uma situação de desestabilização e de fragmentação das organizações religiosas tradicionais, já que a mobilidade traz consequências nos planos das crenças e das práticas religiosas. Um lado da mobilidade religiosa que muitas vezes passa despercebido pelos recenseamentos é a vivência personalizada da religião, sendo dúplice ou múltipla a vivência do sagrado. A vivência de crenças e práticas de duas ou mais tradições religiosas ou de religiosidades pessoais, compostas de fragmentos de tradições diversas, tornou-se generalizada num campo religioso pluralista, construído desde as primeiras décadas do século anterior e consolidado nos seguintes, até o seu ápice atual. Os migrantes religiosos geralmente recusam laços de pertença definida, e apegam-se a crenças e práticas que lhes parecem melhor adequar-se a si e ao estilo de vida que escolheram²⁶.

Ainda que a orientação sexual não seja uma escolha, Adailton e Aílton afirmaram o desejo de construir um espaço religioso em acordo com a forma como encaravam a vida e a sociedade. Se para Adailton era imprescindível que o novo ambiente religioso escolhido para frequentar fosse inclusivo a fim de que pudesse “participar de um momento de oração sem negar o que você é”²⁷, Aílton, a partir da experiência constituída no trânsito entre a Igreja Batista Jerusalém e a Igreja da Comunidade Contemporânea, desejava uma comunidade inclusiva com responsabilidade social e com discussões teológicas

26 BARTZ, Alessandro Trânsito religioso no Brasil: mudança e tendência contemporâneas. In: Congresso Internacional da Faculdade EST, 1, 2012, São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST**. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012, p. 259.

27 Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017.2 arquivos mp3.

mais profundas²⁸. Assim, ao refletir sobre seu trânsito, ficou planejando que quando voltasse para Salvador iria tentar organizar uma comunidade onde não aconteceriam situações entendidas como problemáticas de acordo com ele: “quando eu voltar pra Salvador vou pensar em uma igreja inclusiva onde não vai acontecer isso, isso e isso. Eu não tinha muitos modelos do que deveria acontecer, mas eu sabia do que eu não queria que acontecesse”²⁹.

A liberdade de construir um espaço religioso de acordo com suas demandas individuais foi possível graças a essa configuração religiosa brasileira secularizada no plano estatal, pluralizada no âmbito social e fluída no plano individual. Assim, nesse ambiente religioso, há o destacamento de uma nova forma de adesão e construção de vínculos que não está somente fundamentada nas influências de base familiar e na rigidez de estruturas institucionais. Houve a constituição de uma relativa autonomia das pessoas para transitar entre as ofertas religiosas.

Contudo, apesar dessa nova configuração do campo religioso em que o trânsito compõe o cenário de maneira relevante e a constituição de vínculos se tornou cada vez mais autônoma, a liberdade religiosa não é um aspecto absoluto. Mesmo com o decreto da Constituição Republicana de 1891, que deliberava sobre a separação entre Estado e Igreja e evocava a liberdade religiosa como item fundamental para o novo regime, ou com o aprofundamento da laicização do Estado, destacado nos efeitos civis da Constituição de 1988, as religiões de matriz africana permaneceram sendo alvos de repressão³⁰.

28 Ailton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

29 Idem.

30 Sobre isso ver: JESUS, Gilson Souza de. **Ao som dos atabaques: Costumes negros e as leis republicanas em Salvador (1890-1939)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2011. OLIVEIRA, Nathália Fernandes. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015. NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

Além dessa relativa liberdade no aspecto jurídico, socialmente nas igrejas cristãs tradicionais permaneceu a regulação da licença para que determinados grupos da sociedade acessassem a estrutura eclesiástica das igrejas ao impor critérios que impediam ou dificultavam que mulheres, gays, lésbicas, travestis e transexuais ocupassem os principais cargos institucionais. Esse cenário vem se alterando com o crescimento do número de comunidades evangélicas construídas por e para essas pessoas³¹.

Nesse contexto, enquanto as mulheres evangélicas de igrejas protestantes históricas passaram a utilizar o conceito de *sacerdócio universal do crente*³² e as evangélicas pentecostais se utilizaram do "chamado de Deus" para contestar as barreiras construídas em relação à ocupação dos principais cargos na estrutura eclesiástica, Luciano e Ney, pastores consagrados e ocupantes de cargos em igrejas tradicionais no passado, evocavam a teologia inclusiva e o método histórico-crítico como forma de legitimação não apenas da ocupação de dissidentes sexuais e de gênero nos cargos eclesiásticos e na realização do trabalho religioso, mas da condição mais básica da vivência religiosa que era a prática da fé e a presença nos templos. No entanto, antes de se posicionarem em defesa da conciliação

31 De acordo com Graziela Chantal, "nesse novo fenômeno religioso, nota-se o protagonismo de mulheres pastoras. Observa-se que estas, ao romperem com a igreja e seus rituais para liderarem suas próprias igrejas, rompem também com a cultura patriarcal imposta, que entende que somente o homem tem o chamado para ser um líder eclesiástico. Podemos dizer que algumas mulheres têm esse empoderamento, ou seja, elas consolidam novas possibilidades interpretativas de vivenciar uma liderança. Sendo assim, elas ganham seu espaço, sua igreja e seus membros, com o discurso de que recebem um "chamado de Deus", ou seja, uma ordenança divina. A liderança do pastorado feminino como um fenômeno religioso atual possui dificuldade no que diz respeito a se posicionarem em uma hierarquia eclesiástica. Isso é fruto de uma longa história marcada por uma cultura e um discurso androcêntrico. No entanto, a partir do chamado de Deus, essas mulheres fundam as suas igrejas, já que contra uma ordem de supremacia divina não há quem impeça". CHANTAL, Graziela. Eis que vos digo: essas são as novas líderes eclesiásticas, mulheres pastoras que fundam as suas igrejas por meio do chamado de Deus. **Pista**: Periódico Interdisciplinar. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2019, p. 62-63.

32 Sobre o conceito de sacerdócio universal ver: LANFRANCHI, Marcelo Amaral. Lutero e o sacerdócio universal do crente. **REVELETEO** – Revista Eletrônica Espaço Teológico. v. 13, n. 24, 2019.

entre a religiosidade cristã evangélica e a dissidência sexual, tanto os pastores quanto Aílton, Alã, Adailton e Silas sofreram com os modos pelos quais suas igrejas compreendiam e lidavam com as questões relativas à homossexualidade.

Deste modo, de maneiras diferentes, cada um lidou com os desafios impostos pelas suas igrejas. Esses desafios se tornaram o motor do trânsito religioso deles. No caso de Luciano, a publicização da sua orientação sexual não provocou um rompimento imediato com a instituição em que congregava. Ele permaneceu frequentando a igreja, mas com uma periodicidade menor, de maneira menos intensa e sem ocupar cargos e funções eclesiásticas:

Nunca deixei de ir pra igreja, nunca deixei de participar dos cultos, é uma postura que a maioria das pessoas que tem a mesma história que eu, que nasce dentro da igreja, que vem de família evangélica, resolve sair, se desligar, vou usar até uma linguagem que geralmente que as pessoas envolvidas numa religião, numa igreja evangélica “vão pro mundão”, mas eu preferi permanecer. E continuar mesmo não com tanta intensidade como antes porque queira ou não a gente fica com um certo... é... receoso, e aí a gente procura se afastar porque foram tantas cobranças, tanta pressão, tanto discurso de condenação, de que isso é abominável diante de Deus, e que já está condenado ao inferno, então, Deus não precisa nem julgar essas pessoas porque a própria religião, a própria igreja já se responsabiliza em condenar essas pessoas. Então, eu procurei, mas ao mesmo tempo foi me afastando um pouco porque foi um período que amadureci e tive mais certeza e convicção daquilo que eu era e sou³³.

Assim como Luciano, Aílton e Adailton também permaneceram por um tempo nas igrejas antes de decidirem trilhar por outros caminhos. Contudo, diferente do pastor, os dois foram isolados das suas ocupações nas igrejas pelas lideranças e suas presenças nas

cadeiras eram apenas como visitantes, retirando deles a condição de pertencentes daquelas comunidades religiosas.

Durante o período em que permaneceu em silêncio sobre sua orientação sexual, Adailton obteve a permissão para compor o quadro da igreja, no entanto, ao entender que o silenciamento da sua orientação sexual não era uma prática saudável, adequada e compatível com sua fé passou a declarar como se sentia e como se entendia enquanto sujeito. Isso, porém, gerou uma reviravolta na paróquia e, pouco a pouco, ele foi sendo afastado das suas atribuições no ministério de música, no coral e na organização de eventos:

O rompimento foi pela via da sexualidade mesmo. Porque aí eu continuei na igreja e aí o grupo é... que eu fazia parte, as pessoas começaram a saber, mas aí não tocava no assunto alguns, outros sim, mas aí outros começavam a pressionar né, para eu sair do ser expulso do grupo que foi um processo bem doloroso na época. [...] Foram 20 anos servindo todos os domingos, super dedicados, missa de ramos, Paixão de Cristo, pentecostes, todas as festas e a gente botava pra lá, viu?! Teve várias configurações o grupo, muito, foi a melhor época assim. Mas na hora de romper né, por causa da questão... e é um rompimento assim, porque você se assume³⁴.

Semelhante ao ocorrido com Adailton, o rompimento de Aílton com a Igreja Batista Jerusalém se desenvolveu após ele encerrar um noivado com uma componente da igreja. Diante disso, foi informado por um diácono que estava suspenso das atividades. Ele, que era pianista da igreja e cantava no coral, permaneceu meses indo para os cultos sem saber exatamente qual motivo da sua suspensão, até que foi informado por um membro da mocidade a razão da sua exclusão do quadro: seu jeito escandalizava a igreja³⁵.

34 Adailton. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3

35 Aílton. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.

Após ser informado sobre essa concepção, ainda visitou a IBJ algumas vezes até pedir sua carta de desfiliação.

A desfiliação de Ney da Igreja Batista de Periperi, por outro lado, ocorreu de forma abrupta após a decisão de revelar para a família e amigos sua orientação sexual. Casado e com dois filhos que também frequentavam a igreja na qual era pastor assistente, decidiu romper de forma imediata com a comunidade de fé que compunha. A decisão foi motivada por anos de negação da sua sexualidade e por ouvir reiteradamente a posição de condenação existente sobre as sexualidades dissidentes, compreendendo, desta maneira, que não havia a possibilidade de conciliar o novo caminho escolhido para trilhar e as antigas posições ocupadas na igreja. Precisava também se afastar do discurso de condenação responsável por causar dor e sofrimento na sua vida:

Na igreja tradicional a questão da homossexualidade é entendida como pecado, do demônio, safadeza e isso por conta da falta de conhecimento. E durante muito tempo eu me anulei. Fazer o que os outros queriam que eu... fazer o que os outros achavam que era certo. Não precisava ninguém dizer, 'você faça isso', não precisava. Era só ler, reler a sociedade e ver que a homossexualidade era condenada. Graças a Deus hoje tá mudando, né? Eu entendo, assim, que o conhecimento tá ampliando a visão de muitos. E durante muito tempo... aí vai casamento, vai filhos e tudo isso a gente acaba [inaudível]. Fui para o seminário fazer teologia justamente para ampliar minha visão com relação a muitas coisas e em determinado momento até pra vencer a homossexualidade, né? Porque era pecado, pecado, pecado e era jejum, sacrifício disso, sacrifício daquilo, voto disso, voto daquilo, mas só que a gente... não consegue porque faz parte da gente³⁶.

Ainda que o rompimento de Ney tenha sido uma decisão particular, ele é efeito dos significados atribuídos às sexualidades no

discurso religioso que reitera a condenação e sentimento de culpa nos fiéis que não se adequam às normas instituídas. Essa também foi a característica que marcou os vários rompimentos de Silas com as igrejas tradicionais e da atitude de Alã de solicitar desligamento para se antecipar ao possível processo de expulsão.

Os dogmas evangélicos projetados em Silas através da família e da vivência na igreja batista produziram nele um sentimento de culpa que o assombrou durante os vários anos em que se movimentou entre a igreja batista, a pentecostal, o seminário de formação teológica e o período em que não frequentou quaisquer instituições religiosas:

Quando me sentia culpado, eu me reconciliava com Deus indo pra igreja e procurando acreditar e obedecer, principalmente no tocante à homoafetividade, eu tentava e fiz, comecei a reprimir meus sentimentos, só que algumas vezes eu não conseguia reprimir, quando não conseguia me ver livre daquele prazer que me dava, então me desviava³⁷.

Deste modo, o afastamento de Silas, assim como o de Ney e de Alã, se deu através das violências simbólicas sofridas ao longo dos anos. Eles não passaram pelo processo de alijamento institucional pelo qual Ailton e Adailton passaram, mas sofreram as consequências dos significados historicamente construídos no seio cristão sobre as normas sexuais e suas implicações no universo do sagrado.

Nesse sentido, a liberdade religiosa característica de um campo religioso pluralizado não era um dado absoluto. Sua relatividade pode ser percebida na possibilidade de Luciano, Ney, Ailton, Adailton, Alã e Silas aderirem a comunidades de fé diferentes daquelas dos seus familiares, além de puderem transitar entre distintas propostas religiosas ofertadas por um mercado religioso desregulado e plural. No entanto, essa liberdade era limitada por não poderem

ocupar cargos e permanecer como membros afiliados após terem anunciado sua orientação sexual.

Portanto, os fios que conectavam os fiéis às estruturas religiosas tradicionais foram se dissolvendo. Ao passo que a adesão compulsória a um regime religioso oficial deixou de existir, o vínculo constituído por herança familiar permaneceu, mas de uma forma mais fluída e com a capacidade de retenção diluída à medida que a sociedade foi incorporando os valores liberais de liberdades individuais e autonomia dos sujeitos. A redefinição das formas de adesão mediante o fortalecimento da liberdade religiosa transformou também o vínculo dos sistemas religiosos. Eles se tornaram mais instáveis e com capacidade de ser menos duradouros conforme seus desejos, objetivos e expectativas se alterassem. Contudo, a possibilidade de transitar e a liberdade religiosa não encerraram a regulação de quem poderia ocupar o quadro eclesiástico e realizar o trabalho religioso. Diante disso, cristãos com orientações sexuais não-normativas se mantiveram com o complexo desafio de declarar sua sexualidade e perder espaço na igreja ou continuar em silêncio para permanecer como membros. Essa situação de violência, balizada em discursos de condenação, produziu efeitos que viriam a influenciar na construção do primeiro espaço religioso cristão inclusivo em Salvador.

REFERÊNCIAS

- ADAILTON. **Entrevista** [out. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 2 arquivos mp3.
- ALÃ. **Entrevista**. [set. 2020]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2020. 2 arquivos mp4.
- AILTON. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 4 arquivos mp3.
- ALMEIDA, Ronaldo de; BARBOSA, Rogerio. Transmissão religiosa nos domicílios brasileiros. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis, Vozes, 2013

ALMEIDA, Ronaldo; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 15, n. 3, jul./set. 2001

BARTZ, Alessandro Trânsito religioso no Brasil: mudança e tendência contemporâneas. *In*: **Congresso Internacional da Faculdades EST**, 1., 2012, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012

CHANTAL, Graziela. Eis que vos digo: essas são as novas líderes eclesiais, mulheres pastoras que fundam as suas igrejas por meio do chamado de Deus. **Pista**: Periódico Interdisciplinar. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2019.

CUNHA, Magali. **Vinho novo em odres velhos**: Um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese (Doutorado), São Paulo: USP, 2004.

JESUS, Gilson Souza de. **Ao som dos atabaques**: Costumes negros e as leis republicanas em Salvador (1890-1939). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado da Bahia. Santo Antônio de Jesus, 2011.

LANFRANCHI, Marcelo Amaral. Lutero e o sacerdócio universal do crente. REVELETEO – **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. Vol. 13, nº 24, 2019.

Luciano. **Entrevista** [set. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 1 arquivo mp3.

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

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileira no Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 75, p. 111-127, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 9-16, nov. 2008.

SANTOS, José Wellington. **Trânsito religioso e o sujeito de fé**: motivações para a prática do trânsito religioso entre os sem religião que se afirmam evangélicos. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2014.

SILAS. **Entrevista** [dez. 2017]. Entrevistador: Alisson Cruz Soledade, 2017. 3 arquivos mp3.

10

*Graciela Márcia Fochi
Rogério Luiz Klaumann de Souza
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*

ENTRECRUZAMENTOS ENTRE RELAÇÕES DE GÊNERO E FABRICAÇÕES DE SUBJETIVIDADES:

**UM ESTUDO A PARTIR DO CEMITÉRIO MUNICIPAL
DE INDAIAL, SANTA CATARINA, BRASIL¹**

1

Parte desse trabalho é uma versão da pesquisa mais ampla que constitui a tese de doutoramento "Tecnologias de controle, fabricação de subjetividades e sujeição de gênero: um estudo a partir do Cemitério Municipal de Indaial/SC", orientada pelo professor Rogério Klaumann e defendida no programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC, no ano de 2023. A mesma pode ser consultada junto ao repositório de dissertações e teses da instituição, Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/251115?show=full>

DOI: 10.31560/pimentacultural/978-85-7221-737-8.10

INTRODUÇÃO

Foucault (1987) descreve que, ao longo do século XVIII, como ganho de todo o movimento iluminista, em meio a um contexto de reformas urbanas e implementação de tecnologias de controle voltadas não somente aos indivíduos, mas à normalização e ao controle de populações inteiras, uma nova ordem social foi implementada, abrindo-se para a formação de uma sociedade biopolítica. Esse novo ordenamento instituiu uma política de disciplinamento dos indivíduos em hospitais, quartéis, manicômios, prisões, escolas, praças, cemitérios, entre outros espaços públicos, mas também resultou na normatização e no controle da convivência, da circulação, do encontro e da reunião das populações. Tal regime de poder nasceu, portanto, para invadir e vigiar o comportamento e os costumes nos espaços de sociabilidade, intervindo por meio de leis, normas e punições, a fim de eliminar qualquer ameaça possível em relação à nova ordem de poder institucional que se firmava — a do Estado moderno, liberal e laico. E tudo isso se deu envolto a um discurso biopolítico que investia no bem-estar físico, na saúde perfeita e na longevidade dos indivíduos por meio agora do controle de populações.

Acompanhando os padrões que estavam em pauta no continente europeu e contribuindo diretamente para as novas tecnologias de controle de populações, a criação e a administração de cemitérios no Brasil passaram a ficar circunscritos à esfera do poder público. Tratava-se de mais uma estratégia biopolítica que começara a ocorrer no final da primeira metade do século XIX, em pleno período político do Brasil Império, e de forma mais sólida e efetiva a partir das primeiras décadas do século XX, já no contexto do período republicano. A solução encontrada pelas autoridades para a criação dos cemitérios públicos se deu a partir da criação de novos cemitérios e/ou por meio da encampação de cemitérios já existentes que, por sua vez, haviam sido criados e eram geridos anteriormente pelas comunidades religiosas.

No trâmite deste processo todo, é possível pensar, segundo se defende (Klaumann, 2020), que as relações entre o poder público municipal, as instituições religiosas e os interesses dos munícipes foram amistosos e conciliadores, constituindo estratégias ou, melhor dizendo, tecnologias de controle, que visavam resultados e fins políticos maiores. Rodrigues (2005) sugere também que se pense que a discussão sobre a secularização dos espaços dos cemitérios foi proposta e se circunscreveu basicamente em espaços e instâncias privilegiadas, tais como grupos de intelectuais, movimentos anticlericais, elites políticas e econômicas — ou seja, longe de representar uma reflexão, decisão e iniciativa por parte da população, propriamente dita.

Com o transcorrer do século XX, agora, no interior dos cemitérios públicos municipais, de caráter laico e/ou ecumênico, as referências religiosas cristãs, como do catolicismo e do protestantismo, passaram a dividir espaço com outras tradições religiosas, tais como o espiritismo, a umbanda, o candomblé e também outras experiências isentas de referências e orientações religiosas propriamente ditas. Assim sendo, é de se esperar que os conteúdos, as formas e as proporções das homenagens, das oferendas e dos rituais públicos passaram a apresentar alterações, tornando-se múltiplas e diversas.

Para verificar e refletir sobre tais aspectos, ao longo deste capítulo foi tomado ao estudo o cemitério municipal da cidade de Indaial, que fica localizada no Estado de Santa Catarina, na região Sul do Brasil. A cidade de Indaial encontra-se a 1594 km de Brasília, a capital do Brasil, e a 160 km de distância da cidade de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina. Situa-se na mesorregião do Médio do Vale do Itajaí e faz parte da microrregião de Blumenau.

O Cemitério Municipal de Indaial passou a receber sepultamentos a partir dos últimos anos da década de 1930 e sua criação e funcionamento não se deu a partir de estruturas preexistentes de cemitérios de nenhuma das comunidades ou igrejas que existiam na

cidade, como ocorreu com outros cemitérios de outras cidades da região². O terreno utilizado para a criação do cemitério pertencia a própria prefeitura. Desta maneira, é possível pensar que os sepultamentos, independente da confissão religiosa, passaram a ocorrer em terra/solo nova, o que significava que o local constituía uma espécie de campo 'neutro' em termos de identidades e referências religiosas.

Figura 01 - Cemitério Municipal de Indaial e região limítrofe



Fonte: Disponível em: <https://shp.icu/stats/Wvuu> Acesso em: 19 set 2024.

A imagem da Figura 01 permite reconhecer a dimensão e a proporção espacial que o cemitério ocupa. A região limítrofe indica forte adensamento urbano, caracterizado pela vizinhança próxima a residências, estabelecimentos e espaços comerciais, vias e arruamentos, pequenas áreas ainda arborizadas, a presença de um dos principais rios da cidade, que é o Rio Bénédicto e uma estreita mata

2 Nesse sentido é possível mencionar o caso a criação do cemitério municipal na cidade vizinha de Timbó/SC, na qual o cemitério municipal foi criado a partir das instalações pré-existent da Comunidade Evangélica Luterana. Para maiores informações é possível consultar o artigo ZOBOLI, Regiane; FOCHI, Graciela Márcia. Cidade e cemitério: um estudo dos aspectos históricos e religiosos do cemitério municipal de Timbó-SC. **Rev. Maiêutica**. Indaial/SC. V. 8, N. 01, 2020, p. 103-109. Disponível em: https://publicacao.uniasselvi.com.br/index.php/HID_EaD/article/view/3282/976 Acesso em 08 out. 2024.

ciliar. Trata-se de um cemitério que é quase centenário. Atualmente, reúne, aproximadamente, 19 mil sepultamentos, distribuídos em 8 mil jazigos e 400 pequenas casas/capelas.

PROBLEMATIZAÇÕES AOS CONTEÚDOS DISPOSTOS SOBRE JAZIGOS E LÁPIDES

Entendemos que o jazigo e/ou a pequena casa é o suporte a partir do qual acaba sendo disposta a lápide, que pode vir a receber paramentos como floreiras, esculturas, símbolos, imagens, frases, entre outros. Nesse sentido, compreendemos que as lápides e os jazigos representam 'suportes de memória', dos quais os indivíduos se utilizam como meio a fim de inscrever os conteúdos dotados de sentidos e significados que desejam expressar e comunicar a partir do jazigo às pessoas que possam vir à circular no interior do cemitério.

Ao longo das atividades de caminhar e realizar os registros fotográficos junto aos jazigos do cemitério, identificamos que, dentre os paramentos fúnebres, os mais recorrentes são cruzes, imagens e/ou esculturas de santidades, pombos, livros abertos, decorações domésticas; que podem estar acompanhados com a gravação de trechos bíblicos, frases literárias, etc.

Entre os estudiosos do tema, é consenso que a potência da memória, impulsionada pela fugaz dinâmica do tempo, opera no sentido de sensibilizar o que está à beira do esquecimento e trazer à tona o que se encontra em processo de ofuscamento, perda do brilho. Que, por sua vez, é viabilizada por meio da elaboração de genealogias e com a redação de biografias, cujo enriquecimento narrativo pode ser feito a partir de lugares topográficos, monumentos ou símbolos onde a sociedade deposita suas lembranças, tais como os cemitérios, junto aos jazigos.

Dito de outra maneira, a partir dos paramentos depositados nos jazigos e nas lápides, é possível compreender que estes exercem funções muito além dos dados básicos da trajetória de vida como nome e sobrenome, data de nascimento e falecimento das pessoas sepultadas; versam também sobre aspectos da vida privada, do repertório cultural e artístico, assim como aspectos da vida pública, profissional, social e política, formando um conjunto de elementos que situam e comunicam a identidade das pessoas falecidas.

Nesse sentido, os escritos de Bourdieu (1996) são oportunos ao entendimento de que os significados que os indivíduos atribuem para si, para sua vida e morte, podem ser entendidos como agentes em um espaço de inserções em uma estrutura social, econômica e cultural. Isso significa que a unidade e a força da identidade dos indivíduos e dos familiares dependem significativamente dos trabalhos de organização e manutenção dos jazigos no interior dos cemitérios.

Nesse contexto, Foucault (1987) sugere que se coloque tais problemáticas também numa outra perspectiva, que é a da sociedade da vigilância e da fabricação da subjetividade dos indivíduos. Para o autor:

[...] sob a superfície das imagens, investem-se os corpos em profundidade; atrás da grande abstração da troca, se processa o treinamento minucioso e concreto das forças úteis; os circuitos da comunicação são os suportes de uma acumulação e centralização do saber; o jogo dos sinais define os pontos de apoio do poder; a totalidade do indivíduo não é amputada, reprimida, alterada por nossa ordem social, mas o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo uma tática das forças e dos corpos. (Foucault, 1987, p. 190).

Considerando os aspectos apontados pelos autores acima mencionados e os resultados obtidos nas análises que foram feitas a partir dos registros fotográficos dos jazigos do referido cemitério, almeja-se discutir e compreender o potencial que os conteúdos

dispostos sobre os jazigos possuem em termos de denotar e forjar relações de poder, de gênero assim como de fabricar subjetividades.

Diante disto, almejando identificar práticas contundentes e desviantes, problematiza-se tais fontes à luz das relações de poder nos termos propostos por Foucault (2003) e Scott (2017); pela perspectiva dos complexos constructos do patriarcado se faz uso de Pateman (1993) e Hooks (2017); e conforme ponderam Bourdieu (2007) e Guattari e Rolnik (1999), ao abordar a complexa sociedade capitalista; percebendo assim a produção e manutenção das formas de opressão nas mais variadas tradições, instâncias e instituições, capazes de fabricar e imprimir subjetividades a mulheres e homens.

No sentido de problematizar e refletir sobre os conteúdos e itens juntos aos jazigos e lápides, na sequência do texto apresentaremos a descrição dos paramentos que compõem seis jazigos do cemitério municipal de Indaial/SC. A escolha dos mesmos se deu de forma aleatória no que diz respeito a distribuição geográfica dos mesmos no interior do espaço do cemitério, porém considerou-se a maior aderência e representatividade tendo em vista as problemáticas e o referencial teórico que orientam o estudo. No tópico “O que o interior do cemitério nos reserva...” iniciaremos a descrição dos conteúdos de quatro jazigos que informam sobre os sepultamentos de duas mulheres e dois homens; no tópico “Possibilidades outras: desviantes, dissidências...” finalizaremos a abordagem com a análise com a descrição dos conteúdos de dois sepultamentos de outras duas mulheres.

O QUE O INTERIOR DO CEMITÉRIO NOS RESERVA...

O primeiro jazigo, na imagem da Figura 02, guarda o sepultamento de uma mulher ainda jovem, que quando do falecimento,

contava com 17 anos e 08 meses. Na lápide, constam as informações do nome e do sobrenome, um retrato, a data de nascimento e falecimento, e a frase cujo conteúdo é: 'Fui para o céu mas não me esquecerei daqueles a quem amei na terra'. Cujo conteúdo, revela o sentimento de lamento da pessoa falecida, uma mulher, em relação à separação dos familiares e amigos, e da separação nas dimensões de céu e terra que se impõe à ambos.

Figura 02 - Jazigo com fotos, frase e itens pessoais femininos



Fonte: Arquivo dos autores, CMI (2022).

Sobre a tampa do jazigo está disposta ainda uma caixa de vidro, dentro da qual consta um porta-retrato com uma imagem da falecida e um item pessoal no formato de coração, com olhos, nariz e boca sorridentes, com braços e pernas confeccionado em tecido de pelúcia - item que geralmente costuma ficar no ambiente do quarto da pessoa-; ou seja, tanto na frase como nos paramentos que compõem o jazigo, são evidenciados apenas os vínculos e referências afetivas e emocionais da pessoa sepultada.

No segundo jazigo, na imagem da Figura 03, consta junto à lápide, uma caixa retangular em granilite e vidro, na qual foram dispostos, de baixo para cima, uma placa de homenagem com diversos porta-retratos com fotografias que ilustram inúmeros momentos da vida da pessoa falecida.

Figura 03 - Lápide com diversos itens da tradição gaúcha



Fonte: Arquivo dos autores, CMI (2022).

O conteúdo das homenagens versa sobre momentos desportivos da infância, adolescência e juventude, em especial da prática de esportes relacionados a cavalos e o uso de indumentária alusiva às tradições gaúchas que, por sua vez, acaba sendo reforçada pela presença de itens utilizados no preparo da bebida típica do chimarrão (erva-mate, cuia e bomba). Ressaltamos ainda que o sepultado nasceu em 30 de outubro de 2003 e faleceu em 12 de junho de 2021, com 17 anos e 08 meses.

É necessário evidenciar que, os dados biográficos das duas pessoas sepultadas, presente na Figura 02 e 03, possuíam a mesma idade cronológica. Porém, o conteúdo do segundo jazigo, na qual consta o sepultamento de um homem, evidencia atividades que se referem as atividades culturais e desportivas, ou seja, atividades que fazem parte da esfera pública e social da vida; já no primeiro sepultamento, da Figura 02, de uma mulher, na qual constam itens do universo feminino infanto-juvenil, em especial se referem à dimensão afetiva, sentimental/emocional e da vida privada da pessoa.

No terceiro jazigo, da imagem da Figura 04, consta uma lápide que foi composta, na lateral esquerda, por um retrato da pessoa falecida agachada e segurando uma melancia em meio a uma lavoura; na lateral direita, na parte superior, consta a seguinte frase: 'Esposo, pai, avô, filho e irmão amado! Amigo que para sempre será lembrado. Exemplo de fé, amor, simplicidade e doação. Homem de bondoso coração. Para sempre te amaremos! Saudades Eternas!'. Logo abaixo, localizam-se nome e sobrenome, data de nascimento e de falecimento e, no canto direito inferior, a imagem de uma retroescavadeira.

Figura 04 - Lápide com retrato, conteúdo descrito e equipamento de trabalho



Fonte: Arquivo dos autores, CMI (2022).

Trata-se de uma lápide que ultrapassa o tamanho e o formato da grande maioria das lápides presentes no interior do cemitério, assim como está disposta de uma maneira que pode ser facilmente reconhecida na paisagem imediata e próxima. É possível observar que a lápide foi composta de uma forma que o maior espaço foi ocupado pela trajetória de vida do falecido enquanto trabalhador da agricultura e operador de máquinas, a dimensão pública, em especial da esfera econômica de obtenção da renda, e que o conteúdo escrito, que demonstra os vínculos familiares e afetivos, ocupa o menor espaço na lápide. Observa-se ainda que, o conteúdo da frase foi fruto da motivação dos familiares aos possíveis leitores da lápide, conteúdo que almeja enaltecer a importância da pessoa sepultada no que concerne à atuação no contexto do trabalho, da família, das amizades e da religiosidade.

Cabe ressaltar ainda que as frases presentes nos jazigos das figuras 03 e 04, denotam que os familiares enaltecem os homens

sepultados; em contrapartida, o conteúdo da frase que foi analisada no primeiro sepultamento, é a jovem que se volta, se refere aos familiares, como quem expressa sentimento de remorso pelo fato de que, com o seu falecimento, está sendo responsável por privar os familiares do amor que poderia proporcionar a eles, denotando pesar, sofrimento, ressentimento e remorso.

Numa relação próxima ao contexto que foram identificados no primeiro sepultamento, apresentado na imagem da Figura 02, foi identificado também o contexto e o enquadramento de um quarto sepultamento, no qual consta uma lápide com a seguinte descrição: 'Filha, esposa, amiga e mãe guerreira, que deu a vida aos filhos, mas o tempo cercou sua estrada e o cansaço lhe dominou suas vistas escureceram e o final da corrida chegou.'

Figura 05 - Lápide em jazigo de mulher



Fonte: Arquivo dos autores, CMI (2022).

O conteúdo da frase versa sobre a trajetória de vida de uma mulher que se dedicou de forma exclusiva e exaustiva à família, a prole; em especial, sugere que tenha falecido antes que os próprios pais, em especial com a frase 'mas o tempo cercou sua estrada e o cansaço lhe dominou suas vistas escureceram e o final da corrida chegou'³.

De maneira geral, o conteúdo disposto junto à lápide acaba por sugerir que a mulher falecida teve uma vida marcada por sucessivas adversidades, que o montante de atribuições e tribulações lhe causaram o adoecimento e o respectivo falecimento. Outro aspecto está em que a motivação da frase parece ter partido da família (pai, mãe, cônjuge e filhos) e que se destina ao público que possa se deparar com o jazigo e com a lápide; sugere também uma espécie de esforço em reparar o sentimento de culpa e remorso por parte dos familiares que haveriam se beneficiado dos cuidados dedicados pela mesma em vida.

Os conteúdos dispostos juntos aos jazigos da Figura 02 e da Figura 05 sugerem ainda que se apresente os escritos de Perrot (2005, p. 33) quando afirma que "no teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra". Dito de outra maneira, no interior dos cemitérios, no palco, sobre os jazigos, os aspectos da trajetória de vida das mulheres acabam sendo uma leve sombra, pois ursinhos de pelúcia, flores vivas ou secas, os artesanatos, as miniaturas, as imagens religiosas, os bibelôs, as caixinhas, itens de costura, da cozinha, da maternidade, da religiosidade, entre outros, ilustram apenas aspectos da vida, do trabalho e dos círculos de amizades que as mulheres possuíam, uma vez que; nos jazigos das figuras 03 e 04, nos quais estão sepultados homens, as referências apontam à obtenção de prestígio público por meio da prática de esportes e à obtenção de renda.

3

Trata-se de um trecho da música *Estrada da Vida*, composta por José Rico, e interpretada pela dupla sertaneja Milionário e José Rico, gravada no ano de 1976.

Considerando novamente os conteúdos dos jazigos das figuras 02 e 05, em contraste com os jazigos das figuras 03 e 03; cabe refletir com os escritos de Perrot:

A distinção do público e do privado é, ao mesmo tempo, uma forma de governabilidade e de racionalização da sociedade no século XIX. Em linhas gerais, as “esferas” são pensadas como equivalentes dos sexos e jamais a divisão sexual dos papéis, das tarefas e dos espaços foi levada tão longe. Aos homens, o público, cujo centro é a política. Às mulheres, o privado, cujo coração é formado pelo doméstico e a casa (Perrot, 2005, p. 459).

Os conteúdos descritos a partir das figuras 02 e 05 sugerem ainda refletir o que descreveu Saffioti (2001), hooks (2017) em concordância com Oyěwùmí (2004), de que o patriarcado faz parte de uma estrutura das sociedades modernas ocidentais que assume características imperialistas ou colonialistas, assim como se encontra imbricado ao racismo e ao capitalismo, no sentido de que existe um projeto de ‘dominação-exploração’ em funcionamento, semelhante às relações entre senhor e escravo, suserano e vassalo, patrão e empregado, e o do patriarcado, por sua vez, pautado na exploração das mulheres. Sendo assim, o quadro geral descrito parametriza e reforça uma tese antiga, a de que a ‘cidade dos vivos’ encontra-se numa relação de espelhamento para com a ‘cidade dos mortos’, e *vice-versa*.

POSSIBILIDADES OUTRAS: DESVIANTES, DISSIDÊNCIAS...

O jazigo e lápide apresentado na imagem da Figura 06, costuma ser mencionado pelos funcionários do cemitério como sendo o ‘jazigo da cigana’, no qual é possível identificar itens como um colar, flores diversas e bebidas, tais como cidras/espumantes e coquetel a base de vodca:

Figura 06 - Jazigo da 'cigana'



Fonte: Arquivo dos autores, CMI (2020).

A partir dos itens depositados junto ao mesmo, observa-se que este pode ser motivo, ao mesmo tempo, tanto de culto de devotos da tradição cristã como da não cristã. Entende-se também que esses jazigos no interior do cemitério representam um tipo de referência e de acesso ao modo de vida, à identidade e à tradição do povo cigano, em especial às mulheres que praticam atividades relacionadas ao esoterismo, tais como a taromancia (leitura de cartas) e a quiromancia (leitura das linhas das mãos), no qual são depositados pedidos/preces, o que pode ser um dos principais motivos e de intenções das oferendas. Por outro lado, percebe-se que os sepultamentos de integrantes do povo cigano catalisam o aspecto de que o cemitério,

o jazigo, representariam o ponto final, a morada definitiva, talvez a experiência mais expressiva de sedentarização de uma tradição que se caracteriza por ser nômade e/ou seminômade.

A imagem da Figura 07, contém um jazigo no qual jazem os restos mortais de uma mulher, conta com uma lápide em o formato de instrumento musical de cordas -semelhante ao de um violão-, e está acompanhado por um retrato da pessoa falecida, pelo nome e sobrenome completo, a data de nascimento e de falecimento.

Figura 07 - Lápide no formato de instrumento musical em jazigo de mulher



Fonte: Arquivo dos autores, CMI (2022).

A presença de um escultura que ilustra um instrumento musical como lápide no jazigo de uma mulher sugere discutir aspectos tais como a atuação dessa pessoa para além das atividades

domésticas e do lar, para além dos espaços religiosos e do trabalho convencionalmente consentido e tolerado a mulheres; para além das hierarquias convencionais, na qual as mulheres pouco se encontram atreladas aos seus familiares (pais, esposos, filhos, netos); com um instrumento, no palco, no centro da esfera pública, em um ramo do entretenimento e das atividades artísticas e culturais que foram e ainda são, historicamente e majoritariamente, ocupados e protagonizados por homens.

Compreendemos que o espaço dos cemitérios e os jazigos constituem espaços no qual as mulheres pouco possuem os aspectos da trajetória de vida representados nesses locais; é possível afirmar que, majoritariamente, os itens, os conteúdos e os paramentos versam e exaltam a história, a trajetória de homens. Todavia, foi possível localizar e registrar a presença de jazigos, lápides e itens que denotam tacitamente experiências que são caracterizadas como desviantes do quadro geral da sociedade vigente, porém, não é possível negar o fato de que tais itens pertencem ao universo da religiosidade/misticismo e das atividades artísticas/culturais, que por sua vez, na sociedade contemporânea, de uma maneira ampla, ainda acabam sendo pouco prestigiados e valorizados no que tange o protagonismo político da esfera da tomada das decisões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os conteúdos e as narrativas dispostos junto às lápides podem ser compreendidos como reveladores e suportes da identidade e da memória pessoal, familiar e coletiva, que possuem um uso e manipulação, profundamente associados aos padrões tradicionais da vida em uma sociedade que, por seu turno, caracterizam-se por ser dessemelhantes e assimétricos no tocante das relações de gênero.

Tomando o universo dos jazigos do Cemitério Municipal de Indaial/SC de uma forma ampla, tem-se que a maioria dos jazigos apresentam apenas informações biográficas de nome, sobrenome, data de nascimento, sepultamento e itens de devoção religiosa. Dentre os jazigos que narram aspectos da trajetória de vida das pessoas sepultadas, os que ilustram a história de homens constituem o maior número. Os jazigos e as lápides que contam com tais paramentos enaltecem histórias de homens no contexto do trabalho e da vida social, ou seja, atividades que se circunscrevem na esfera pública e proporcionam amplo reconhecimento e prestígio em meio a sociedade.

As narrativas que ilustram a trajetória de vida de mulheres reverenciam a mãe, a esposa, a filha, a devota religiosa, a cozinheira, a costureira, ou seja, mulheres circunscritas à vida doméstica, ao lar e à família, da esfera privada propriamente dita. Os espaços mais próximos da esfera pública em que as mulheres costumam ser representadas constituem o campo do trabalho e da religiosidade. Diante desse contexto e quadro maior, destacamos que o 'jazigo da cigana' e a lápide no formato de instrumento musical no jazigo de uma mulher, constituem excrescências e representações situacionais de 'lugares incomuns,' 'presenças desviantes,' 'resistências,' 'possibilidades,' 'arranjos outros.'

Sendo assim, é possível deduzir também que as relações que perpassam a morte, o morrer, em especial, os espaços dos cemitérios, os paramentos dispostos sobre jazigos e lápides, constituem conteúdos políticos. Levando em consideração a complexidade e o nível de enraizamento profundo em que as desigualdades de gênero e a fabricação de subjetividades se encontram, faz-se necessário haver projetos e frentes ampliadas e voltadas às esferas subjetivas, pessoais, privadas e públicas, para obliterar a reprodução e a manutenção de sistemas como a do patriarcado que é responsável por sujeitar mulheres nas formas mais sutis ao longo de suas trajetórias de vida e de morte.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa, Portugal: Difel, 1996.

FOCHI, Graciela Márcia. **Tecnologias de controle, fabricação de subjetividades e sujeição de gênero**: um estudo a partir do Cemitério Municipal de Indaial/SC. Florianópolis, 2023. Tese Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina/SC.

FOUCAULT, Michael. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987.

HOOKS, bell. **Compreendendo o patriarcado**. Blog Ação Transformativa. Publicado por Angelica Rente, 21 de junho de 2017. (Traduzido do inglês: Understanding Patriarchy. Louisville Anarchist Federation Federation, 2010). Disponível em: <https://transformativa.wordpress.com/217/06/21/compreendendo-o-patriarcado-bell-hooks/>. Acesso em: 21 maio 2024.

KLAUMANN DE SOUZA, Rogério Luiz. A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia biopolítica no processo de formação da República no Brasil. **História Unisinos**. São Leopoldo, Ed. Unisinos, v. 24, p. 67-82, jan/abr 2020. Disponível em: doi 10.4013/hist.2020.241.07.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Trad. De Juliana Araújo Lopes. (para uso didático) de: OYĒWŪMÍ, O. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. 74 Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru/SP: EDUSC, 2005.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth Iara B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 16, p. 115-136, 2001.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, vol. 20(2), p. 72-99, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>

Seção

III

**ENSAIOS SOBRE
PODER RELIGIOSO
E RELIGIOSIDADES**

11

Luís Esteves

Universidade Aberta, Portugal

TRADIÇÕES FOLCLÓRICAS RELIGIOSAS NA BEIRA ALTA SERRANA

RETRATO DOS INÍCIOS DO SÉCULO XX: GENTES SERRANAS, HÁBITOS E COSTUMES

O povo serrano nascia em qualquer canto, à luz do dia ou de uma candeia, aparados muita das vezes pelas mulheres mais velhas da família ou com o auxílio das mais experientes nestas andanças. Possui características de imponência, respeitoso aos hábitos da terra. Pelo frio usa roupas bem encorpadas e chapéu de aba larga nos dias solarengos, de palha para o dia-a-dia e de pano para as melhores ocasiões. Descalços desde pequenos, com os pés em contacto com a terra, sapatos para os mais abastados e calçado só em dias de justificada ocasião. Meias de lã para proteger o frio e a capucha, “desenho vindo dos Logares Santos” (Cesar, 1909, p. 110), para cobrir o corpo, a indumentária de todos. Dimana nas lides do campo e da pastorícia, desde criança, homem e mulher estão empregues ao suor do duro serviço braçal, ao toque do sino da Igreja, que ao romper da manhã toca as *Ave-Marias* e ao cair do dia, a *Santíssima Trindade*, para o recolher, alegres e contentes, apesar da fadiga de tantas horas de trabalho. Depois da ceia há ainda tempo para aconchegar as famílias à lareira, entre rezas e cantorias e afazeres ao serão, tantas vezes ao quinteiro ou no curral do gado. Em tudo está a força inenarrável e a crença, o trabalho e a paz, e a sã virilidade que está no eterno louvor e a gratidão que a terra nos presenteia. Um povo que se orienta pelas tradições. Segue cuidadosamente e transmite-as como um depósito sagrado, de geração em geração, sem que muitos saibam a origem. Perdura o que deveras é apreciável e tem segura razão de ser.

Evidente que toda a geografia envolvente da Serra assume um fator social. Reconhece-se um princípio de conexidade e da qual a suas principais características são complexas, que resulta de um conjunto de um grande número de influências e da maneira como se combinam e modificam umas às outras. As encostas desta

cordilheira, convenientemente nomeada de *Montemuro, a mais desconhecida Serra de Portugal* por Aristides de Amorim Girão (1940), que permanece escassa de produção de teor científico, indispensável para o desenvolvimento integrado desta área no centro do país.

A vida primitiva, rude e contemplativa das altas regiões endurece as gentes serranas e, por isso, basta-lhes apenas o indispensável para alimentar o corpo e protegê-lo da intempérie. Na sua maioria analfabetos, a linguagem conserva um sentido arcaico. O sustento, colhem-no da terra, que é fértil. O vestuário, fabricam-no eles próprios. Dá-lhes o linho a terra e um tear primitivo completa a obra da natureza.

As terras da Beira Alta são tão pequenas que, divididas em todos os sentidos por complicado xadrez dos seus muros de extrema, só podem ser assim cultivadas à enxada. Esta imagem pitoresca com o campo retalhado, onde cada um procura possuir um pedaço de terra, por mais pequeno que seja. Para ter ao menos onde cair morto! Dividir é verbo de uso correto, de leiras, a lameiras e courelas. Complexidade de vivências, onde mulheres e crianças se empregam ao trabalho da terra. Já o restante viveiro de musculosos trabalhadores, homens e mulheres, antes da mecanização agrícola, compunham as migrações periódicas. Vão todos os anos para as vindimas no Douro ou calcorrear as léguas do sul do Tejo, nos intensivos trabalhos que exigiam. Daqui saíam milhares. Eram as numerosas maltas das rogas que às ordens dos respetivos rogadores desciam destas zonas montanhosas para as arroteias, surribas, sachas, mondas e ceifas nas vastas planícies a Sul e subiam para as culturas a Norte. A propósito destes usos, profere o etnógrafo José Leite de Vasconcelos (1942, p. 267-278):

A Serra produz centeio e algum milho. Dá tojo em grande abundância, e vestem-na muitos pinheirais, e um ou outro souto de castanheiros. Cria-se nela gado lanigero, caprino e vacum. Os habitantes chamam-se

simplesmente Serranos, e usam capucha de burel, e sócos entestados (isto é, com testeiras de ferro): tudo fabricado por eles. Além d'estas singelas industrias, de caracter caseiro, fazem queijos e manteiga, do leite dos seus gados. Constitue de facto o leite de vaca (subraça paivôta) um dos principais rendimentos da Serra [...] Os Serranos vivem frequentemente em casas cobertas de colmo [...] O tojo, de que se falou, corta-se e leva-se para as povoações, para estrumeiras...

Figura 1 - Casa serrana abastada



Fonte: Cavalheiro (2012).

Nos dias ásperos da invernía tratava-se do aconchego familiar e dos animais. Acomodava-se os bichos, ia-se à lenha e faziam fogueiras para aquecer e aguentar os temporais rigorosos. À lareira, nos longos serões, os homens ocupam o tempo a preparar vergas

de carvalho, piorna ou giesta para fazer as asas das cestas brezas, de palha, verga e silva, o trabalho em junco, para os capotes e as polainas ou concertar algum sombreiro, enquanto as mulheres fiavam rocas e teciam linho e lã, à luz da candeia a petróleo, com a torcida baixa para economizar o *pitról* que impedia que se ficasse às escuras, quando a lareira ficava mortíça.

De enorme importância surge ainda na primeira década do século XX, o *ouro negro*, a exploração do minério e carvão (Ferreira, 2007). Era nas Beiras que o volfrâmio, este elemento raro, tinha os seus maiores produtores deste metal em minas pertencentes a empresas inglesas e alemãs. Naturalmente, a necessidade deste recurso na explosão dos conflitos da Grande Guerra representa exponencialmente um valor significativo nas exportações e na riqueza do país. Montemuro parece ter uma riqueza infindável. Queimadas as raízes das urgueiras até ao ponto das brasas, estas urzes eram abafadas com terra e transformadas em carvão, com boa cotação no mercado.

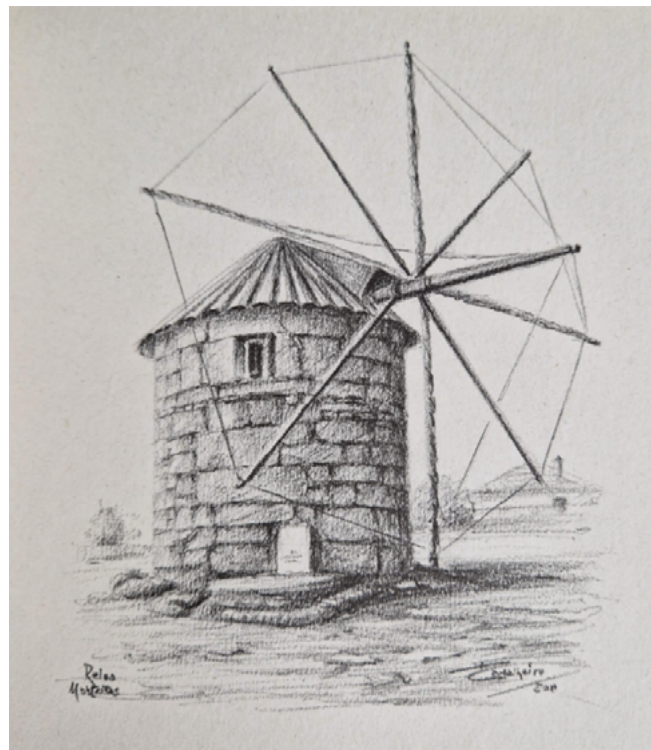
Esta vivência comunitária permitia um sistema de partilha de bens comuns e de mobilização para a realização de tarefas destinadas a satisfazer as necessidades coletivas.

DOMINGOS, FESTAS E ROMARIAS

Aos domingos é dia santo, religioso ir à missa, na Igreja Matriz, reconstruída, quase sempre, pelos seus moradores. Aqui acontecem muitas das celebrações importantes, os batizados, na pia batismal feita, frequentemente, em granito ao estilo renascentista, os enlases matrimoniais e as últimas despedidas dos que partem, para além das festas anuais, em honra dos padroeiros de cada aldeia, imposto em capela, igrejas ou ermidas. Trajetórias descritas pela *História do Bispado e Cidade de Lamego* (Costa, 1977, 1979, 1982, 1984, 1986, 1992), desde a Idade Média até ao Barroco.

Verdadeiras pândegas onde se rezava, convive e negociava por ocasião das festas da Igreja. Referencias principais para a Feira de São Mateus, mais conhecida por Feira Franca, em Viseu. Nome que veio a adotar por conta das regalias que isentava os feirantes do pagamento de direitos fiscais. De origens remotas, "é deste modo para a velha cidade de Viriato o que os meses de veraneio são para as praias: um regabofe" (Vale, 1992, p. 26). A romaria ao Santuário da Lapa, em Sernancelhe, o centro mariano mais célebre das Beiras que atrai muitos peregrinos, onde "as longas caminhadas eram amenizadas com cantigas, tocatas, bailaricos e outros divertimentos que frequentemente degeneravam em rixas" (Costa, 1974, p. 81). E a Nossa Senhora de Remédios, em Lamego, a capital da Beira Douro, ilustre arquitetura que domina a cidade, que se adorna, "levanta arcos e festões, ilumina as suas ruas e praças, os seus edifícios e palácios, para oferecer à Senhora, quando vier passar na sua procissão de Triunfo, o tributo da sua homenagem filial, do seu preito rendido e para lhe dizer que Ela é a sua Rainha" (Marrana, 1957, p. 182). A sua origem situa-se em 1361, aquando da construção da Ermida no alto do monte dos Fragões, lugar anunciado das grandiosas romagens, em homenagem à Rainha do Céu. Em 1778 foi introduzida a festa anual da Irmandade. Cerimónias estas que descem muito mais tarde, com a expansão da cidade, na década de 1920.

Figura 2 – Moinho de Vento



Fonte: Cavalheiro (2012).

Na etnografia e tradições recolhidas e recreadas na aldeia da Relva (Esteves, 2025), perpetuam os seguintes versos:

Minha mãe vou p'ró minério
Vou ganhar p'ró meu cordão
Eu no minério trabalhava, trabalhava
Todos ganhavam, só eu não ganhava nada
Ó minha mãe deixe, deixe
Ó minha mãe deixe-m'ir
Oioai, ao arraial de Lamego
Oioai, eu vou e torno vir

Tu vais e tornas a vir
Ó filha, virás ou não
Oioai, o arraial de Lamego
Oioai, é a tua perdição
É a tua perdição,
Ó filha, é tua loucura
Oioai, no arraial de Lamego
Oioai, deixaste a formosura

A religião toma um papel importantíssimo nos princípios de vida dos portugueses e, por conseguinte, de todos beirões. Por toda a paisagem serrana se estende símbolos que traçam a fé destas gentes. Pelo planalto da Ouvida (Costa 1979, p. 326) ainda restam mamoadas dispersas que nos contam das crenças do além. Pequenos dólmens ou cistas, túmulos de pedra que a terra preserva como lugar sagrado. Uma luta interminável das zonas cada vez mais despovoadas, dos latifundiários e suas propriedades que vêm da pré-história da época da Romanização e dos povos ibéricos.

Nossa Senhora da Ouvida espécie de altar de montanha onde se dá a profecia do juízo final dos homens! Porque desde pequenos, todos frequentam a catequese, os ensinamentos de cristandade. A celebração da missa dominical oferece a administração dos sacramentos. Ritos de passagem que atuam em vigor nos momentos cruciais da vida, como o batismo ao nascer, a primeira comunhão em criança, o crisma na adolescência, o casamento na maturidade e a última unção na proximidade da morte.

Acrescentar, a imponente solenidade do patrono ou de outros santos ou a devoção a determinados, seja de interesse coletivo ou gosto individual, o Terço todos os dias e dirigir-se sempre aos mais velhos com todo o respeito por *Bom Mecê*, pedir a *Bênção* aos pais e padrinhos: *Dá-me a bênção, senhor meu pai?* Ao que o mesmo responde: *Nosso Senhor te abençoe, meu filho!*

Rezas, responsos e benzeduras (Matos, 2010), quase sempre aprendidos por via oral, palavras mágicas e seculares que, aliadas à superstição e a certos rituais, acredita-se capazes de aliviar ou resolver certos problemas, muitos deles ligados à doença ou espiritualidade. Ora estas práticas obedeciam a ritos específicos do conhecimento apenas de algumas pessoas. Ajudavam a livrar-nos de males como o quebranto, a trovoada, almas de outro mundo, ou simplesmente, para o levantar e o deitar.

Igualmente há cultos de bênção para iniciar os trabalhos, as sementeiras e colheitas, bem como, marcar o equinócio e o solstício de verão. Pelo São Martinho, comem-se castanhas e prova-se o vinho, no Natal celebra-se o nascimento de Cristo e na Páscoa a sua renovação. Já o Entrudo serve para expurgar de todos os males, os três dias que medeiam o Domingo Gordo e a Terça-feira, dia de Carnaval, tempos de alegria e alvoroço. Os cheiros de rosmaninho e alecrim preenchem toda a semana, entre o Dia de Ramos e o dia que se celebra a ressurreição. Abrem-se as portas de casa, põe-se a mesa, num convite à convivência, bastante reservada durante o período da Quaresma, em que não se podia cantar nem dançar, tal como no dia em que alguém partisse deste mundo.

Motivos não faltam para ir à festa nas redondezas, rogar aos santos e aproveitar a diversão, que por vezes acaba em desgraça. Estas feiras, ou dias de mercado, representam um estado económico de sobrevivência. Uma sociedade precária na movimentação de troca de bens, aproximando na vida, produtores e consumidores. Os seus arraiais associam-se, na sua maioria, à prática religiosa, coincidindo com os dias festivos de santos e patronos. Salientando o seu fator económico, estes acontecimentos, aliados à devoção do povo, contam com um grande número de aderentes.

Ora, estes encontros da população, seja em feira ou romaria, obriga a que seus trajes sejam eivados de maior ou menor pureza, um espetáculo digno de admiração caracteristicamente popular,

propício ao convívio, a assuntos do social e da economia nacionais. Para estas ocasiões os trajes e objetos de luxo, como peças em ouro e os guarda-sóis, para mulheres e homens, que ostentam também os relógios de correntes. Da antiga vestidura só se arquiva as melhores peças, que um saudoso respeito venera. Até o repasto, guarda os velhos segredos para as delícias festivas, as filhós do Natal, o folar da Páscoa... põem-se a toalha de linho na mesa e disfruta-se dos sabores e saberes antigos. Em contraste, com o dia-a-dia em que tantas vezes se como *o pão que o diabo amassou!*

SABEDORIA POPULAR: LENDAS E NARRATIVAS

O profano e o religioso resistem na harmonia, razão não se sabe, num politeísmo solar onde há narrativas, herança da tradição oral, em jeito de contos, lendas e demais diversões lúdicas. Partes integrantes do fundo local em movimento. Recolhas de campo que assentam numa reminiscência do passado arreigada a princípios de uma completa humanização coletiva. Na Beira Alta Serrana, por consequência, festeja-se em nome dos Santos, com distinção o São João, que nas palavras do etnólogo António Augusto Rocha Peixoto (1990, p. 57-64), lê-se:

A festa do S. João coincide com o solstício do estio, fenómeno astronómico dos mais dominantes nos antigos cultos siderais e ainda hoje solenizado por todos os povos indo-europeus. As homenagens ao Sol vitorioso e ao Sol fecundador, todas as superstições ligadas à grande festa astrolátrica, foram das mais persistentes através das modernas religiões; debalde se tentou extirpar do cristianismo certos detritos míticos; debalde Roma julgou um dia riscar no calendário as vetustas solenidades pagãs: modificadas, alteradas nos nomes, subsistiram os cultos e

necessário foi transigir, aceitando práticas e fórmulas cuja infiltração esforço algum eliminatório conseguiu deter. [...]

Mais recentemente, nas Constituições do bispado de Lamego, datadas de 1639, escreviam: «Pode-se também pôr em exemplo (de superstição) no que se tem introduzido em dia de São João Baptista, que se colham as ervas e levem a água da fonte para casa, ou se lave a gente e os animais nela, antes do Sol nascer, metendo a gente de pouco saber que redunde em honra e louvor do santo». [...]

Na superstição actual é sagrada a água, da meia noite ao romper da alva, e, portanto, incorruptível; pão amassado nela dispensa o fermento; a rapariga que com ela se lave fica mais escarolada; até, na crença normanda, removem os velhos, só por apanharem as orvalhadas. Como na noite de S. João está benta, tira as febres e rebenta o cabelo aos calvos; é a água de longa vida; e entre todas as virtudes mais maravilhoso é ainda o seu poder divinatório. [...]

Antes do nascer do sol aparecem nas fontes as mouras encantadas, estendendo meadas ou penteando os cabelos de oiro e cantando. Nesta crença, persiste a simbólica do sol renascendo da terra e triunfando do inverno; encantado: a luz dominada pela sombra; meadas de oiro: a vitória plena da luz.

Na noite de S. João as orvalheiras purificam todas as ervas, mesmo as venenosas e as malfazejas. Enramalham-se os campos e os currais com as plantas colhidas então, para não dar mal aos gados nem o bicho nas sementeiras; a mulher que deseje o cabelo comprido e basto, corta-lhe as pontas e deposita-as no rebentão das silvas; rosmarinho e funcho, alecrim e sabugueiro, servem para defumadoiros, afastam as trovoadas e livram a casa do raio; o alho afugenta o espírito maligno; o azevinho, que se vai colher, dançando em roda, tocando e cantando, é a erva de boa sorte; [...]

Menos o de quatro folhas. Esse, colhido na noite de S. João e colocado sobre a pedra da ara, faz com que se despoje a pessoa desejada.

Das plantas tiram-se prognósticos relativos ao amor. [...]

Depois dos vestígios dos cultos das águas e das plantas, distinguem-se ainda os que se filiam nos do fogo. O astro, iluminando neste dia todo o céu, tem, em toda a festa que se lhe consagra, o símbolo nas fogueiras. É o galheiro ou facho da Beira Alta [na Relva tomou o nome de Recriz], nos outeiros, e as mais modestas labaredas das quintãs. Nas antigas mitologias todo o céu se inflama no glorioso dia. Para o cristianismo, S. João, precursor de Cristo, é também a grande luz [...]

Como a festa é de triunfo e de fecundidade, à fogueira também se liga uma intenção benéfica ou divinatória.

Figura 3 – Cruzeiro e Alminhas



Fonte: Cavalheiro (2010).

Dos nossos antepassados permanecem ainda as designadas *Alminhas*, *Cruz* ou *Cruzeiro* que nos abençoam a viagem pelas aldeias. Monumentos que constituem uma expressão de arte popular e uma prática de religiosidade tradicional. Eficiente apoio sustentado na Irmandade das Almas de interferência dos vivos em favor dos que já partiram. Muitas são as pedras erguidas, rudemente esculpidas por artistas populares, que servem o caminho da *Via Sacra*, a que ninguém esqueça de murmurar uma oração.

O fenómeno religioso é, sem dúvida, o mais especificamente humano, pelas manifestações entre ritos e rituais e pelas construções levantadas em honra da Divindade. Tal como o descreve o geógrafo Amorim Girão (1940, p. 102):

Onde o núcleo povoado se aglomerou e concentrou, a igreja ou capela constituíram por assim dizer o ponto de apoio a cuja protecção vieram acolher-se as construções circunjacentes.

[...] E onde, finalmente, o ermo imperava sem remissão nem agravo, ficaram os cruzeiros solitários à beira dos caminhos serranos, a marcar vestígios da passagem do homem, padrões imorredoiros de uma velha rede de triangulação que o espírito religioso lançou por toda a face da serra, testemunhos eloquentes da mais genuína tradição cristã.

OS CÂNTICOS

Cantar sempre esteve presente nas nossas vidas. Ainda hoje é assim, cantamos simplesmente por cantar, ou então para ocupar os afazeres, ou aproveitamos para cantar enquanto segue um passo de dança. Estas formas de expressão vividas pelo povo são portadoras de um simbolismo, razão pela qual se dança, se constrói uma forma, nos espaços e até nos movimentos utilizados e, ainda, uma música, um determinado ritmo e melodia que dão vida à execução. A música

desenvolve-se no tempo, submete-se ao ritmo e sobressai como uma arte de combinar sons, de modo a conseguir uma forma em esquema ou efeito, tornando-se agradável ao movimento dos corpos e ao ouvido.

Os mistérios da Paixão e Ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo são celebrados anualmente pela Santa Igreja, com particular devoção, desde o tempo dos Apóstolos. Depois juntaram-se a comemoração da instituição da Eucaristia e, finalmente, a celebração da entrada triunfal de Jesus, Rei messiânico, na cidade Santa de Jerusalém. E assim, após o Domingo de Ramos, nasceu os responsórios da *Semana Santa* ou *Semana Maior*, os dias litúrgicos especiais, enriquecidos dos mais solenes e piedosos ritos.

Bendito e louvado seja
A Paixão do Redentor
Para nos livrar das culpas
Morreu por nosso amor

Na Vossa Santa Cabeça
Coroa de espinhos cravaram
Onde entre dores incríveis
Fontes de sangue emanaram

Vossa Santíssima Boca
Bebeu vinagre amargoso
Para livrar a nossa alma
Do castigo eterno horroroso

Vossas Mãos puras divinas
Pregaram nesse madeiro
Dele ficaste pendente
Bom Jesus, Deus verdadeiro

Vosso amável Coração
Aberto com dura lança
Convida que Nele entremos
Cheios de amor e confiança

Por merecimento infinito
De tão amarga paixão
Pelos nossos pecados, pedimos
Ó Bom Jesus, perdão

Resulta de um tempo em que as iniciativas de profundo significado religioso acompanham, naturalmente, a sua valorização folclórica. Um percurso histórico onde “é possível encontrar as analogias e semelhanças de actos processionais e símbolos usados no século XV e que, no século XXI, são exactamente os mesmos com ligeiras alterações” (Mota; Guerra, 2007, p. 13).

Em tudo, entidades míticas e costumes que pertencem à tradição popular portuguesa. Trazida de geração em geração, por via oral, procurando sempre nas formas sociais de agregação manter-se preservada em identidade cultural. Por esta altura, no decorrer da Semana Santa, encomenda-se o *Cantar às Almas* pela calada da noite, um dos mais curiosos cultos dos mortos existentes no país. “As almas dos entes queridos, sujeitas às penas do Purgatório ou dos que estão em perigo de morrer em pecado, precisam que as preces dos vivos as ajudem a alcançar o Céu” (Dias; Dias, 1953, p. 5).

Nas recolhas na aldeia da Relva, estes cânticos são entoados, em uníssono, pelas vozes em tom lúgubre. Maioritariamente homens vão *encapuchados* e de candeias acesas, na mão, para *alumiar* o caminho. Estes encomendadores imbuídos pelo sentimento, ou em cumprimento de promessa, ou penitência, são levados a incitar todos, participantes e aqueles que os escutam, num murmúrio de orações, a rezar pelos mortos, para os aliviar das penas do Purgatório. Antes de tudo começar, reúnem-se para dividir o grupo em dois. Pretende-se percorrer as principais ruas da aldeia, pelo que definem o percurso a fazer e as diferentes paragens, bem como, as estrofes a que compete cada grupo cantar. Posto isto, inicia sempre este préstito um dos grupos, o que vai sempre à frente, ecoando as primeiras estrofes. Caminham de paragem em paragem, ou de estação em estação, enquanto cantam. Ao outro grupo compete aguardar, parados, e contemplar os cânticos que se fazem ouvir. Assim vão alternando, o momento em que se deixa de fazer ouvir um grupo, inicia a intervenção o outro, sempre dando continuidade às estrofes, até ao encontro do grupo que está à frente. Neste recriar, o povo,

num impressionante sentido de fé e também do silêncio que apraz a oração, é levado a meditar e dedicar as suas preces às almas que já não são deste mundo.

Ó almas que estais dormindo
Nesse sono em que estais
Que vos bate Deus à porta
Vós dormis e não rezais.

Ó cristão olha que morres
Lembra-te que hás-de morrer
Hás-de dar contas a Deus
Do teu bom e mau viver.

Se rezais pelas almas
Rezai também um Pai-Nosso
Havemos de dar contas a Deus
Que este mundo não é nosso.

Se rezais um Pai-Nosso
E também uma Ave-Maria
Pelas almas do purgatório
Que daqui foram algum dia.

Pelos cânticos e suas modas está um grupo étnico unido entre si por laços comuns, históricos, culturais, ideológicos, por vezes até religiosos, sociais e políticos. Uma agremiação que realiza por vontade própria diversos manifestos motivados pelo divertimento e pelo sentido aculturado. Tomando uma dimensão maior de espetáculo, de recreação e preservação do património imaterial, seja cultural, tradicional e popular, estas manifestações realçam precisamente a vertente lúdica, social, recreativa e educativa do significado em torno da autenticidade folclórica (Fernandes, 2000).

O estilo Beirão caracteriza-se pela simplicidade, leveza, moderação e lentidão das modas. São danças de roda, de andar às modas, recreativas, que acompanham as tarefas, de sedução ou namoro por ritmos coreográficos e musicais pouco vivos e alegres, por vezes nostálgicos e melancólicos, em passos lentos ou moderados, que inclui passos básicos como o passo de passeio e tempos de valsa.

As aldeias são tristes, o granito beirão, mal desbastado e enegrecido dá-lhes a cor do luto. Assumem-se execuções simples e pouco cansativas, caracterizadas por encenações ou movimentos de mímica, pedindo um beijo ou mostrando as saias, assim como, movimentos arrastados, no pedir abraços ou na manobra dos braços no ar. Com exceções, encontramos ainda execuções alegres e rudes, consequência de ritmos simples e persistentes, muitos deles trazidos pelo encanto deslumbrado em outras danças folclóricas.

Do repertório, há canções de embalar, de amor, do trabalho. São cantigas de escárnio e maldizer, ou mesmo, canções que acompanham a desgraça, e servem a letra para carpear a morte. Surge o cântico das almas, canta-se a Deus e aos santos. E tal como em outros pontos do país, cantam as Janeiras e os Reis, que consiste em pedir a bênção para as famílias daquela casa, presenteando-os com uma cantiga, na esperança de obter alguma recompensa, que normalmente consistia num pão de trigo e no caso de famílias mais abastadas um pedaço de fumeiro. Letras de ocasião que lembram os tempos de miséria, mas também de partilha, em que se andava de porta-em-porta a pedir esmola. Esta podia ser em numerário ou em géneros.

Aqui vimos, aqui vimos
Aqui vimos, bem sabeis bis
Vimos dar as boas festas [cantar as Janeiras]
Ai, e também cantar os Reis bis

E também cantar os Reis
Ao coração de Maria bis
Os anjos também os cantam
Ai, toda a noite e todo o dia bis

Os três Reis são três coroados
Vinde ver quem os coroou bis
Foi nosso santo serviço
Ai, e mais quem nos ordenou bis

Foram a casa de Herodes
Por ser o maior reinado bis
Que lhe ensinassem o caminho
Ai, onde Jesus era nado bis

Herodes como malvado
Não lhes professou malícia bis
Ensinou aos santos Reis
Ai, às avessas o caminho bis

Os três Reis como eram santos
Caminhos foram seguindo bis
E Deus mandou-lhe uma estrela
Ai, que lhe ensinasse o caminho bis

A estrela foi pousar
No alto de uma cabana
A cabana era pequena
Não cabiam todos três

Adoraram Deus menino
Ai, cada um por sua vez bis

Todos os três lh'ofereceram
Ouro, Mirra e Incenso bis
Não lh'ofereceram mais nada
Ai, porque ele era Deus imenso bis

No Incenso Deus imenso
No Ouro é Rei chamado bis
Na Mirra se representa
Ai, que há-de ser crucificado bis

Todos os padres da missa
Festejam a sua ermida bis
Também nós festejaremos
Ai, vivam todos, vivam, vivam bis

Se tiver de dar a esmola
Não nos esteja a demorar bis
Nós somos de muito longe
Ai, caminho temos p'ra andar bis

Senhora que estais lá dentro
Assentada no balcão bis
Deit'à mão ao seu fumeiro
Ai, dê p'ra cá um salpicão. bis

Senhora que estais lá dentro
Assentada na cortiça bis
Deit'à mão ao seu fumeiro
Ai, dê pr'a cá uma chouriça bis

Uma longa história versada para o início do ano, em que se celebra a unidade social e partilha os votos de felicidade do novo ciclo e, até, de fertilidade, associados à abundância e prosperidade, num gesto de reforço da identidade e de pertença. Ao mesmo passo, a comemoração do ecumenismo e universalidade da mensagem de Jesus Cristo, o culto do presépio e da Epifania associada aos Reis Magos.

A maioria do seu repertório não tinha suporte musical, apenas o canto e a dança, em roda. São danças recreativas que acompanham as tarefas agrícolas, ou servem como intermédio de sedução e namoro, para animar os bailes nas romarias e dias de festa. Terminado o canto, termina a música e termina a dança. O suporte sonoro instrumental confere a diversidade nas suas modas.

As danças são humildes como as gentes que as dançam. Estas modas significam manifestações coreográficas muito simples, pouco cansativas, quando incluindo passos básicos. As modas caracterizam-se por não terem suporte musical, apenas canto e dança. São jogos de movimento com bastante diversidade rítmica, ou seja, podem ser construídos em compasso binário, quaternário ou ternário. Mais simples na sua origem, dispensam mesmo o suporte instrumental, cantadas e dançadas à capela, muito embora, com as diversas mutações sejam suportadas por instrumentos musicais.

OS CORTEJOS

As origens das manifestações comunitárias que vieram dar lugar aos muitos ranchos folclóricos no país estão profundamente enraizadas em rituais religiosos ou ações de benemerência organizados, dos quais os cortejos de oferendas.

Num tempo em que o desenvolvimento local estava na competência das pessoas, estas manifestações cívicas permitem-nos apreender o peculiar quadro relacional entre a comunidade, o poder político e religioso. Estes cortejos são desenvolvidos após a Segunda Guerra Mundial, como resposta às dificuldades financeiras da época e implicavam, entre outros aspetos, uma notável organização, de divulgação da iniciativa, de sensibilização, de motivação e mesmo de controlo dos discursos transmitidos e das representações cenográficas envolvidas, muito para além do seu significado económico. Urge a grande capacidade mobilizadora e representatividade social, como símbolos de caridade e de homogeneidade e harmonia cultural e social, fenómeno de folclorização. Paralelamente, havia também em outros pontos de país, ranchos populares compostos por orquestras e pares dançantes e motivos não faltavam para desfilar em centenários, paródias, críticas, paradas agrícolas, cortejos folclóricos, exaltações nacionalistas e oferendas piedosas (Calderón, 2022). Estas *marchas das aldeias* caracterizam-se por paradas compostas de carros cuidadosamente alindados, cumprindo certo itinerário.

Oh, meu rico São João
Qu'eu agora não vos vejo
Acorda cá ó São João
Acorda cá ó São João
Vem ver o nosso cortejo

Ver o nosso cortejo
Nossa Senhora da Guia
E também vem a Santa Ana
E também vem a Santa Ana
A mãe da Virgem Maria

Em nossas bocas bailam cantigas
Como esperança d'almas singelas
Cantai alegres ó raparigas
Dai as esmolas para a capela

Eu na marcha quem me dera
Com meu arco e meu balão
Vou pr'a Travessa da Espera

Vou pr'a Travessa da Espera
À espera d'ocasião

Faremos a grande obra
Que Deus há-de ajudar
Que caiba lá toda a gente
Que caiba lá toda a gente
Para Deus ir adorar

Procissões folclóricas promovidas pela Igreja em atos misericordiosos, pois dela recebem a seiva vivificante da caridade cristã. Manifestações populares, de gentes maioritariamente pobres, mas que encara a sua condição como favorável em relação a outros ainda mais necessitados. Daí a (re)construção de Igrejas, Capelas, obras de Misericórdias e Hospitais. Iniciativas espontâneas promovidas sobretudo pelos populares, ou então, por individualidades ou serviços da Igreja, como, por exemplo, o Padre, figura extremamente respeitada nestes contextos, ou os fiéis católicos constituintes da Irmandade das Almas.

Lá vamos todos
Esta é a nossa marcha
Lá vamos todos
Alegrai o coração

Lá vamos todos
Levar a nossa esmola
Para a capela
Milagroso São João

O milagroso São João
É o nosso padroeiro
Ajudai-nos a levar
A capela p'r'ó Outeiro

A mocidade, abundante nesta altura, desfilava pelas ruas da aldeia, em fila e em traje de festa, sendo que os rapazes e as raparigas colocavam-se em formatura lado-a-lado, formando pares. Os moços ostentavam as notas no chapéu, enquanto as moças levavam as notas da esmola seguras com um alfinete ao peito da blusa. As ofertas

de outra natureza, tal como enchidos ou objetos de valor, eram transportadas à cabeça em açafates, pelas senhoras casadas que seguiam no fim do desfile e pelos homens que se aprontavam na frente a carregar o *Ramo*. Juntamente com este andor, estas oferendas eram depois leiloadas, num corrupio de despiques entre interessados. Este espetáculo de vendas obriga a presença de um homem da terra, o leiloeiro, habilidoso no saber apresentar o produto, na lógica de quanto é que custa, no equilibrar das propostas dos valores que se faziam ouvir e no arrematar o negócio, sempre num crescendo, até chegar ao valor final, a proposta mais alta que se conseguiu, com as célebres palavras: *Dale uma, dale duas e dale três*. Este jeito caricato de angariar dinheiro e vender os produtos, tantas das vezes declina o comprador para a mesma pessoa que já havia oferecido a peça para o *Ramo*, afinal sempre é uma maneira de exibir o quanto se valoriza o que se produz em casa.

Abram caminhos
Deixem passar
A mocidade quer caminhar
Abram caminhos
Haja alegria
É o dia grande da romaria

Nossa Senhora da Ouvida
Nós vos vimos visitar
Dai saúde aos doentinhos
Estão em primeiro lugar

Nossa Senhora da Ouvida
Situada cá na serra
Nós vimos trazer esmola
Para a ajuda da Capela

Nossa Senhora da Ouvida
Estendei a vossa mão
Aceitai nossa oferta
Que é dada de coração

Os cortejos, aqui e além realizados, servem a linha reta do espírito misericordioso. Empolgados pela caridade e ao mesmo tempo

pelo sentimento que os liga a determinada localidade ou povoação, ouvem-se as mais diversas cantigas e versos criados para o efeito, singelos na forma e de riqueza inesgotável. Resulto em magníficas jornadas de exuberante arte popular. Incorporam-se figurinos elaborados a preceito, coreografias, música, até carros alegóricos. Realce para a alta generosidade de todos, participantes e espetadores que se preocupam em preencher o percurso, as janelas engalanadas, acompanhando o entusiasmo com vivas e palmas, pois é dia de festa.

REFERÊNCIAS

CALDERÓN, José Luis Mingote. **Das Paradas Agrícolas aos Cortejos Etnográficos em Portugal. Uma narrativa gráfica de finais do século XX e primeira metade do século XX.** Porto: Edições Afrontamento, 2022.

CAVALHEIRO, Tarcísio. **Cruzeiros e Alminhas.** Castro Daire: Câmara Municipal de Castro Daire, 2010.

CAVALHEIRO, Tarcísio. **Moinhos e Canastos.** Castro Daire: Câmara Municipal de Castro Daire, 2011.

CAVALHEIRO, Tarcísio. **Varandas.** Castro Daire: Câmara Municipal de Castro Daire, 2012.

CESAR, José Júlio. **A Capucha.** Terra Portuguesa. Revista Ilustrada de Arqueologia Artística e Etnografia, Lisboa, MCMXXII, nº 31-32, pp.110-112, janeiro de 1922.

COSTA, M. Gonçalves da. **História do Santuário da Lapa.** Lamego: Gráfica de Lamego, 1974.

COSTA, M. Gonçalves da. **História do Bispado e Cidade de Lamego. I Idade Média: A Mitra e o Município.** Braga: Barbosa & Xavier, 1977.

COSTA, M. Gonçalves da. **História do Bispado e Cidade de Lamego. II Idade Média: Paróquias e Conventos.** Braga: Barbosa & Xavier, 1979.

COSTA, M. Gonçalves da. **História do Bispado e Cidade de Lamego. III Renascimento I.** Braga: Barbosa & Xavier, 1982.

COSTA, M. Gonçalves da. **História do Bispado e Cidade de Lamego. IV Renascimento II.** Braga: Barbosa & Xavier, 1984.

COSTA, M. Gonçalves da. **História do Bispado e Cidade de Lamego. V Barroco I.** Braga: Barbosa & Xavier, 1986.

COSTA, M. Gonçalves da. **História do Bispado e Cidade de Lamego. VI Barroco II.** Braga: Barbosa & Xavier, 1992.

DIAS, Margot; DIAS, Jorge. **A Encomendação das Almas.** Porto: Imprensa Portuguesa, 1953.

ESTEVES, Luís (coord.). **Etnografia e tradições folclóricas na Beira Alta Serrana. Estudo de caso na aldeia a Relva.** Viseu: Edições Esgotadas, 2025.

FERNANDES, Margarida. **Sistematização da Dança Tradicional Portuguesa: Classificação das Variáveis Coreográficas, Espaço, Ritmo e Gestos Técnicos.** Dissertação apresentada com vista à obtenção do grau de Doutor em Motricidade Humana na especialidade de Dança. Lisboa: Faculdade de Motricidade Humana da Universidade Técnica de Lisboa, 2000.

FERREIRA, Adérito. **Socalcos de Xisto. Cabril - Ester - Parada de Ester.** Viseu: Ed. Autor, 2007.

GIRÃO, Aristides de Amorim. **Montemuro. A mais desconhecida Serra de Portugal.** Coimbra: Coimbra Editora, 1940.

MARRANA, Cónego José António. **História do Culto de Nossa Senhora dos Remédios em Lamego.** Porto: Oficinas Gráficas da Casa Nun'Alvares, 1957.

MATOS, Aurora Simões de. **Imagens da beira-Paiva.** Coimbra: Palimage, 2010.

MOTA, Fernando; GUERRA, Isolina A. Rodrigues. **Simbologia e Tradições da Semana Santa.** Lamego: Santa Casa da Misericórdia de Lamego, 2007.

PEIXOTO, Rocha. **Etnografia Portuguesa.** (Obra Etnográfica Completa). Lisboa. Publicações Dom Quixote. 1990.

VALE, A. Lucena *et al.* **Viseu, feira franca: 600 anos, 1392-1992.** Viseu. Câmara Municipal de Viseu. 1992.

VASCONCELLOS, José Leite de. **Etnografia Portuguesa.** Volume III. Lisboa. Imprensa Nacional de Lisboa. 1942.

12

Marco Daniel Duarte

Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta, Portugal

DA FREGUESIA AO CONCELHO, DO DISTRITO À REGIÃO, DO PAÍS AO ESTRANGEIRO:

**A NOTÍCIA DAS APARIÇÕES
DE FÁTIMA NO ANO DE 1917**

O conhecimento que os diferentes domínios do saber detêm hoje sobre Fátima, lugar de peregrinação situado na Região Centro de Portugal, permite já aquilatar quais os episódios que mais significativamente concorreram para a importância que o Santuário da Cova da Iria adquiriu na geografia religiosa da região, do país e do mundo. Essa importância teve, desde a primeira hora, escalas diversas que podem ser analisadas através dos conceitos de micro e macro-história (Duarte, 2022), porquanto a notícia das designadas aparições de Fátima, ao longo do ano de 1917, percorre esses diferentes universos em que o ser humano se posiciona nas relações que estabelece com a comunidade a que se sente vinculado (Duarte, 2020).

Perde-se já no imenso caudal da produção historiográfica a primeira vez que surgiram os termos “micro-história” e “macro-história”, mas é possível que derivem de forma direta da grande obra de Fernand Braudel (1902-1985) — “O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico” —, estudo maior que, em 1949, na esteira das novidades da “Nouvelle Histoire”, abria horizontes para valorar não apenas o viver institucional, político e militar, mas também os gestos quotidianos que, afinal, marcavam a história dos sem-rosto e sem-nome, mas que concorriam para a criação de biografias que ajudavam a compreender essa chamada história maior¹.

Incontáveis como os passos que, atraídos pela memória fundadora deste lugar, acorreram à Cova da Iria são as palavras usadas para descrever e analisar a “notícia” e os comportamentos humanos em torno da “notícia” que, a partir de 13 de maio de 1917, começa a ecoar num pequeno lugar, tão longínquo como tantos lugares do Portugal que, só século XX adentro, conseguirão conquistar as novidades com que a ciência e a técnica haveriam de caracterizar os dias da contemporaneidade. A palavra “notícia”, que repetidamente

1 Sobre os conceitos de macro e micro-história, veja-se REVEL, Jacques. Micro versus Macro: escalas de observación y discontinuidad en la historia. **Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Tiempo Histórico**, n. 2, Santiago-Chile, p. 15-26, 2011.

usamos e não caracterizamos, tem no universo histórico de Fátima sentido profundo, porquanto — com o século já aberto, sobretudo nos grandes centros urbanos, de forma veloz — foi pela notícia que o fenómeno teve a difusão que rapidamente o transmuta de acontecimento local e regional a acontecimento nacional e, depois, internacional². O discurso que exaramos merece ainda uma precisão epistemológica, porquanto, documentalmente, apenas poderemos dizer que a notícia não se grafa antes do final do mês de maio de 1917, cerca do dia 27, quando o pároco do lugar fixa por escrito que uma criança moradora na sua circunscrição paroquial afirma que, com seus primos, também moradores na paróquia, «viram uma mulher em cima duma carrasqueira» (DCF³ I, 2013, p. 28)⁴. Os prelos não tardariam muito a divulgar essa notícia, a primeira vez, sob um título verdadeiramente jocoso — “Uma embaixada celestial... especulação financeira?” (DCF III-1, 2002, p. 34-35)⁵ — em 23 de julho desse ano, alguns dias depois de as máquinas fotográficas terem estado em Fátima pela primeira vez e de haverem fixado, através da forma que lhes é específica, os protagonistas da notícia. A carta que é enviada com data de 14 de julho de 1917, na qual se faz ecoar como com tamanha intensidade se «fala n’aquela aparição» (DCF III-1, 2002, p. 31-33)⁶ é tão só o primeiro testemunho epistolar

- 2 Acerca do importante binómio Imprensa e Fátima, veja-se REIS, Bruno Cardoso. Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930)”. **Análise Social**, vol. XXXVI, n.º 158-159, p. 249-299, 2001; FERNANDES, António Teixeira. Imprensa e Fátima. Em: AZEVEDO, Carlos Moreira, CRISTINO, Luciano (coord.). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Principia, 2007, p. 258-264; CRISTINO, Luciano. A imprensa escrita sobre Fátima. **Fátima XXI**, n.º 3, p. 31-35, maio de 2015.
- 3 DCF, por Documentação Crítica de Fátima.
- 4 Tomamos as palavras do inquérito de Manuel Marques Ferreira, na versão transcrita por José Ferreira de Lacerda, em outubro de 1917 (AEL, Documentos de Fátima, K-2: Caderno de apontamentos, fls. 11-11) e publicadas na DCF.
- 5 Publica o artigo: Uma embaixada celestial... especulação financeira? **O Século**, Lisboa, p. 2, col. 3, 1917.07.23 (edição da tarde).
- 6 Publica o documento: Arquivo das Irmãs Reparadoras de Nossa Senhora de Fátima, Fundo Manuel Nunes Formigão (doravante, AForm por Arquivo Formigão), Carta de Maria Delfina Carvalho Reis e Silva para Maria da Madre de Deus Carvalho Reis e Silva, Pedrógão, 1917.07.14.

de que o acontecido naqueles dias foi múltiplas vezes comentado, indagado, revisitado, interpretado e até instrumentalizado com objetivos vários, conforme os interesses específicos dos olhares que sobre ele se debruçariam⁷.

Ultrapassadas as dificuldades que se têm colocado aos estudos de fenómenos religiosos na Idade Contemporânea, o historiador tem já à sua disposição uma série de fontes que lhe permite concluir sobre a forma vertiginosa de os acontecimentos de Fátima terem chegado a milhares e milhares de pessoas, ao ponto de, ao longo do ano inicial de 1917, acorrerem à Cova da Iria verdadeiras multidões vindas das mais diferentes freguesias, concelhos, distritos e regiões do país. Se abrirmos as páginas do jornal “A Liberdade”, editado na cidade do Porto no decurso do mês de agosto de 1917, lemos que os números ali apontados por uma fonte não simpatizante com a explicação sobrenatural das aparições coincidem com o número apontado por Joel de Deus Magno, seminarista que nessa data se deslocou à Cova da Iria e que, em carta dirigida a Francisco Maria Félix, escreve: «eu não presto para calculos, mas os que lhe davam menos falavam em 5000 pessoas» (DCF III-1, 2002, p. 41)⁸. O jornal citado escrevia, com efeito: «o caso avolumou-se de tal maneira que no dia 13 compareceram na serra de Aire mais de 5:000 pessoas» (DCF III-1, 2002, p. 45)⁹. Acrescenta o periódico mais informação, acerca da proveniência dos que as Ciências do Turismo diriam ser “turistas” — recordemos que alguns teriam de ter pernoitado na viagem — e que a História da Religião dirá “peregrinos” ou, se quisermos, “peregrinos em potência”. Provinham, informa a fonte

7 Neste parágrafo retomamos a reflexão com que abrimos o estudo levado ao 24.º Congresso Mariológico Mariano Internacional “O acontecimento Fátima cem anos depois. História, mensagem e atualidade”, organizado pela Pontifícia Academia Mariológica Internacional, em Fátima, entre 6 a 11 de setembro de 2016.

8 Publica o documento: Arquivo das Irmãs Reparadoras de Nossa Senhora de Fátima, AForm, Carta de Joel de Deus Magno para Francisco Maria Félix, 191708.13 (depois de).

9 Publica o artigo: De Norte a Sul. **Liberdade**. Porto, ano 4, n.º 955, p. 1, col. 5, 191708.18.

que consultamos, «dos concelhos de Torres Novas, Leiria, Batalha, Porto de Moz, Chamusca, Santarem, etc.» e deslocaram-se «a pé, e outras de carro e todo o genero de transportes» (Idem).

Se a pesquisa avançar um mês mais verificará que as fontes dizem que no dia 13 de setembro teriam estado no lugar entre 15 a 20 000 pessoas: «os calculos mais reduzidos davam 15 a 17.000 pessoas, avendo quem afirmasse estarem muito mais de 20.000» (DCF III-1, 2002, p. 104). Esta multidão, constituída por «numerosas pessoas e até senhoras e cavalheiros» (Jesus, 2016, p. 206), se quisermos usar as palavras da lembrança que Lúcia de Jesus (1907-2005), a vidente mais velha dos Pastorinhos de Fátima, escreve quando, aos 34 anos, recorda aqueles dias excepcionais da sua infância, sobe ainda mais no mês de outubro, dia em que, segundo os crentes, se assistiu a uma enigmática cena que foi lida como selo da sobrenaturalidade das aparições, presenciada por cerca de 70 000 pessoas, vindas dos mais diversos lugares (os números, que não é o tema que mais interessa a esta análise, situam-se entre os 30 000 a 40 000¹⁰ e os 100 000, na estimativa de testemunhos como os de Fernando António Souza Coutinho¹¹ ou de Maria Caminha (DCF III-1, 2002, p. 132-137, 241, 372-377)¹²).

De facto, Fátima depressa ultrapassou a fronteira que os historiadores, ao trabalharem o acontecido no tempo, normalmente definem por “História Local e Regional”, passando da freguesia ao concelho, do distrito à região e do país ao Estrangeiro. Antes de exemplificarmos essa tão dilatada difusão, que haveria de fazer de Fátima um dos mais importantes lugares do catolicismo

10 Publica o artigo: ALMEIDA, Avelino de. Coisas espantosas! Como o Sol bailou ao meio dia em Fátima. **O Século**. Lisboa, ano 37, n.º 12876, p. 1, cols. 6-7; p. 2, col. 1, 1917/10.15 (edição da manhã).

11 Publica o documento: ASF, FMH, Caixa de 1917, Carta de Fernando António Souza Coutinho para Amadeu Buceta Martins, 1917/10.15. Veja-se também, do mesmo autor, Como assisti em 1917 a um dos milagres de Fátima. **Parcelas do meu caminho**. Lisboa: [s.n.], 1959. p. 132-137.

12 Publica o documento: ASF, Carta de Maria Caminha para Maria do Livramento de Vasconcellos de Proença, 1917/10.21.

contemporâneo, detenhamo-nos, ainda que brevemente, nas fontes desse ano de 1917 e no que elas, analisadas tão-somente a partir das suas informações mais elementares — como é a sua tipologia e o lugar da sua produção —, fazem concluir acerca da vertiginosa difusão.

Das mais de três centenas e meia de documentos escritos que aludem ao fenómeno¹³, conhecem-se 60 cartas, 26 fotografias ou estampas, 32 interrogatórios¹⁴, 2 livros (mais propriamente brochuras), 5 notas, memorandos ou apontamentos, 13 ofícios, 14 testemunhos, 240 notícias, 1 cartoon e 1 discurso ou alocução. As tipologias que traçámos¹⁵ podem levar ainda a uma outra aproximação se quisermos, por exemplo, perceber a que locais chegou a notícia e de que forma a notícia é veiculada, nomeadamente a partir da sensibilidade transmitida no que respeita à crença nas aparições. Pelo mapa traçado, percebemos, de facto, quão longe Fátima chega, porquanto, documentalmente comprovado, se pode afirmar que em 1917 Fátima era tema do interesse dos que liam as páginas dos jornais ou dos que, certamente, na barbearia, na taberna ou na cafetaria das pequenas localidades, ouviam ler as notícias neles contidas. Claramente, se mais nenhum indício existisse, as fontes revelam como este episódio depressa ultrapassou as barreiras das circunscrições civis e religiosas, chegando, «do Algarve ao Minho» — para fazermos uso da expressão do já citado jornalista de “O Século” (DCF III-1, 2002, p. 241)¹⁶ —, aos mais longínquos lugares do Portugal de então.

A lista dos topónimos que se encontram na documentação levaria a uma verdadeira ladainha: nela se percebem distintos lugares dos concelhos de Aveiro, Águeda, Estarreja, Mealhada, Ovar

13 Contámos 363 documentos.

14 Contabilizamos vezes que as diferentes pessoas foram interrogadas, pois no mesmo documento podem encontrar-se vários interrogatórios.

15 Tipificadas a partir do índice tipológico de DCF III-1. p. 897-908.

16 Publica o artigo: Em pleno sobrenatural. As aparições de Fátima. **O Século**. Lisboa, ano 37, n.º 12874, 1917.10.13 (edição da manhã), p. 1, cols. 6-7.

e Espinho, no distrito de Aveiro; dos concelhos de Moura, Odemira e Ourique, no distrito de Beja; de Barcelos, Braga, Cabeceiras de Basto, Fafe Guimarães, no distrito de Braga; dos concelhos de Belmonte, Castelo Branco, Covilhã e Oleiros, no distrito de Castelo Branco; dos concelhos de Arganil, Coimbra, Condeixa-a-nova, Oliveira do Hospital, Penacova, Vila de Soure, Vila Nova de Poiares, no distrito de Coimbra; dos concelhos de Évora, Estremoz, Montemor-o-novo, Vila Viçosa, no distrito de Évora; do concelho e capital de distrito Faro; dos concelhos da Guarda, Gouveia, Fornos de Algodres, Pinhel, Trancoso, Vila Nova de Foz Côa, no distrito da Guarda; de Alcobaça, Alvaiázere, Ansião, Batalha, Bombarral, Caldas da Rainha, Leiria, Marinha Grande, Nazaré, Óbidos, Pedrógão Grande, Peniche, Pombal, Porto de Mós, no distrito de Leiria; dos concelhos de Alenquer, Azambuja, Cadaval, Cascais, Lisboa, Loures, Mafra, Oeiras, Sintra, Torres Vedras, Vila Franca de Xira, no distrito de Lisboa; aos concelhos de Alter do Chão, Elvas, Monforte, Portalegre, no distrito com esta capital; aos concelhos de Gondomar, Lousada, Matosinhos, Porto, Póvoa de Varzim, Vila Nova de Gaia, no distrito do Porto; os concelhos de Abrantes, Alcanena, Alpiarça, Cartaxo, Chamusca, Coruche, Ferreira do Zêzere, Golegã, Mação, Ourém, Rio Maior, Salvaterra de Magos, Santarém, Tomar, Torres Novas, Vila Nova da Barquinha, no distrito de Santarém; os concelhos de Alcácer do Sal, Almada, Barreiro, Grândola, Moita, Montijo, Seixal, no distrito de Setúbal; os concelhos de Monção, Paredes de Coura, Ponte da Barca, Ponte de Lima, Viana do Castelo, no distrito de Viana do Castelo; os concelhos de Alijó, Chaves, Montalegre, Vila Real, no distrito de Vila Real; dos concelhos de Mangualde, Mortágua, Resende, Sátão, Tondela, Viseu, no distrito com capital nesta última urbe. Embora não exista notícia de que em 1917 haja chegado ao distrito de Bragança, sabemos que chega aos Açores, a Ponta Delgada,

e que, igualmente, chega à Madeira, pela documentação que alude ao Funchal, Ponta do Sol e Santa Cruz¹⁷.

Apenas a título de exemplo, poderá o investigador ilustrar cada uma das diferentes etapas relacionadas com essa propagação da notícia tomando percepção dos territórios que, logo no ano inaugural de 1917, testemunhavam o tema “Fátima: da freguesia ao concelho, do distrito ao regional, do nacional ao internacional”, através de quatro episódios deveras demonstradores desta característica centrífuga que Fátima encerra e que leva à entrada na cena histórica de atores de diferentes lugares, alguns deles bem longínquos da Cova da Iria.

A somar às fotografias tiradas no dia 13 de julho de 1917 e às notícias que, desde agosto de 1917, já saíam de diversos prelos a propósito do segredo que as crianças diziam saber, junta-se, em meados desse mês de agosto, o célebre episódio do chamado “rapto das crianças”, que, mais tarde, a vidente Lúcia designará de «viagem ou prizão» (Jesus, 2016, p. 137). Qual metáfora da tensão vivida a uma escala maior, a micro-história que acontecia em Fátima-Aljustrel-Ourém, era não apenas imagem, mas consequência e também motor, do que acontecia no país da segunda década de Novecentos. Artur de Oliveira Santos (1884-1955)¹⁸, o administrador do concelho da então Vila Nova de Ourém, ao levar as crianças para a sede

17 Outros topónimos, mais longínquos ainda, aparecem semeados pela documentação: África, Alemanha, Alpes, Alsácia, Badajoz, Bamberg, Barcelona, Baviera, Bélgica, Brasil, Cabo Verde, Espanha, Estados Unidos, Europa, França, Fribourg, Friedrichsfeld, Génova, Hipona, Inglaterra, Irlanda, Itália, La Sallete, Liverpool, Londres, Lorena, Lourdes, Madrid, Moçambique, Montenegro, Múrcia, Nice, Normandia Francesa, Nova Lisboa, Nova Iorque, Paris, Pirinéus, Quelimane, Rio de Janeiro, Roma, Romania (Roménia), Rússia, S. Paulo, Santiago, Sérvia, Sevilha, Suíça (Valais), Viena. Exercício importante, que aqui deixamos por realizar, seria indagar cada um destes lugares em ordem a perceber com exatidão o que representa que a notícia de Fátima, desde a primeira hora, se estabelecesse em lugares tão distantes.

18 Sobre esta importante figura da história de Fátima, veja-se a síntese de SERÔDIO, Frederico da Silva. Artur de Oliveira Santos (1884-1995). Em: AZEVEDO, Carlos Moreira, CRISTINO, Luciano (coord.). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Principia, 2007. pp. 509-511.

da circunscrição civil a que pertenciam os que nela habitavam, guinda o tema “Fátima”, que até àquela data, ainda que com a frequência de muitas pessoas, decorria no lugarejo em que nasceram os protagonistas, a um episódio que já se configura como político-institucional, porquanto, para além dos restantes contornos de caráter ideológico, decorre nos paços concelhios.

As razões que alicerçam a medida tomada pelo administrador do concelho estão, obviamente, em consonância com as diretrizes emanadas pelo governador civil de Santarém que, por sua vez, se relaciona, de forma muito estreita, com os chamados poderes centrais, nesta época da História muito concentrados na defesa da não-propagação do que consideravam ser obra da «raça dos impostores, que á custa da religião e das crenças catolicas de certo povo bisonho tem exercido a sua industria atravez dos tempos» (DCF III-1, 2002, p. 48)¹⁹. Estamos no auge do que os teóricos do pensamento chamam de cientismo, considerado, porém, como soteriologia, para citarmos a avisada linha de pensamento de Fernando Catroga (1945-) (Catroga, 2003, p. 132-138).

Com esta chave de leitura sobre a lógica de pensamento que enformava as elites republicanas de então, distribuídas, outrossim, a partir de uma rede territorial que tem como ápices os concelhos, pode ser lido o primeiro documento estatal que sobre Fátima se preserva no qual o tema da religião parece não interessar a quem tem de zelar pela paisagem natural da Serra de Aire. Assim, o Delegado Agrícola de Tomar, João da Costa Carvalho Telmo, em ofício enviado ao Administrador do concelho de Vila Nova de Ourém, pede que seja esclarecido se a árvore arrancada na Cova da Iria «é um sobreiro, uma azinheira ou uma oliveira» (DCF III-1, 2002, p. 488-489)²⁰. No parágrafo seguinte, antes de grafar o típico «Saude e Fraternidade»

19 Publica o artigo: Impostores. **O Mundo**. Lisboa, ano 17, n.º 6145, p. 1, col. 1, 19170818.

20 Publica o documento: Arquivo da Câmara Municipal de Ourém, Documentos avulsos, Ofício do Delegado Agrícola de Tomar ao Administrador do Concelho de Ourém, maço 1491.

que antecede a aposição da data, escreve ainda, aqui em clara alusão aos acontecimentos de Fátima: «Devo, para maior esclarecimento, dizer a V.Ex.a que a referida arvore é aquela a que os jornais se referem como estando em exposição em Santarem» (Idem). O Delegado Agrícola referia-se ao episódio em que, na madrugada do dia 23 de outubro, os elementos cénicos que caracterizavam o lugar da hierofania foram levados, com intuitos vexatórios, para Santarém²¹.

Com efeito, facilmente se encontram outros documentos que comprovam essa alteração da escala da importância do lugar de Fátima, quando nos jornais se leem as apelações dirigidas ao próprio Ministro do Interior:

tamanha torpeza só em Portugal e com auctoridades democraticas! Não se póde descer mais no caminho da desvergonha e falta de sentimentos»; «mas que admiração póde causar este miseravel procedimento dos livre-pensadeiros e auctoridades de Santarém se um ministro ainda não ha muito bolsou sobre os cappelães militares, que diariamente arriscam a vida no front, os maiores insultos, emquanto elle se bate valentemente pelo Direito e pela Justiça no club dos Patos?! Tudo isto está dentro da lógica jacobina (DCF III-1, 2002, p. 502)²².

Na verdade, Fátima segue também, de facto, esses canais oficiais que a vai transformando em assunto de importância que supre a realidade dos populares concentrados na Cova da Iria. Assim se lê no Telegrama do Governador Civil de Santarém para o Ministro do Interior, dando-lhe informações sobre o acontecimento e afirmando que tem «seguido atento [o] caso Fatima, ordenando [ao] administrador concelho [que] vigie [a] exploração [de] dinheiro a incautos

21 São vários os testemunhos nos jornais da época acerca deste episódio: veja-se **DCF III-1**. Doc. 169; doc. 188, doc. 218; doc. 220; doc. 222; doc. 226; doc. 227; doc. 229; doc. 230.

22 Publica o artigo: Em Santarem. Uma Torpeza Livre-Pensadeira com o Consentimento da... Auctoridade. **A Ordem**. Lisboa, ano 2, n.º 517, p. 1, col. 3, 191710.27.

e ordem publica»²³. A segurança destas palavras não tardaria a ser posta em causa, como se comprova pelo ofício do Administrador do Concelho de Vila Nova de Ourém, Artur de Oliveira Santos, ao Governador Civil, pedindo reforço policial devido a uma ação a levar a cabo em Fátima no dia 2 de dezembro pela Associação do Registo Civil que pretendia «realisar comicio [...] contra invenção [do] milagre»; remata a carta, dizendo: «embora não receie alteração ordem publica é necessario força como medida preventiva» (DCF III-1, 2002, p. 860)²⁴.

Expressão mais alta da importância do assunto é a sua inclusão nos discursos proferidos no Parlamento, no dia 23 de agosto de 1917. Segundo o que o “Diário das Sessões do Senado” regista na sessão n.º 106, Tomás da Fonseca (1877-1968) dirige ao Presidente daquela Câmara um discurso bastante longo cujo ‘leitmotiv’ é Fátima, lida como «estúpida, inconcebível propaganda religiosa», justificando-se, várias vezes, com argumentos de autoridade que vai procurar noutras latitudes da forma que citamos: «[o] momento em que Gustave Le Bon [...] proclama o fracasso de todas as religiões existentes e Le Dantec morre proclamando a indiscutível vitória da ciência que contraria e contradiz absolutamente as crenças espiritualistas» (DCF III-1, 2002, p. 66)²⁵.

Este era um primeiro momento de muitos outros que aconteceriam e que teriam como pontos altos a relação da História de Fátima

23 Na mesma comunicação, escrevia, ainda: «nada por enquanto que reclame intervenção autoridade, como hontem pessoalmente informado pelo mesmo administrador. A ameaça da invernia a falencia milagres levam a crêr a liquidação do assunto sorte sofrida por outros do meu conhecimento caíram pelo ridículo». Arquivo Distrital de Santarém, Fundo do Governo Civil de Santarém. Livro de Registo de correspondência expedida, fl. 53-53v, Telegrama do Governador Civil de Santarém para o Ministro do Interior, dando-lhe informações sobre Fátima, 1917.10.18.

24 Publica o documento: Arquivo da Câmara Municipal de Ourém, Livro de Registo de Telegramas para várias entidades, Livro 1502, fl. 14, Telegrama do Administrador de Vila Nova de Ourém ao Governador Civil, 1917.11.27.

25 Publica o artigo: No Senado [...] As manobras clericais. *O Mundo*. Lisboa, ano 18, n.º 6151, p. 3 ou 4, cols. 1 e 2, 1917.08.24.

com a política nacional, antecedendo o que depressa se poderá ler como tema de latitudes maiores, como são as da geopolítica do mundo do ante e do pós-Segunda Guerra Mundial e, mais tarde, na ligação próxima ao papa João Paulo II e à sua ação relativa à queda do regime soviético. Paradigmático dessa excecional velocidade de o tema ultrapassar fronteiras — não obstante o historiador da época contemporânea esteja amplamente acostumado à celeridade do curso dos dias —, é o facto de, nos primeiros dias de setembro de 1917, um soldado de Barcelos, na Região Norte do país, cuja biografia estaria destinada a ser incluída num estudo a partir de uma visão de micro-história, encontrando-se a cumprir serviço militar em França, escreve a António dos Santos, pai da menina de dez anos que, em Fátima, afirmava ver a Mãe do Deus dos cristãos. Numa grafia e caligrafia completamente fora do cânone, cheias de fugas à ortografia e à sintaxe, lê-se, com data tópica de “França” e data cronológica de “4 de Setembro de 1917”²⁶:

Snre Antonio Saude e felecidáde hé o que, se deseja
Snre Antonio bocê amim não me cunhéce nem tam-
pouco eu o conhêço a bóce. Mas istive com um rapáz
deça freguesia que se encontra nesta terra de frança e
me contou que o Snre Antonio Abróba que tinha uma filha
que tinha visto nossa Snra e contou-me as noticias que
tinha recebido da familia dele. Ahonde me encheu de fé
e dice-me que tinha pena não se turnár a encontrár com
migo para me contar o q., se passou aos 13 de agosto
cumo a Snra tinha prumetido assim cumo tinha aparcido
nos meses antecedentes.

Agora Snre Antonio cumo não tenho visto o mesmo rapáz
dessa freguesia desijáva que vocemecê tivece abondáde
de me escrebêr umas letrinhas disendo-me da aparição
de Agosto e agora deste mêz de Setembro.

[...]

Pecu-lhe Senhor Antonio que me fáça o fabôr de me escrebêr que eu desijába sabêr o que nossa Senhora tem dito pois que eu tenho fé com o que ella tem dito ha sua virtuosa filha.

O meu bão camaráda com que me encontrei parcia sêr bão rapáz me contou elle do milágre da Senhora de 13 de Julho de hire muito calôr e ao ella vir por-ce tempo frêsko elle me dice que a Snra que dice que resa-ce todos o terço q, para trêse de Outubro q., avia de fasêr um milagre q., há de sêr admirado por todos.

Mais uma vêz lhe peço que me conte do resultádo de Agosto e de Setembro. Recumende-me há sua filha Lucia que visto ao que ella concégue Nossa Sinhôra lhe atenderá aos desejos. Recumendo - tambem ha sua filha Lucia todos os homens de Portugal que nesta terra de França se encontro. Recumendo-lhe tambem que rogue anossa Snra pela perceberança dos justos e pela comberção dos pecadôres. Assim cumo tambem lhe peça a Nossa Snra Pela Páz e concordia para que tôdos tinhamos alegria.

Peço-lhe que se não esqueça do que lhe recumendei que Nossa Snra lhe pagará. Eu sou Antonio Ferreira de Andrade (DCF III-1, 2002, p. 83)²⁷.

O manuscrito a tinta sobre papel, guardado no Arquivo da Congregação das Irmãs Reparadoras de Nossa Senhora de Fátima, é até agora o mais antigo testemunho do momento em que Fátima aparece na cena internacional, como bem se percebe pela parte da carta em que se lê: «Aminha direção é a Seguinte / C.E.P. France / Antonio Ferreira de Andrade / Soldado Nº 531 da 2ª Companhia de Infantaria Nº 8» (Idem).

Esta peça documental pode, outrossim, servir para que a historiografia tome consciência de um outro fator que contribuiu de forma decisiva para potenciar Fátima nesses cenários de escalas verdadeiramente universais que aufere logo a seguir ao ano de 1917. Com efeito, neste contexto poderá ser avaliada a política eclesiástica

que, através de uma cuidada rede territorial, administra os lugares e dá assistência às populações (em contexto de paz e em contexto de guerra)²⁸. Ainda que sem relação direta com o fenómeno, a Diocese de Leiria, circunscrição religiosa que viria a ser reabilitada em 1918, será, mais tarde, o palco de importantes visitas dos mais altos dignitários da Igreja, desde cardeais aos próprios papas, que ali proferem discursos, não apenas de ordem religiosa, mas também de ordem política (assim aconteceu com a viagem de Paulo VI, em que o papa se demarca do trilho colonialista que o Estado Novo se esforçava por manter; assim acontece com João Paulo II, no que respeita à sua ação política relativa aos conhecidos, na linguagem de Fátima, por “regimes ateus”²⁹).

Por entre freguesias e concelhos, por entre distritos e regiões, dentro do país ou no estrangeiro, a notícia de Fátima tem ressoado de formas multicolores ao ponto de criar territorialidades novas que, sobretudo, psicológicas, bem podem chamar-se de geografias espirituais (Duarte, 2020b) e estilham as habituais fronteiras das circunscrições políticas e, mesmo, religiosas. A cronística associada ao papa Pio XII — o primeiro papa a ser chamado papa de Fátima (outros se lhe seguiram, como aconteceu, sobremodo, com João Paulo II) — haveria de intitular Fátima como “altar do mundo” (Duarte, 2022b) e o último dos representantes dos romanos pontífices a visitar Fátima haveria de tentar outro conceito, de propensão, igualmente, universalizante: Fátima, “cátedra do mundo”³⁰.

28 Sobre os capelães militares veja-se MOURA, Maria Lúcia de Brito. **Nas trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a questão**. Lisboa: Edições Colibri, 2010.

29 Por todos, veja-se CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **A Mensagem de Fátima**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000. p. 29, 38.

30 As palavras são de José Saraiva Martins, enviado do papa Francisco ao 24.º Congresso Mariológico Mariano Internacional, que teve lugar em Fátima, entre 6 e 11 de setembro de 2016, organizado pela Pontifícia Academia Mariana Internacional. Veja-se texto em: Igreja: Cardeal português propõe Fátima como «cátedra do mundo». **Agência Ecclesia**. Disponível em <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/nacional/fatima-papa-envia-mensagem-para-o-congresso-mariologico-mariano-internacional-2016/> (acedido em 2016.12.30). Nesta data, o cardeal que fora Prefeito da Congregação para as Causas dos Santos, retoma a expressão que já em 2008 usara referente a Fátima. Veja-se SILVA, João Céu e. Gente: José Saraiva Martins. **Jornal de Notícias**. 2008.08.10.

Ainda que estas expressões sejam obviamente do foro da sobrevalorização a partir do universo religioso, merece destaque a que se constitui caso único em Portugal e caso raro no restante universo eclesial. Em 1984, a importância do lugar foi avaliada de tal forma que levou o papa a alterar a designação oficial desta circunscrição diocesana, acrescentando ao topónimo Leiria o topónimo Fátima, designando, ao mesmo tempo que a unia de nova copadroeira, a diocese pela dupla titulatura formada pelos topónimos unidos em justaposição: Leiria-Fátima. Uma circunscrição mais ou, se quisermos, uma representação mais do que é Fátima a uma escala global (Franco, 1917; Duarte, 2024).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Avelino de. Coisas espantosas! Como o Sol bailou ao meio dia em Fátima.

O Século. Lisboa, ano 37, n.º 12876, p. 1, cols. 6-7; p. 2, col. 1, 1917.10.15 (edição da manhã), *apud* **DCF III-1**. Doc. 87, p. 241.

AZEVEDO, Carlos Moreira, CRISTINO, Luciano (coord.). **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Principia, 2007.

CATROGA, Fernando. **Caminhos do Fim da História**. Coimbra: Quarteto, 2003.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **A Mensagem de Fátima**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.

COUTINHO, António de Souza. Como assisti em 1917 a um dos milagres de Fátima.

Parcelas do meu caminho. Lisboa: [s.n.], 1959.

CRISTINO, Luciano. A imprensa escrita sobre Fátima. **Fátima XXI**, n.º 3, p. 31-35, maio de 2015.

De Norte a Sul. **Liberdade**. Porto, ano 4, n.º 955, p. 1, col. 5, 1917.08.18, *apud* **DCF III-1**. Doc. 8, p. 45.

Documentação Crítica de Fátima. I - Interrogatórios aos videntes - 1917. 2a ed. Fátima: Santuário de Fátima, 2013.

**Documentação Crítica de Fátima. III – Das Aparições ao Processo Canónico.
1 (1917-1918).** Fátima: Santuário de Fátima, 2002.

Duarte, Marco Daniel. 1917: Fátima, santuário global. Em FIOLEAIS, Carlos, FRANCO, José Eduardo, PAIVA, José Pedro (coord.), **História Global de Portugal**. Círculo de Leitores/Temas e Debates, 2020. pp. 571-576.

DUARTE, Marco Daniel. Altar do mundo. **Voz da Fátima**, ano 100, n.º 1196, p. 5, 2022.05.13.

DUARTE, Marco Daniel. Da micro à macroescala: dizer Fátima cem anos depois. Em FRANCO, José Eduardo, MARTINS, Guilherme d'Oliveira (coord.), **Repensar Portugal, a Europa e a Globalização: Saber Padre Manuel Antunes, SJ – 100 Anos**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022. pp. 1077-1092.

DUARTE, Marco Daniel. "Diocese de Fátima": a relação dos bispos diocesanos com um território espiritual. Em: MENDONÇA, Manuela, DUARTE, Marco Daniel (coord.), **Processo Histórico da Diocese de Leiria-Fátima. Congresso Evocativo do Centenário da Restauração**. Leiria: Diocese de Leiria-Fátima, 2020b. pp. 253-283.

DUARTE, Marco Daniel. Religião e Globalização: Fátima e as marcas de uma cartografia global. **E-Letras com vida**, n.º 13, p. 202-246, dezembro 2024.

Em pleno sobrenatural. As aparições de Fátima. **O Século**. Lisboa, ano 37, n.º 12874, 1917.10.13 (edição da manhã), p. 1, cols. 6-7, *apud* **DCF III-1**, doc. 72, p. 199.

Em Santarem. Uma Torpeza Livre-Pensadeira com o Consentimento da... Auctoridade. **A Ordem**. Lisboa, ano 2, n.º 517, p. 1, col. 3, 1917.10.27, *apud* **DCF III-1**. Doc. 210, p. 502.

FERNANDES, António Teixeira. Imprensa e Fátima. Em: AZEVEDO, Carlos Moreira, CRISTINO, Luciano (coord.), **Enciclopédia de Fátima**. Estoril: Principia, 2007. p. 258-264.

FRANCO, José Eduardo, REIS, Bruno Cardoso. **Fátima: Lugar Sagrado Global**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017.

Igreja: Cardeal português propõe Fátima como «cátedra do mundo». **Agência Ecclesia**. Disponível em <http://www.agencia.ecclesia.pt/noticias/nacional/fatima-papa-envia-mensagem-para-o-congresso-mariologico-mariano-internacional-2016/> (acedido em 2016.12.30).

Impostores. **O Mundo**. Lisboa, ano 17, n.º 6145, p. 1, col. 1, 1917.08.18, *apud* **DCF III-1**. Doc. 9, p. 48.

JESUS, Lúcia de. **Memórias**. Edição crítica de Cristina Sobral; apresentação de Marco Daniel Duarte. Fátima: Santuário de Fátima, 2016.

MOURA, Maria Lúcia de Brito. **Nas trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a questão.** Lisboa: Edições Colibri, 2010.

No Senado [...] As manobras clericais. **O Mundo.** Lisboa, ano 18, n.º 6151, p. 3 ou 4, cols. 1 e 2, 1917.08.24, *apud* **DCF III-1.** Doc. 15, p. 66.

REIS, Bruno Cardoso. Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930)". **Análise Social**, vol. XXXVI, n.º 158-159, p. 249-299, 2001.

REVEL, Jacques. Micro versus Macro: escalas de observación y discontinuidad en la historia. **Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Tiempo Histórico**, n. 2, Santiago-Chile, p. 15-26, 2011.

SERÔDIO, Frederico da Silva. Artur de Oliveira Santos (1884-1995). Em: AZEVEDO, Carlos Moreira, CRISTINO, Luciano (coord.). **Enciclopédia de Fátima.** Estoril: Principia, 2007. pp. 509-511.

SILVA, João Céu e. Gente: José Saraiva Martins. **Jornal de Notícias.** 2008.08.10.

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

Alisson Cruz Soledade

Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e coordenador do Laboratório de História Oral e Audiovisual do Amazonas (Labhora/UFAM). Integra o Laboratório de Estudos e Pesquisas em História e Culturas (UECE) e o Laboratório de Estudos de Gênero e História (UFSC). Desenvolve pesquisas no campo da História do Tempo Presente, com ênfase nas experiências de sujeitos e organizações dissidentes no campo evangélico brasileiro.

Endereço eletrônico: alisson.soledade@ufam.edu.br

Edson Claiton Guedes

Doutor em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Mestre em História Cultural pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG/PR). É Licenciado em História (Claretiano) e Filosofia (Bagozzi) e Bacharel em Teologia (PUC/PR). Possui especialização em Docência no Ensino Superior (UniCesumar), em História e humanidades (UEM), e em História do Brasil: cultura e sociedade (PUC/MG). Atualmente é Professor de História e Filosofia na Rede Pública no Estado de Santa Catarina e na rede municipal de Florianópolis.

Endereço eletrônico: nosdek@gmail.com

Graciela Márcia Fochi

Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC. Possui mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade pela Universidade da Região de Joinville/UNIVILLE e graduação em História pela Universidade de Passo Fundo/UPF. Docente nos cursos de Arquitetura e Urbanismo, Psicologia, Administração e Gestões da UNISOCIESC/ÂNIMA e nos cursos de História, Museologia, Teologia e Arquitetura e Urbanismo do Centro Universitário Leonardo da Vinci/UNIASSELVI.

Endereço eletrônico: graf_306@hotmail.com

Guénolé Labey Guimard

Obteve o título de doutor em Sociologia com a tese "Compreender o altruísmo – valores, motivações e predisposições no voluntariado caritativo", orientada por Danièle Hervieu-Léger, na École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, em 2013. Após ter atuado como ATER na Universidade de Rennes 2 (2011-2013), atualmente é professor no Lycée La Mennais, em Ploërmel.

Endereço eletrônico: g.labey.guimard@gmail.com

Ignacio Dueñas García Polavieja

Possui doutorado em História da América pela Universidade de Cádiz (Espanha). Foi professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica do Equador (PUCESD) e na Universidade Nacional de Educação (UNAE) do Equador. Suas linhas de pesquisa, nas quais publicou cerca de 6 livros e 20 artigos acadêmicos, são os processos antineoliberais latino-americanos, a teologia da libertação e os novos paradigmas epistêmicos e emancipatórios de natureza contracultural.

Endereço eletrônico: nachodue@hotmail.com

José Domingo Portero Lameiro

É professor na Universidade Isabel I (Espanha). É doutor em Ciências Sociais e Jurídicas pela Universidade de Cádiz (Espanha). Realizou estudos de pós-doutorado em Economia na Universidade de Aveiro (Portugal). É membro do Grupo de Investigação SEJ-708 "Cátedra Bolonha-Baelo Claudia de Estudos Histórico-Jurídicos" do Plano Andaluz de I+D+i. Também, é investigador no Centro de Investigação Interdisciplinar em Justiça (CIJ) da Universidade do Porto (Portugal). E é membro da Rede de Investigação Ibero-Americana "Relações Intergovernamentais, Governo Multinível e Processos Supranacionais" da Associação Universitária Ibero-Americana para Estudos de Pós-Graduação (AUIP).

Endereço eletrônico: josedomingo.portero@uca.es

Leonardo da Silva Martinelli

Bolsista Pós-Doutor do CNPq na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutor em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador vinculado ao Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH/UFSC). Membro da Rede de Historiadores e Historiadoras LGBTQIA+. Possui

graduação e mestrado em História pela Universidade de Passo Fundo/RS. Tem interesse nos seguintes temas: homossexualidades, gênero, masculinidades, Ditadura Militar, História e imprensa.

Endereço eletrônico: leonardos.martinelli@gmail.com

Luiane Soares Motta

É graduada em História-Licenciatura pela Universidade Federal de Rio Grande (FURG-2010), tem mestrado em História pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL-2014), e doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC-2019). Foi professora da rede municipal e estadual. Atualmente é técnica em assuntos educacionais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Tem atuado na área de Arquivos, História das Mulheres e das Relações de Gênero, Renascimento e Literatura.

Endereço eletrônico: lulusmotta@gmail.com

Luís Esteves

Professor e Investigador Integrado na Universidade Aberta, no domínio dos Estudos Globais. Doutorado pela Universidade Lusófona em Lisboa (Portugal), a sua carreira académica decorreu também na Universidade de Coimbra (Portugal), na Universidade Gama Filho (Rio de Janeiro, Brasil) e na Universidade Sorbonne Nouvelle Paris III, (França). Dirigente associativo e autor de vários projetos, em contexto nacional e internacional, onde se destaca o documentário: *Chieira – a vaidade em nós mesmos*, livros e demais obras artísticas.

Endereço eletrônico: lcpe@sapo.pt

Marco Daniel Duarte

É diretor do Departamento de Estudos do Santuário de Fátima e do Museu da mesma instituição religiosa. Doutorado em História da Arte pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, pertence a várias academias nacionais e internacionais, entre as quais se destacam a Academia Portuguesa da História, a Academia Nacional de Belas-Artes, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a Pontifícia Academia Mariana Internacional, do Vaticano. Entre outros centros de investigação, integra o Centro de Estudos Globais, da Universidade Aberta.

Endereço eletrônico: diretor.estudos@fatima.pt

Nathália Cioffi de Lima

Possui graduação em Comunicação Social (Jornalismo) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2020). É mestre em Estudos Literários - área de concentração em Literatura Brasileira - pela Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (2023). É doutoranda em Literatura de Língua Portuguesa na Universidade de Coimbra, pesquisadora do Centro de Literatura Portuguesa da mesma universidade e bolsista da Fundação para Ciência e Tecnologia (FCT). Desenvolve pesquisa sobre poesia e religiosidade e dedica-se, sobretudo, à pesquisa da poesia brasileira e portuguesa do século XX.

Endereço eletrônico: nathaliacioffi.lima@gmail.com

Rogério Luiz Klaumann de Souza

Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná com Pós-doutorado em Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Coordenador do Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC/UFSC). Professor Titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, investigador internacional do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, professor colaborador do Programa de Doutorado em Estudos Globais da Universidade Aberta de Portugal e pesquisador produtividade do CNPq. Destaca-se como especialista na área da história das religiões e das religiosidades, com ênfase na dinâmica transnacional do pensamento social católico ao longo do século XX, examinando suas redes intelectuais, circulação de ideias, bem como seus desdobramentos políticos, econômicos e socioculturais.

Endereço eletrônico: rogerklaumann@gmail.com

ÍNDICE REMISSIVO

A

Ação Católica 84
afinidades eletivas 9, 13, 14, 15, 43, 45, 66, 67, 70
agência 20
América Latina 9, 15, 16, 43, 56, 57, 104, 126, 127, 139, 140, 143, 144, 150, 152, 153, 154
análise de discurso 21
antropologia 19
autoritarismo 56

B

bem-estar social 46, 51, 55, 63, 66, 71

C

capitalismo 13, 15, 20, 46, 49, 50, 54, 71, 130, 137, 139, 141, 149, 152, 289
Catolicismo Social 9, 13, 20, 23
celibato 10, 17, 20, 183, 196, 200, 209, 210
coletânea 21, 69, 201
comunidade cristã inclusiva 18
Concílio Vaticano II 14, 53, 56, 70, 80, 102
Concordato 14, 28, 30, 36
crise econômica 14
cristianismo 11, 17, 18, 91, 103, 115, 123, 133, 141, 142, 144, 148, 154, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 228, 231, 240, 241, 307, 309
cultura 14, 45, 54, 60, 62, 67, 70, 134, 149, 185, 188, 214, 237, 242, 249, 252, 264, 265, 268, 341

D

democracia cristã 46
desenvolvimentismo 54
desenvolvimento econômico 9, 14, 15, 43, 45, 46, 51, 53, 54, 55, 58, 59, 60, 66
diálogo 15, 35, 40, 63, 79, 80, 95, 102, 106, 131, 251, 254

direitos humanos 46, 56, 57, 79, 119, 225
discurso religioso 217, 243, 272
dissidência 20, 269
dominação masculina 10, 16, 20, 99, 103, 111, 116, 117, 210
doutrina social católica 46

E

economia 14, 46, 54, 58, 68, 78, 307
Economia e Humanismo 53
engajamento 17, 67, 69, 84, 257, 260, 261
epistemologia 111, 112, 113
ética cristã 46, 51
etnografia 21, 304
experiência 15, 62, 71, 75, 77, 85, 94, 95, 203, 209, 248, 249, 252, 266, 291

F

fé cristã 18, 248, 252
feminismo 103, 111, 117, 119, 146, 150, 225, 242
fenômeno religioso 14, 268
franquismo 14

G

Guerra Fria 15, 46, 47, 50, 67, 224

H

hegemonia 64, 109, 228
heteronormatividade 18, 232
hierarquia 20, 64, 65, 81, 82, 83, 84, 89, 90, 91, 93, 106, 112, 115, 268
história oral 18, 21
humanismo integral 46, 53, 60, 61

I

identidade cristã 18

igreja 79, 103, 222, 229, 230, 231, 233, 239, 240, 247, 248, 249,
250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260,
261, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 271, 272,
273, 310

Igreja Católica 14, 16, 80, 102, 103, 106, 109, 112, 113, 114, 115, 116,
117, 119, 219, 228, 229

igualdade 76, 114, 186, 188, 197

instituições 13, 14, 17, 18, 101, 104, 116, 117, 235, 239, 265, 272,
278, 282

intelectuais católicos 45, 47, 51, 60, 63, 64, 65, 67

J

justiça social 9, 14, 15, 43, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 59,
60, 66, 67, 81

L

liberdade religiosa 259, 267, 272, 273

livros 104, 190, 202, 206, 237, 280, 329, 342, 343

M

marxismo 46, 48, 59, 131, 134, 135, 136, 141, 144, 149, 150

memória 19, 191, 211, 214, 243, 280, 288, 292, 325

militância 15, 16, 47, 77, 82, 89, 91, 113, 251

misoginia 17, 196, 210, 226, 250

modernização 54, 55, 109

movimentos sociais 226

N

nacionalismo 29

O

ortodoxia 20, 149

P

poder religioso 14, 17, 19, 20, 45, 67, 70, 71, 118, 195

políticas públicas 39, 55, 56

práticas religiosas 266

proletariado 49, 50

prosopografia 21, 69, 70

Q

querelle des femmes 17, 186, 188, 190, 208

R

reforma social 48

regimes autoritários 20

religião 14, 15, 17, 21, 45, 67, 70, 95, 104, 112, 116, 118, 188, 194, 202,
218, 220, 221, 222, 235, 247, 254, 257, 259, 260,
261, 265, 266, 269, 274, 305, 332

religiosidades 14, 19, 20, 266, 343

resistência 13, 20, 56, 85, 95, 113, 117, 195, 242, 243

revolução 57, 69, 95, 107, 242

ritos 19, 232, 257, 260, 262, 265, 306, 310, 311

rituais 19, 21, 268, 278, 306, 310, 316

S

Segunda Guerra Mundial 13, 15, 45, 53, 77, 317, 335

sociedade 13, 14, 17, 19, 21, 45, 46, 50, 55, 63, 64, 67, 69, 70, 79,
84, 106, 108, 109, 116, 117, 185, 186, 188, 195, 210,
211, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 241, 249, 259, 260,
266, 268, 271, 273, 277, 280, 281, 282, 289, 292,
293, 306, 341

subjetividade 18, 19, 214, 281

T

tecnocracia 42

Teologia da Libertação 16, 49, 50, 57, 112

territorialidades 21, 337

tradições populares 14

tradições religiosas 266, 278

trânsito religioso 11, 18, 245, 259, 263, 269, 274

V

voluntariado 341

www.pimentacultural.com

VOLUME 3 RELIGIÃO
E PODER

Quando o Catolicismo confronta o poder

expressões do Catolicismo Social
na América Latina, Espanha,
França e Portugal

APOIO:
 **CNPq**
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

LARC
Laboratório
de Religiosidade
e Cultura da UFSC

 **CENTRE FOR
GLOBAL
STUDIES**

 **pimenta
cultural**