

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

IRON MENDES DE ARAÚJO JÚNIOR

**O PAPEL DAS IMAGENS SACRAS NA RELIGIOSIDADE: ANÁLISE DAS
OBRAS DO MUSEU DE ARTE SACRA DE PERNAMBUCO E IGREJAS DO
SÍTIO HISTÓRICO DE OLINDA**

RECIFE

2016

IRON MENDES DE ARAÚJO JÚNIOR

**O PAPEL DAS IMAGENS SACRAS NA RELIGIOSIDADE: ANÁLISE DAS
OBRAS DO MUSEU DE ARTE SACRA DE PERNAMBUCO E IGREJAS DO
SÍTIO HISTÓRICO DE OLINDA**

Dissertação apresentada, para defesa pública, como requisito para obtenção do título de mestre, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos

RECIFE

2016

A663p

Araujo Júnior, Iron Mendes de

O papel das imagens sacras na religiosidade :
análise das obras do Museu de Arte Sacra de
Pernambuco e igrejas do sítio histórico de Olinda /
Iron Mendes de Araujo Júnior ; orientador Sérgio
Sezino Douets Vasconcelos, 2016.

156 f. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Pró-Reitoria Acadêmica. Coordenação Geral
de Pós- Graduação. Mestrado em Ciências da Religião,
2016.

1. Catolicismo. 2. Religiosidade popular - Brasil.
3. Sincretismo (Religião). 4. Arte sacra. 5. Simbolismo.
I. Título.

CDU 282(81)

IRON MENDES DE ARAÚJO JÚNIOR

**O PAPEL DAS IMAGENS SACRAS NA RELIGIOSIDADE: ANÁLISE DAS
OBRAS DO MUSEU DE ARTE SACRA DE PERNAMBUCO E IGREJAS DO
SÍTIO HISTÓRICO DE OLINDA**

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do título de mestre em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte banca examinadora:

Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos – UNICAP

Orientador

Dr. Gilbraz de Souza Aragão – UNICAP

Examinador Interno

Dr. Ana Elizabeth Lisboa Nogueira Cavalcanti – UFPE

Examinador Externo

RECIFE

2016

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho aos meus amados familiares, representados na figura de meus preciosos avós, Iraci do Carmo Araújo, Emídio Firmino e Maria Valdenir, e de meus amados pais, Iron Mendes de Araújo e Francisca de Fátima Araújo. Vocês são as bases do meu ser, os pilares de minha vida, as luzes de meu caminho. Que Deus em sua eterna Graça conceda-me a alegria de desfrutar de suas presenças por duradouros anos de minha vida.

AGRADECIMENTOS

São tantas as pessoas que colaboraram no transcorrer desses anos, em tantos aspectos mútuos, que sinto o receio de não lhes retribuir da forma como merecem. Colaborar nem sempre é necessariamente fazer parte da construção de uma pesquisa. Colaborar é estar ao lado nos momentos bons e ruins, e me orgulho de dizer que tenho presente verdadeiros anjos que guiaram meus passos no decorrer de toda minha vida.

Primeiramente gostaria de agradecer aos meu pais. Vocês são a força que move minha vida. Sem o amor, apoio e a dedicação incondicional de vocês, com toda certeza não teria alcançado nada do que conquistei. Agradeço também a minha Irmã, Júlia Irma, que soube ser compreensiva e companheira nos momentos mais cruciais.

Por seguinte, gostaria de agradecer a todos os ilustres professores que me guiaram na minha vida acadêmica, represento-os na figura de meu orientador, Professor Dr. Sergio Sezino Douets Vasconcelos, e da banca avaliadora, composta pelo Professor Dr. Gilbraz de Souza Aragão e pela Professora Ana Lisboa, que com o cuidado e atenção próprio dos verdadeiros professores, contribuíram com pertinentes sugestões para o desfecho dessa pesquisa.

Em terceiro, mas não menos importante, gostaria de agradecer ao apoio do Museu de Arte Sacra de Pernambuco, representado pela figura do ilustre gestor, Padre Rinaldo Pereira dos Santos, e a toda a equipe que me acompanha nessa estrada, de quase cinco anos, batalhando para da melhor forma possível conscientizarmos e divulgarmos a importância dos equipamentos culturais, da arte sacra e religiosa e da preservação do patrimônio cultural, material e imaterial de nosso estado.

Por último, agradeço a todos os meus amigos, representados por André Luís, Vladimir Duarte e Ricardo Luís, que me apoiaram, e me acompanham, desde o início da graduação até o fim dessa etapa.

PÃ é morto

*Pela tua beleza admitindo
Que uma beleza maior te conquista,
Pela nossa fértil imaginação,
Descobrimo o verdadeiro pelo falso,
Nã choraremos! A terra continuará a girar
Herdeira da auréola de cada deus,
Enquanto Pã jaz morto.*

*A terra ultrapassou tais fantasias míticas,
Que lhe foram cantadas em sua juventude;
E esses afáveis romances
Soam enfadonhos perante a verdade,
A carruagem de Febo já passou!
Olhai, poetas, para o sol!
E Pã, Pã jaz morto
(E. Barret Browning¹)*

¹ Poema retirado do “ Livro da Mitologia” de Thomas Bulfinch.

RESUMO

Este trabalho analisa a importância de algumas esculturas sacras, pertencentes ao Museu de Arte Sacra de Pernambuco – MASPE, bem como algumas peças de Igrejas do sítio histórico de Olinda, como objetos que resguardam em seus símbolos elementos de relevância para a compreensão histórica da formação religiosa e cultural brasileira. Para tanto, remontamos a formação do catolicismo brasileiro que compõe parte da cultura nacional, através da investigação histórica. Para contextualizarmos o componente histórico recorremos a autores que refletem, sobre a formação do catolicismo e, conseqüentemente, da Igreja no Brasil, pois para compreendermos as esculturas tivemos que primeiro entender o processo histórico onde as mesmas foram construídas. Após a reconstrução histórica, buscamos analisar os elementos, culturais – simbólicos, que sintetizaram os extratos socioculturais e devocionais resplandecente nas peças, tentando, assim, demonstrar a importância desse patrimônio histórico, que compõem parte da identidade cultural brasileira.

Palavras-Chave: Formação do catolicismo; religiosidade popular; sincretismo; Arte Sacra

ABSTRACT

This paper analyzes the importance of some sacred sculptures, belonging to the Sacred Art Museum of Pernambuco - MASPE as well as some parts of Olinda's historical site Churches, as objects that shelter in their relevant elements symbols for the historical understanding of religious formation and Brazilian culture. Therefore, we reassemble the formation of Brazilian Catholicism that makes up part of the national culture through historical research. To contextualize the historical component resort to authors who reflect on the formation of Catholicism and, consequently, the Church in Brazil, because to understand the sculptures had to first understand the historical process where they were built. After the historical reconstruction, we analyze the elements, cultural - symbolic, which summarized the socio-cultural and devotional extracts resplendent in pieces, trying to thus demonstrate the importance of this heritage, which make up part of Brazilian cultural identity.

Keywords: Catholicism formation; popular religiosity; syncretism; Sacred Art

SUMÁRIO

ÍNDICE DE IMAGENS	12
INTRODUÇÃO	13
1 A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CRISTANDADE NO BRASIL	22
1.1 FORMAÇÃO DO CATOLICISMO COLONIAL.....	22
1.2 O PROCESSO MISSIONÁRIO E O INÍCIO DAS TRADIÇÕES CATÓLICAS NO BRASIL COLONIAL	27
1.3 CATOLICISMO NOS NÚCLEOS URBANOS	33
1.4 FORMAÇÃO HISTÓRICA DE PERNAMBUCO	47
1.4.1 DUARTE COELHO E OS PRIMÓRDIOS DA COLONIZAÇÃO PERNAMBUCANA	48
1.4.2 A CAPITANIA DE PERNAMBUCO, SUA MENTALIDADE GUERREIRA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL	50
1.4.3 O DOMÍNIO HOLANDÊS, MAURÍCIO DE NASSAU E A GUERRA NO NORDESTE.....	52
1.4.4 A CAPITANIA DE PERNAMBUCO, SEU CLERO E SUAS REVOLTAS	56
2 OS PRIMÓRDIOS DO CRISTIANISMO E AS CORRELAÇÕES ENTRE A DEVOÇÃO AOS SANTOS NA IDADE MÉDIA E A DEVOÇÃO AOS SANTOS NO BRASIL	60
2.1 A FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DAS CRENÇAS CRISTÃS: UMA ANÁLISE ELIADIANA.....	60
2.2 A ASCENSÃO DO CRISTIANISMO, O PENSAMENTO DO HOMEM MEDIEVAL E O PAPEL DOS SANTOS NA IDADE MÉDIA.....	62
2.3 O PENSAMENTO DO HOMEM MEDIEVAL	66
2.4 O PAPEL DE DEUS E DOS SANTOS NA IDADE MÉDIA.....	68
2.5 A DEVOÇÃO AOS SANTOS NO BRASIL: CORRELAÇÕES COM A IDADE MÉDIA.....	73
3 A DEVOÇÃO AOS SANTOS: UMA ANÁLISE SIMBÓLICA DE ALGUMAS IMAGENS DO MUSEU DE ARTE SACRA DE PERNAMBUCO E DE IGREJAS DO SÍTIO HISTÓRICO OLINDENSE	77
3.1 O SINCRETISMO: COMPREENDENDO A INCULTURAÇÃO	77
3.2 ARTE SACRA OU RELIGIOSA? APRESENTANDO O TEMA.....	80
3.3 DEVOÇÕES MARIANAS NO BRASIL: O CULTO A SANTA ANA JUNTO A MARIA MENINA	90
3.4 ANÁLISE DE ALGUNS ELEMENTOS DA ICONOGRAFIA E DA DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA.....	98
3.5 AS IMAGENS DA PAIXÃO DE CRISTO	114
3.5.1 A EVOLUÇÃO ICONOGRÁFICA DAS IMAGENS DE CRISTO	114
3.5.2 ESCULTURAS DE CRISTO: AS PASSAGENS DA VIA SACRA	117

CONSIDERAÇÕES FINAIS	127
BIBLIOGRAFIA.....	131
ANEXOS	137
APÊNDICES.....	151

ÍNDICE DE IMAGENS

Foto 1: São Pedro, Santo não identificado e Santo Elias	53
Foto 2: Santa Ana junto a Imagem de Nossa Senhora menina – Século XVIII.....	93
Foto 3: Imagens de Nossa Senhora da Conceição.....	98
Foto 4 Anunciação	101
Figura 5 Representação do Capitulo 12 do Apocalipse – Século XX.....	103
Foto 6: Santa Isabel e Nossa Senhora da Visitação – Século XIX.....	107
Foto 7 Nossa Senhora Mãe dos Homens – Século XVIII	109
Foto 8: Altar da Igreja de Santo Antônio do Carmo	111
Foto 9: Representações de Roca de Nossa Senhora da Soledade – Século XIX.....	112
Foto 10: Nossa Senhora da Boa Morte.....	113
Figura 11 Cristo Crucificado – Século XVII.....	117
Figura 12 Ruínas de S. Paulo e parte inferior do Cristo Crucificado	119
Foto 13 Bom Jesus dos Martírios – Século XX	121
Foto 14: Bom Jesus Atado – Século XVIII.....	124
Foto 15 Santa Ana e Nossa Senhora Menina - Século XX	137
Foto 16 Nossa Senhora da Conceição	138
Foto 17 Nossa Senhora da Conceição	139
Foto 18 Nossa Senhora da Conceição – Século XVIII	140
Foto 19 Nossa Senhora da Conceição - Século XVIII	141
Foto 20 Nossa Senhora da Conceição - Século XVIII	142
Foto 21 Nossa Senhora da Saúde - Século XVIII	143
Foto 22 Nossa Senhora do Ó - Século XVII	144
Foto 23 Nossa Senhora Mãe dos Homens - Século XVIII.....	145
Foto 24 Santa Ana e Nossa Senhora Infante - Século XVIII	146
Foto 25 Nossa Senhora da Ascensão	147
Foto 26 Cristo Crucificado - Século XVIII.....	148
Foto 27 Cristo Crucificado - Século XVII	149
Foto 28 Bom Jesus dos Martírios - Século XX.....	150
Foto 29 Azulejo Português.....	151
Foto 30 Azulejo Português.....	151
Foto 31 Azulejo Português.....	152
Foto 32 Azulejo Português.....	152
Foto 33 Azulejo Português.....	153
Foto 34 Azulejo Português.....	153
Foto 35 Azulejo Português.....	154
Foto 36 Azulejo Português.....	154
Foto 37 Azulejo Português.....	155
Foto 38 Azulejo Português.....	155
Foto 39 Azulejo Português.....	156
Foto 40 Azulejo Português.....	156
Foto 41 Nossa Senhora do Carmo.....	157
Foto 42 Altar da Igreja do Carmo	157
Figura 43 Nossa Senhora da Boa Morte.....	158
Figura 44 Santa Ana.....	158

INTRODUÇÃO

A pesquisa realizada neste trabalho é fruto das experiências acadêmicas iniciadas ainda no primeiro período da graduação em História, curso realizado na Universidade Católica de Pernambuco. Durante o primeiro semestre iniciei meu contato com as pesquisas e métodos da academia, tornando-me voluntário no Museu de Arqueologia da Universidade. Lá comecei a tomar conhecimento das temáticas que envolvem o patrimônio cultural, e pude, cada vez mais, adquirir imenso respeito pelas construções históricas que formam o patrimônio material histórico brasileiro.

Após um período de dois anos atuando como voluntário e, posteriormente, estagiário do Laboratório e Museu de Arqueologia, acabado o tempo da bolsa, fui trabalhar na mediação e educativo do Museu de Arte Sacra de Pernambuco – MASPE. Durante os quase cinco anos que venho atuando no educativo e mediação deste museu, pude observar, com maior clareza, a importância do patrimônio religioso e perceber como suas esculturas são repletas de elementos simbólicos que induzem os interessados na temática a procurar mais informações sobre sua origem. Além de presenciar inúmeras demonstrações devocionais de fieis que não se inibiam em expor publicamente seu fervor religioso. Sendo assim, próximo de concluir meu curso, já tendo trabalhado como voluntário em eventos relacionados ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP, interessei-me pela forma interdisciplinar e organizacional do Programa, pleiteando, assim, uma de suas vagas e colocando como proposta um projeto de pesquisa que visava compreender melhor as imagens sacras do museu, através da análise dos seus símbolos e contexto histórico, desta forma inicia-se a pesquisa aqui presente.

Com o crescimento da valorização do Patrimônio Cultural e a expansão das denominações² que o caracterizam, vimos a necessidade de difundir o debate sobre o patrimônio religioso, dando ênfase as imagens dos santos. Visando uma reflexão sobre até que ponto as imagens de Arte Sacra merecem ser valorizadas e vistas como vestígios materiais que resguardam, em seus significados, diversos elementos simbólicos que fizeram e fazem parte das tradições centenárias que dão consistência as nossas tradições culturais e religiosas. Para isso, baseamos nossa pesquisa em autores que dissertem

² Basicamente observam-se três definições distintas de patrimônio: patrimônio material, patrimônio imaterial e patrimônio vivo.

sobre as mesmas, buscando também esclarecer aspectos referentes a como se observam essas imagens que detêm em suas raízes elementos, tanto histórico-culturais, quanto litúrgicos, que regeram grande parte da vida religiosa popular desde o período da colonização brasileira.

Não se deve negligenciar a contribuição direta que o catolicismo exerce dentro de nossa nação. Os últimos dados do IBGE colocam que mais de 60% da população brasileira ainda se denomina católica³. Sendo mais da metade ainda vista e denominando-se como católica, em um Estado onde outras manifestações religiosas começaram a ser amplamente aceitas e seus cultos oficializados, difundidos e incentivados, se desenvolvendo, desde o lançamento da laicidade, que foi alcançada em conjunto com a proclamação da República, junto a separação entre religião e Estado, buscando, assim, promover ao máximo possível um diálogo e respeito sobre as diversas matrizes religiosas que compõem nossa cultura. Vemos a necessidade de expor a importância das imagens sacras como meios de difusão e preservação da cultura e da história de nosso país, à medida que se constata a influência direta do catolicismo para a formação de nossa identidade social.

Pode-se observar, no decorrer dos anos, um grande crescimento no que se refere ao debate e as definições que cercam a temática sobre patrimônio cultural. De fato, temos inúmeras formas de interpretá-lo e conhecê-lo, emanadas tanto nos vestígios materiais, caracterizados pelos sítios históricos e bens tombados, ou podemos conhecê-lo através das manifestações imateriais inerentes e resplandecentes na cultura de cada nação, de cada povo, de cada região.

De fato, podemos observar nisso, uma vastidão de elementos culturais que devem ser analisados em particular. Pois, a cada dia, novas formas de interpretar-se os bens culturais de um povo, de uma nação, de um grupo específico, surgem, para ajudar a iluminar determinadas lacunas e questões que referem-se à formação da identidade cultural do povo a ser estudado. A defesa do bem tombado deve partir não só do Estado, mais também de todo o povo brasileiro, que sendo católicos ou não, são os herdeiros legítimos a quem essas imagens dialogam.

³ Seus dados sintetizados em tabelas definem o grupo da religião católica em três tipos: Católica Apostólica Romana; Católica Apostólica Brasileira e Católica Ortodoxa (IBGE, 2015).

Não é de hoje que a temática, nem o termo patrimônio se originam e vem se desenvolvendo. Podemos observar no decorrer dos séculos diversos elementos que vieram a moldar as noções contemporâneas de patrimônio. As origens etimológicas da palavra patrimônio podem ser observadas a partir do século XII, onde inicialmente referia-se a “herança paterna” (PINTO, 2013), mais deve-se ter em mente, que assim como o patrimônio modifica-se de geração para geração, o termo também sofre expansão e reinterpretação com o decorrer dos séculos. Sendo no século XVII os primeiros indícios da utilização do termo, próximo ao que hoje definimos de Patrimônio Cultural. Moldado através das ideias e reflexões iluministas e da busca pela revalorização do antigo. “De fato, ao Iluminismo, especialmente ao ambiente francês, podemos fazer corresponder certo gosto pelo antigo, pelo exótico, a que não podemos esquecer de juntar o nascimento do gosto pelo colecionismo” (PINTO, 2013, p. 639). Nesse contexto, as imagens, os bens patrimoniais, eram colecionados e salvaguardados em acervos particulares, onde muitas vezes suas obras foram adquiridas de maneiras escusas e com a finalidade de enriquecer o acervo do colecionador, estando ainda o conceito de patrimônio ligado exclusivamente ao bem material.

Nessa fase inicial das recolhidas de materiais, era totalmente impossível separar o colecionismo da genealogia e do comércio de antiguidades. Por mais de dois séculos, marcando fortemente a forma como até inícios do século XX se recolhiam antiguidades no Oriente Médio, o furto e o saque eram a principal forma de adquirir essas peças que eram, sobretudo, bens com fins e utilidades privadas, longe ainda de qualquer noção de patrimônio público (PINTO, 2013, p. 639).

Foi na Inglaterra que o tema adquire uma perspectiva voltada a salvaguarda dos bens históricos, observar-se o patrimônio, não só para descrevê-lo. Os antiquários foram de grande influência em questões ligadas à preservação, criando diversas formas de proteção ao Patrimônio Histórico:

Os antiquários ingleses não se limitaram à observação e à descrição de seus monumentos góticos, como foi o caso dos franceses. O vandalismo religioso da Reforma desperta neles a indignação, pois fere a um tempo seu senso prático – é “um desperdício absurdo” – e sobretudo seu nacionalismo. Os danos causados aos monumentos religiosos legados pela Idade Média são sentidos como um atentado contra as obras vivas da nação. As associações de antiquários levantam-se como guardiões dessa herança. Criam uma estrutura de proteção, privada e cívica, que seria característica da Grã-Bretanha até o início do século XX (CHOAY, 2001, p. 92)

São inúmeros os trajetos e modificações que a temática ainda iria sofrer até chegar ao conceito de Patrimônio Cultural. Essa evolução viria a tomar corpo através da

institucionalização do mesmo, que ocorreu baseando-se na noção iluminista de República – “bem comum”. Esse processo passou a dar subsídios para a formação do conceito de nacionalização dos bens (PINTO, 2013).

A consolidação do patrimônio histórico como um bem tombado, de reconhecida importância, ocorreu através do documento elaborado pela Convenção sobre Proteção do Patrimônio Cultural e Natural, promovida pela UNESCO⁴ em 1972, onde é então elaborado o documento que viria a identificar o patrimônio cultural como monumentos⁵, os conjuntos⁶ e locais de interesses⁷, em suma, todos os vestígios materiais com grande valor histórico, artístico e científico.

Trinta anos após a convenção, no dia 17 de outubro de 2003, é então realizada em Paris a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, onde estabeleceu-se a definição de patrimônio imaterial, sendo esse representado pelas “tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; expressões artísticas; práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; técnicas artesanais tradicionais” (UNESCO, 2014, p. 11). Nesse contexto, o patrimônio imaterial encontra-se em constante mudança, na medida que as práticas imateriais vão sendo reinterpretadas pelas sucessivas gerações.

Na realidade, “a valorização do Patrimônio Histórico apresenta múltiplas formas, de contornos imprecisos, que quase sempre se confundem ou se associam” (CHOAY, 2001, p. 213), fato que nos leva a observar a complexidade em entender de uma forma definitiva o que deve ser considerado como patrimônio histórico-cultural ou não. Para tanto, deve-se sempre levar em consideração fatores múltiplos e que modificam-se de acordo com a cultura de determinado povo ou nação.

⁴ Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura.

⁵ “Obras arquitetônicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos de estruturas de carácter arqueológico, inscrições, grutas e grupos de elementos com valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência” (UNESCO, Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso em 08 de abril de 2015).

⁶ “Grupos de construções isoladas ou reunidos que, em virtude da sua arquitetura, unidade ou integração na paisagem têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência” (UNESCO, Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso em 08 de abril de 2015).

⁷ “Obras do homem, ou obras conjugadas do homem e da natureza, e as zonas, incluindo os locais de interesse arqueológico, com um valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico.” (UNESCO, Convenção para a proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>. Acesso em 08 de abril de 2015).

Tratando-se de imagens de santos, por exemplo, as mesmas só adquirem valor histórico e cultural, quando referenciadas e interpretadas em seu local e período de origem, ou ainda quando as mesmas apresentam em sua estrutura simbólica, laços que interligam-se e condizem com a realidade vivenciada ou memorizada na sociedade e no indivíduo ao qual elas remetem. Nesse caso: “O símbolo aparece, efetivamente, em sua ambivalência e sua plurivocidade, como ligado à própria existência do homem tomado individualmente ou em sua dimensão coletiva” (MESLIN, 2014, p. 223).

Através do estudo do patrimônio cultural foi que adquirimos o interesse em delinear uma pesquisa voltada para as imagens sacras utilizando como base às peças salvaguardadas no acervo do Museu de Arte Sacra de Pernambuco e de algumas das principais igrejas do sítio histórico, sendo essas a Igreja de Santo Antônio do Carmo e o Convento de São Francisco, que se encontram localizadas em Olinda.

Para contextualizarmos o componente histórico recorreremos a autores que destacam-se pelos seus livros e artigos publicados especificamente sobre a formação do catolicismo e conseqüentemente da Igreja no Brasil, pois para compreender-se as esculturas deveríamos primeiro tentar entender o processo histórico onde as mesmas foram construídas. Fato que nos levou a nos inteirarmos de forma geral em aspectos que explicitavam-se através do sincretismo religioso, levando-nos a fazer uma análise que, na medida do possível, demonstrasse a influência de outras matrizes religiosas na construção ou ressignificação de algumas imagens de Arte Sacra.

Para a interpretação simbólica nossas bases teóricas e interpretativas são frutos de leituras antropológicas, aprofundadas especificamente dentro dos textos do antropólogo americano Clifford Geertz, e de suas interpretações sobre os símbolos e os sistemas simbólicos.

Não deve causar qualquer surpresa o fato de que os símbolos ou sistemas de símbolos que induzem e definem as disposições que estabelecemos como religiosas e aqueles que colocam essas disposições num arcabouço cósmico são, na verdade, os mesmos símbolos. Do contrário, o que poderia significar dizermos que uma disposição particular de temor é religiosa e não secular, a não ser que ela surge de uma concepção totalmente impregnada de vitalidade, como a do *mana*, e não de uma visita ao Grand Canyon? Ou que um caso particular de ascetismo é exemplo de motivação religiosa, a não ser que ele se propõe a realizar um fim incondicional como o nirvana, e não um fim condicionado como a redução de peso? Se os símbolos sagrados não induzissem a disposições nos seres humanos e ao mesmo tempo não formulassem idéias gerais de ordem, por mais oblíquas,

inarticuladas ou não sistemáticas que fossem, então não existiria a diferenciação empírica da atividade religiosa ou da experiência religiosa. Pode-se até dizer de um homem que ele é ‘religioso’ em relação ao golfe, mas não simplesmente porque ele se interesse aqui apaixonadamente por ele e joga aos domingos: ele precisa vê-lo como símbolo de algumas verdades transcendentais (GEERTZ, 1989, p.113).

É nessas “verdades transcendentais” que podemos encontrar aspectos que remetam ao sagrado, porém é na indumentária que reveste as esculturas que veremos esse transcendente misturar-se com aspectos intrínsecos do processo de colonização e da cultura e sincretismo brasileiro, que faz com que as peças transcendam o valor de sua matéria e formulem-se com um valor simbólico responsável por transmitir e salvaguardar as peculiaridades culturais de cada povo. Nesse caso, o sagrado apresenta-se de forma diferenciada tanto para, por exemplo, os senhores de engenho, quanto para os escravos.

Para compreendermos a dimensão simbólica em Geertz, precisamos entender, também, como o autor aplica suas análises antropológicas em seus estudos. Filoramo e Prandi (1999), ao fazerem uma abordagem sobre as “escolas simbólicas”, afirmam que os trabalhos de Geertz visam à morfologia simbólica, relacionada ao contexto social em que os símbolos foram produzidos. Dessa forma, remetendo aos textos de Geertz, afirmam que os símbolos religiosos expressam-se de duas formas relacionadas. A primeira seria a incorporação do símbolo religioso e suas expressões em um significado último, em geral, encontrado no nível meta-histórico. A segunda, sendo a compreensão do símbolo, enquanto, o mesmo, toma forma através da cultura de fronteira entre os significados (que ele pode levar) e os significantes (compostos pelo grupo social que utiliza-se dessa linguagem simbólica), tomando assim uma relativa autonomia.

Em outras palavras, Geertz observa os símbolos religiosos como um acordo entre um estilo, particular, de vida e uma metafísica, sendo um sistema sustentado pela autoridade do outro (CIPRIANI, 2007).

Sendo os problemas sobre os significados o núcleo central da religião, segundo Geertz, para entendê-lo é necessário partir de certas coordenadas, dessa forma apresenta-se a seguinte definição:

A religião – escreve ele – 1) é um sistema de símbolos que age para 2) instaurar atitudes e motivações fortes, onipresentes, duráveis, mediante 3) a elaboração de conceitos relativos a uma ordem geral da existência, e que 4) reveste tais conceitos de um sentido de

positividade que 5) faz com que tais atitudes e motivações apareçam como as únicas reais (GEERTZ apud FILORAMO; PRANDI, 1999, p.219).

Os modelos culturais vistos como sistemas complexos de símbolos tornam-se fontes extrínsecas de informação. Como afirma Cipriani:

Trata-se, portanto, de inserir conteúdos ideais e razões para agir dentro de um sistema mais amplo, mais compreensivo. Com o passar do tempo aquilo que é complexo se diferencia sempre mais e dá lugar a diversas modalidades religiosas (CIPRIANI, 2007, p.214).

O instrumento que agrega esses conteúdos é o símbolo. Dessa forma, dentro do sistema simbólico, é possível identificar elementos ligados à visão de mundo metafísica, de um lado e, de outro, o *ethos* que demonstra os valores, as formas de viver. E, por fim, as disposições estéticas e morais de determinado povo (GEERTZ apud GIUMBELLI, 2011).

São, no geral, nos rituais públicos, principalmente os mais elaborados, que se modela a consciência espiritual de um povo, mesclando uma gama de motivações e disposições à concepções metafísicas (GEERTZ, 1989). Nessas observações, já podemos introduzir as imagens sacras e religiosas como símbolos utilizados nesses rituais públicos e, teoricamente, mais elaborados, pois, seja nas procissões ou nas missas, manifestava-se uma série de elementos metafísicos que vinculavam o mundo “sobrenatural” ao mundo natural, trazendo ao seio da sociedade católica brasileira, e também aos membros de outras matrizes religiosas, grande parte do referencial de mundo que foi amplamente difundido como verdadeiro em toda a nossa sociedade.

Lembremos porém, que as formas simbólicas podem ser utilizadas para incontáveis propósitos, indo além do fator religioso, entretanto, como afirma Geertz, “[...] para os participantes elas são, [...], interpretações, materializações, realizações da religião – não apenas modelos daquilo que acreditam, mas também modelos *para* a crença nela” (GEERTZ, 1989, p.130).

A religião não pode ser tratada exclusivamente como um fenômeno metafísico, também é descartada a possibilidade, da mesma, ser exclusivamente um instrumento de propagação da ética de um povo. Ela é a junção das concepções metafísicas com a ética, pois, ao mesmo tempo em que carrega uma série de símbolos vinculados a uma grande seriedade moral ela agrega também concepções e símbolos que vinculam-se o sagrado

(aquilo que vai além do universo do homem) ao mundano, pois o primeiro sempre teria implicações na conduta do segundo (GEERTZ, 1989, p.130).

Embora esse trabalho esteja longe de ultimar os motes que cercam a análise das esculturas sacras e religiosas em questão, é uma tentativa de demonstrar através do contexto histórico, comparando-o também com algumas concepções teológicas tradicionais e populares da época, junto à análise de alguns símbolos presentes nessas obras, a importância dessas esculturas como reflexos que mantêm resguardados sistemas de símbolos que podem ajudar a melhor compreender a sociedade em questão.

Sendo o objetivo geral desse trabalho analisar a importância das imagens sacras encontradas no Museu de Arte Sacra de Pernambuco e em algumas igrejas do sítio histórico de Olinda que para tanto, seria necessário fazer a contextualização da formação e consolidação histórica da cristandade brasileira. Desta forma, o primeiro capítulo desse trabalho aborda a formação do catolicismo brasileiro, iniciando nos processos missionários realizados com os povos indígenas e indo até a escravidão africana, citando alguns aspectos do sincretismo religioso e abordando as diferentes formas de catolicismo que seriam aplicadas no processo colonizador, a essa análise será vinculada a abordagem de alguns elementos específicos que influenciaram na ação missionária no Brasil, delineando entre esses elementos a influência do padroado no sistema colonial e demonstrando o monopólio político e religioso que o mesmo exerceu nas atividades missionárias.

Ainda no primeiro capítulo do trabalho abordamos algumas questões vinculadas ao catolicismo nos núcleos urbanos, diferenciando suas características do catolicismo praticado do meio rural. Para tanto abordaremos sobre a importância dos movimentos missionários no Brasil e sua atuação nos núcleos rurais e urbanos, além de descrevermos alguns elementos do pluralismo religioso e do catolicismo popular vivenciado pelos leigos. Por fim, os últimos itens do primeiro capítulo remontam a formação da Capitania de Pernambuco, transcorrendo alguns dos seus principais acontecimentos desde sua consolidação. Sabendo que a parte histórica da Capitania não pode ser totalmente descrita em alguns poucos itens deixaremos nas notas de rodapé sugestões bibliográficas para aqueles que se interessarem por conhecer e se aprofundar no assunto.

O segundo capítulo desse trabalho, busca demonstrar alguns elementos da formação cristã e do pensamento cristão durante a Idade Média, junto à importância atribuída aos santos nesse período. Torna-se necessário uma abordagem sobre essas questões pela herança das tradições que foram difundidas no Brasil, que em essência muito se assemelham às práticas advindas da idade média. Para tanto, dividimos o capítulo em cinco itens. Iniciando na formação das crenças cristãs, através da pesquisa feita em textos de Mircea Eliade e por fim desenvolvemos alguns aspectos do pensamento e das práticas religiosas na idade média, culminando em um item específico que mostre as correlações existentes entre o cristianismo medieval e o cristianismo brasileiro.

O terceiro capítulo desse trabalho é a análise, propriamente dita, de alguns elementos identificados nas imagens de arte sacra do MASPE e de algumas igrejas olindenses. O desenvolvimento desse capítulo visa às imagens de Maria, devoções marianas, e a análise de esculturas de Cristo, principalmente as representadas durante o período pascoal. Nos itens dessa parte do trabalho, buscamos demonstrar os elementos simbólicos que ligam o culto às imagens aos aspectos plurais de nossa cultura, influenciados por outras matrizes religiosas, além da cristã, associando também a devoção religiosa a práticas comuns dentro do catolicismo popular.

1 A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DA CRISTANDADE NO BRASIL

1.1 FORMAÇÃO DO CATOLICISMO COLONIAL

Dentro de todo o processo desde seu descobrimento até sua colonização e posterior independência, o Brasil teve como principal base de sua cultura religiosa o catolicismo, porém entende-se aqui o catolicismo brasileiro de uma forma diferente do catolicismo europeu. Eduardo Hoornaert defende que dentro das diversas manifestações e práticas religiosas no Brasil, foram várias as formas de entender e praticar o catolicismo, geradas através de um processo sincrético que o autor define em três tipos⁸, sendo esses o “catolicismo guerreiro”, o “patriarcal” e por fim o “popular” todos ligados às necessidades de uma certa classe e de determinado interesse, seja interesse político, por parte dos senhores de engenhos ou da coroa portuguesa, a necessidade de redenção por parte do povo ou simplesmente pela necessidade de organização social (HOORNAERT, 1991).

Dentre os diversos “tipos” de sincretismos⁹ existentes dentro dos três já citados tipos de catolicismos, para o período inicial que abordaremos, observamos que aquele que mais se enquadra é o “catolicismo guerreiro” (HOORNAERT, 1991) fruto da mentalidade guerreira das cruzadas medievais, que parte da ideia de que existiram vários combates a serem travados dentro do território luso-brasileiro, chegando a ser entendidos como uma espécie de “guerra santa” (HOORNAERT, 1991), ideia, segundo o autor, que ainda era plenamente aceita pela cristandade ibérica, buscando através da “violência sagrada”, utilizada contra os povos indígenas ou “gentios da terra” e, posteriormente, também contra os negros, a sua sujeição e readequação a sociedade e aos princípios da igreja católica (HOORNAERT, 1991, p. 38).

Não é segredo para ninguém que pesquise sobre a temática, que o catolicismo brasileiro, em suas origens, teve que ser implantado dentro de nosso sistema cultural através da evangelização do indígena e, posteriormente, dos escravos africanos. Para tanto, como descreve Hoornaert:

⁸ No decorrer do capítulo será explicado e contextualizado as três manifestações do catolicismo brasileiro descritas por Hoornaert.

⁹ O sincretismo é uma necessidade da própria ação missionária, para que pudesse existir êxito na transmissão da religião católica para outros povos, a religião deveria adaptar-se as características e diferenças culturais (HOORNAERT, 1991).

Instala-se aos poucos uma firme identificação entre evangelização e doutrinação que nunca mais será posta em dúvida, até os nossos dias, pelo menos em termos de Igreja Oficial. As palavras evangelizam, os vocabulários transmitem – quase que automaticamente – a mensagem. Esta observação resulta de um exame mesmo superficial dos documentos que exprimem a autoconsciência da missão no Brasil durante o primeiro período colonial (2008, p.26).

Dando continuidade sobre o assunto, o autor coloca que “Atrás deste discurso doutrinário esconde-se um discurso *guerreiro*” (HOORNAERT, 2008, p.26), sendo esse colocado com o intuito de impor, aos ditos gentios da terra, o discurso missionário evangelizador, que nesse caso, não busca compreender os costumes culturais dos nativos, e sim, unicamente impor sua visão de mundo, para desta forma adquirir controle dos mesmos, baseando-se nos dogmas da Igreja, além da visão comum da época, onde os lusitanos acreditavam ser o povo escolhido por Deus para perpetuar os valores da cristandade. Como deixa-nos claro a citação a seguir:

Importa ainda ressaltar que, na perspectiva ideológica dos lusitanos, a escolha divina não se limitava apenas ao monarca, mas se estendia a todo povo. Os portugueses, de fato, consideravam-se como o novo povo escolhido por Deus para conservar e expandir a fé católica (AZZI, 1987, p. 42a).

Existia uma busca do controle da massa de nativos, através da imposição do catolicismo lusitano no Brasil. Vale ressaltar que isso não implica dizer que era inexistente a busca pela salvação das almas desses “selvagens”, porém, a mesma deveria ocorrer em conjunto com os interesses da coroa, nesse caso, a Igreja e seus missionários, ao mesmo tempo em que serviam ao seu Deus pregando e disseminando o máximo possível o evangelho, acabavam também, conseqüentemente, servindo a seu rei e aos interesses de Portugal.

Esses fatores viriam influenciar consideravelmente as bases de nossa religiosidade. Verdadeiras “cruzadas” foram movidas para buscar o controle dos nativos. A mentalidade lusitana, que era fundada nos alicerces morais e religiosos cristãos, buscou transformar esses “bárbaros” em pessoas cristãs, exercendo assim o serviço de Deus. Sendo assim, aos poucos os missionários que assim chegavam iriam incessantemente ensinar, através de missas, procissões, sermões e ladainhas dentre outras práticas de cunho missionário, os mistérios e encantos da religiosidade católica. De fato podemos nos perguntar, com que grau de curiosidade, beleza e mistério os indígenas receberam essas histórias? Em alguns casos chegaram-se a surgir lendas que

viriam a influenciar a mentalidade dos portugueses e posteriormente dos luso-brasileiros, atreladas a possível passagem de um dos apóstolos:

Na época dos descobrimentos circulava em Portugal, entre os que estavam engajados na empresa marítima, a famosa lenda de São Tomé, justificadora da presença dos portugueses nas praias longínquas. Segundo esta lenda, que se encontra em quase todos os cronistas do Brasil quinhentista, os missionários não fizeram senão seguir as pegadas de São Tomé, apóstolo das Índias. Na rota para as índias, tanto orientais como ocidentais, ponto obrigatório era a famosa Ilha de São Tomé. E no Brasil, no Paraguai, descobriram-se em rochas ou pedras as pegadas do apóstolo acompanhado de um ajudante. Nos vocábulos usados pelos indígenas detectou-se algum vestígio da pregação apostólica, evidentemente deteriorada pela “falsa” tradição dos principais. (HOORNAERT, 2008, p. 24)

Como ressaltado na citação, podemos observar a busca portuguesa de justificar o processo de colonização e evangelização, buscando através do evangelho tirar-se informações que justifiquem a imposição religiosa feita aos povos indígenas, logicamente, não queremos, nem podemos, aqui dizer que o caráter evangelizador, em busca da real salvação das almas não existisse, porem tentamos através desse e de alguns outros exemplos que se seguiram, demonstrar a linha tênue que se existia no catolicismo, denominado pelo autor de guerreiro, e os interesses da coroa pelas riquezas advindas das terras descobertas.

Falando sobre o projeto colonial Azzi coloca que:

Vinculada a política e economicamente aos interesses da Coroa Lusitana, não tinha a Igreja no Brasil do Brasil outra alternativa senão apoiar o projeto colonial lusitano. A Igreja colonial, de fato, não constituía um poder ao lado do Estado, mais um poder a serviço da Coroa (AZZI, 1987, p. 31b).

Como já citado anteriormente, era um contexto muito complexo para que realmente existisse um processo missionário plenamente consolidado, fora o fato de muitos religiosos acabarem sujeitando-se a até mesmo tirando proveito dessas condições nebulosas¹⁰ entre Igreja e Coroa. De fato o que podemos observar é que o sistema colonial brasileiro administrado pela coroa portuguesa tem como busca principal a expansão territorial e econômica de Portugal, fazendo assim com que ocorra

¹⁰ Nebulosas nesse contexto, seria referente ao distanciamento existente entre a Igreja Romana e a Igreja Brasileira, pois não existia um contato direto. Todo o contado era mediado através do Rei de Portugal que detinha o monopólio político econômico e religioso dentro de suas colônias: “Todos [missionários], mesmo não sendo portugueses, partiram de Portugal, tiveram que passar por Portugal. O percurso que faziam era condicionado por um projeto português denominado projeto colonial, sistema colonial” (HOORNAERT, 2008, p. 31)

no Brasil uma real “sacralização do comércio”, onde o padroado, nas entrelinhas, na realidade, não era, propriamente utilizado como uma forma de difundir, e perpetuar o verdadeiro espírito cristão, e sim, unicamente servir como uma forma de monopolizar o controle da Igreja e sua influência no Brasil. Ainda falando sobre a questão da “sacralidade do comércio” Azzi coloca que:

[...] o eixo ao redor do qual girava todo o processo de implantação da Cristandade era a atividade comercial; o comercio era o seu núcleo mais efetivo, ao redor do qual se articulavam os outros aspectos políticos, sociais e religiosos. O ouro, os escravos, as especiarias eram as grandes molas propulsoras para o estabelecimento da Cristandade no ultramar (AZZI, 1987, p. 33b).

Esse comércio, ao mesmo tempo que favorecia aos interesses econômicos da Coroa Portuguesa, pela mesma ser católica, gerava também uma expansão da religião pelos locais onde Portugal estabelecia suas colônias. Porém, a relação Coroa Portuguesa e Igreja católica sempre encontrará dificuldades pela Coroa ir em busca de fatores que vinculavam-se expressivamente ligados a interesses de cunho político – econômico, já a religião em seus dogmas, e verdade, buscava quando vivenciada de forma plena, a salvação das almas do homem, e da transmissão dos ensinamentos herdados pelas tradições da Igreja para a perpetuação do amor de Cristo. Logicamente, temos que lembrar que esse pensamento, na maior parte das vezes, só foi realmente posto em prática por membros ou grupos seletos dentro das diversas dimensões da vivência católica.

Dentre esses grupos, podemos observar as Ordens Religiosas, Confrarias e Irmandades. Dificilmente uma Ordem ou um grupo específico punha realmente em prática essa vivência como um todo. A religião contaminava-se, assim, pelos ideais e interesses econômicos dos monarcas, e em muito fugia da autêntica¹¹ questão

¹¹ Qual seria essa autêntica questão missionária? Se acreditamos assim no posicionamento tradicional difundido sobre a forma como Portugal se postava, colocando-se como “simbolicamente um feudo da Santa Sé” (AZZI, 1987, p. 43a), e enxergamos na Santa Sé um objetivo além do material, se aceitamos que a mesma seja uma liderança espiritual que busque em seus objetivos a salvação para as almas dos homens (pelo menos para aqueles que aceitam seus ensinamentos, filosofia e visão), temos que refletir sobre qual seria o “real” valor missionário. Devemos refletir se um dia a Igreja realmente veio a exercer uma busca sagrada pela salvação dos homens, através da religião, ou se a Igreja enquanto instituição acabou tornando-se um órgão de controle político e de certa forma tenha se moldado para fins unicamente profanos. Logicamente, faço essas observações a nível de reflexão, pois para fazermos uma abordagem geral sobre esse assunto, necessitar-se-ia de um esforço teórico em demasia, que não proponho-me a fazer, por ser um objeto a ser trabalhado que encontra-se muito além da proposta desta pesquisa, e necessitaria de fontes e teóricos que abordem outra linha temporal, já que a formação da Igreja enquanto instituição e dos movimentos missionários inicia-se bem antes da descoberta do Brasil e da consolidação da cristandade existente nele. Tendo essa dissertação um objetivo a ser trabalhado que não envolve a

missionária. Dentro dos exemplos podemos citar as atividades missionárias dos franciscanos em relação aos povos indígenas, onde Hoornaert (2008) coloca que, em relação a atuação franciscana no litoral nordestino do Rio Grande do Norte até Alagoas, o que se podia observar é que muitas vezes os franciscanos apoiavam a “forma portuguesa” e acompanhavam os passos da colonização, os mesmos também acompanhando os bandeirantes em suas caçadas aos indígenas.

Os franciscanos em alguns casos chegaram até a animar os conflitos – guerras regulares contra esses nativos. De uma forma geral, falando sobre os trabalhos missionários dos franciscanos o autor afirma que: “podemos dizer que o peso da atuação franciscana estava nos trabalhos com os moradores, não com indígenas e menos ainda com africanos” (HOORNAERT, 2008 p.55).

Sendo assim, mais uma vez podemos observar a pluralidade ideológica que existia dentre as diversas ordens religiosas que atuaram no Brasil, tornando ainda mais complexo o entendimento da propagação e da compreensão da vivência do catolicismo brasileiro, que hora observava-se dialogando com a cultura indígena em busca de uma forma mais amena e conseqüentemente, menos violenta de conversão dos povos indígenas¹², hora via-se um grande massacre, apoiado por membros também religiosos pertencentes a outra vertente religiosa católica.

As Ordens Religiosas em vários aspectos divergem em opiniões e ideologias, algumas tendo membros que buscaram o diálogo e a educação dos nativos, tentando sempre trazê-los para a realidade portuguesa, como o jesuíta Cristovão Valente assim o fez, outras apoiando o extermínio desses gentios, como os franciscanos. Porém o que todas deveriam concordar era que para que o trabalho missionário fosse possível no Brasil, deveriam existir concessões ao sistema do padroado e uma submissão à coroa portuguesa, caso contrário, dificilmente, poderiam adquirir algum êxito, hora sendo expulsas, hora os membros que discordassem da política colonialista, sendo obrigados a se retirarem do Brasil, ou perderem o apoio da Ordem Religiosa e caso quisessem continuar seu trabalho missionário, obrigados a viver como ermitões. (HOORNAERT et al, 2008).

questão do “real” valor do trabalho missionário, e sim as interpretações simbólicas das imagens dos santos, atrelados aos elementos expressados nas manifestações e pluralidades do catolicismo brasileiro.

¹² Por exemplo: “Os jesuítas que acompanham Tomé de Souza na sua expedição ao Brasil em 1549 se transformarão nos baluartes de defesa da liberdade dos índios, muitas vezes violada pelos colonos em vista da necessidade de braços para a lavoura” (HOORNAERT et al, 2008, p. 165).

1.2 O PROCESSO MISSIONÁRIO E O INÍCIO DAS TRADIÇÕES CATÓLICAS NO BRASIL COLONIAL

O processo que acompanha o período de introdução da fé católica no Brasil, até sua consolidação plena dentro de nossa cultura, é marcado por contradições advindas, às vezes do interesse formal do Estado Português, que buscava, o controle religioso na Colônia através da instituição do padroado, outras vezes, também, marcados por contradições dentro dos movimentos missionários das ordens regulares. De fato ao mesmo tempo que pode-se observar uma busca, pelo trabalho evangelizador, por outro, vê-se muitas vezes o mesmo sucumbir as provações e dificuldades impostas pelas divergências sociais, culturais e políticas.

Torna-se necessário compreendermos um pouco o sistema do padroado, para tanto podemos observar que:

O padroado conferia aos monarcas lusitanos o direito de cobranças e administração dos dízimos eclesiásticos, ou seja, a taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja, vigente desde as mais remotas épocas. A arrecadação dos dízimos era o sistema usado durante a Idade Média para o sustento do culto e dos seus ministros. Cada cristão deveria contribuir com a décima parte dos lucros usufruídos com o trabalho da terra, para as despesas da Igreja. [...] A partir do século XVI, e portanto da época da descoberta do Brasil, a coleta desses dízimos passa a ser feita pelo próprio rei de Portugal, que, como grão-mestre da Ordem de Cristo, devia também zelar pelo bem espiritual das colônias portuguesas. Além disso, cabia ao monarca a apresentação dos nomes dos escolhidos para ocupar o governo das dioceses, das paróquias e outros benefícios eclesiásticos, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos edifícios do culto, de remunerar o clero e de promover a expansão da fé cristã. Na realidade, o monarca português tornava-se assim uma espécie de delegado pontifício para o Brasil, ou seja, o chefe efetivo da Igreja em formação. Ao papa cabia apenas a confirmação das atividades religiosas do rei de Portugal (AZZI, 2008, pp. 163-164).

Falando ainda sobre o padroado podemos observar que:

Como a expressão sugere, trata-se de uma “proteção”, “tutela” ou “apadrinhamento”. Basicamente temos aqui uma concessão dos papas a monarcas considerados “mui católicos” e profundamente comprometidos com os interesses da Igreja. São investidos de “poderes pontifícios” para administrar, nos seus respectivos territórios, a instituição eclesiástica, promovendo e sustentando as “obras religiosas”. Estabelece-se, assim, um *solene compromisso* entre o Estado, na pessoa do rei, e a Santa Sé, tendo em vista a propagação da fé cristã e a consolidação da Igreja (MATOS, 2011, p. 101).

A concepção de Hoornaert em relação ao padroado é que o mesmo:

Teve decisiva influência cultural. Criando a imagem verticalista da missão, ele ajudou a inculcar na alma brasileira a visão paternalista de Deus, pois Deus, o Rei, o senhor local agiam de maneira idêntica: como um pai que protege, resolve os problemas, dá o sustento financeiro, ampara e finalmente manda em tudo. O rei de Portugal agia realmente mais como um pai do que como um administrador moderno: ele respondia pessoalmente a numerosas cartas, dando um toque pessoal e paternal a toda a correspondência colonial, atendia pessoalmente a numerosas audiências, criava a imagem do pai da nação. Assim fazia o senhor local, senhor de engenho ou fazendeiro (HOORNAERT, 2008, p. 38).

Embora o padroado seja concedido como um direito em prol da propagação e consolidação da fé cristã e da Igreja¹³, no Brasil Colônia e Império esse sistema irá na realidade ocasionar um controle muito forte das ações da Igreja, além de formar membros do clero que muitas vezes encontram-se mais preocupados com seus interesses individuais e de cunho político do que com o trabalho missionário.

Por fim concluímos junto ao autor que na realidade o que existia era um sistema que unicamente favorecia aos interesses da coroa, que além de retirar a autonomia religiosa da Igreja, ajudava a corromper e desvirtuar o trabalho de cunho missionário religioso, ainda ocasionando um grande roubo generalizado das riquezas da colônia, que submetidas a esse regime, tinham todo o seu dinheiro extraviado para Portugal em forma de dízimo, retornando para a colônia como “redízimos”, ou como o autor coloca: redizimas¹⁴) em uma proporção nada uniforme e justa (HOORNAERT, 2008, p. 39).

O que podemos observar dentro dessas contradições, é que aos poucos, os indígenas, começam a adentrar a fundo no universo cristão-lusitano, sendo influenciados, por trabalhos, não poucas vezes, incansáveis por parte da ordem jesuíta e das demais ordens que acabam por adentrar na colônia.

Falando um pouco sobre o padre José de Anchieta e sobre a missão Jesuíta na colonização, BANGERT (1985) coloca que:

¹³ Sérgio Buarque de Holanda ao falar sobre o padroado coloca que: “Em consequência do grão-mestrado da Ordem de Cristo, sobretudo depois da confirmação em 1551 por sua santidade o papa Júlio III, na bula *Praeclara carissimi*, sua transferência aos monarcas portugueses com o patronato nas terras descobertas, exerceram estes, entre nós, um poder praticamente discricionário sobre os assuntos eclesiásticos. Propunham candidatos ao bispado e nomeavam-nos com cláusula de ratificação pontifícia, cobravam dízimos para dotação do culto e estabeleciam toda sorte de fundações religiosas, por conta própria e segundo suas conveniências momentâneas. A Igreja transformara-se, por esse modo, em simples braço do poder secular [...]” (HOLANDA, 1995, p. 118)

¹⁴ Os dízimos seria o roubo, a tomada dos bens do Brasil por Portugal, as redizimas seriam os favores recebidos pela colônia, que nada mais era que a devolução de uma parcela mínima daquilo que da colônia foi roubado (HOORNAERT et al, 2008).

Com respeito aos nativos da selva, o objetivo dos Jesuítas era fundamentalmente simples: a fixação dos Índios em comunidades, ou aldeias, onde no viver duma sociedade estável, pudessem ser libertos das superstições, canibalismo e ferocidade, e ser instruídos na fé. Anchieta realizou esta transformação em atitudes e gestos de alegria, usando a sua rara habilidade para compor hinos e peças de teatro de caráter religioso, cheias de vida e colorido. Os Índios aprenderam a narrar, dramatizar e tocar flauta. Cantavam na igreja a seu modo. Anchieta foi assim moldando o temperamento espiritual do velho Brasil, lançando deste modo os fundamentos duma literatura nacional (BENGERT, 1985, p. 120).

O jesuíta Cristóvão Valente (1566-1627), também utilizou-se de métodos artísticos – musicais, cantigas, nesse caso para introduzir na cultura indígena, elementos da arte e da cultura portuguesa, tentando aos poucos fazer uma “conversão cultural” dos mesmos, em busca de alcançar a conversão religiosa. Falando um pouco sobre seu trabalho podemos observar que:

Compôs “cantigas na língua”, com a finalidade expressa de atrair sobretudo meninos e os tirar de seu mundo cultural próprio para o mundo cultural português. O esquema básico desse esforço no plano cultural se repetiu inúmeras vezes durante os diversos períodos da história colonial: a cultura que se considera central tira da cultura julgada periférica os elementos atomizados e os integra, possibilitando a manipulação da cultura dependente. A terminologia usada é a de “atrair”, “aproveitar”, “introduzir”, termos estes que significam o lugar ocupado pelo que os usa: o lugar central, o lugar do que é incapaz mesmo de ver a irreduzível alteridade do outro (HOORNAERT, 2008, p. 50).

Outra alusão é feita a esse e outros missionários no livro sobre os jesuítas¹⁵ publicado pela universidade de Toronto, que falando sobre o catecismo no Brasil coloca que:

O primeiro catecismo na língua dos índios do Brasil, editado por Antonio de Araújo é chamado de “Catecismo na língua Brasilica” que não foi publicado até 1618. Ele foi republicado em 1686 com correções e revisões por Bartolomeu de Leão como “catecismo brasílico da Doutrina Christã”. Este livro contém as principais orações católicas, o Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, e o Credo dos Apóstolos, em Tupi – estes eram geralmente cantados pelos meninos índios - e, portanto, o texto de quatro “Cânticos da Santa Doutrina em Linguagem Índigena para Jovens”, emitido pelo Padre Cristóvão Valente, teólogo e mestre na língua indígena. Na edição de 1686, o novo título é “a poesia brasileira pelo Padre Cristóvão Valente,

¹⁵ The Jesuits, Culture, Sciences, And the Arts, 1550-1733 (John W. O'Malley; S.J.; Gauvin Alexander Bailey; Steven J. Harris, and T. Frank Kennedy; S.J, 2000).

teólogo jesuíta, Composta para meninos para cantar o Santíssimo nome de Jesus”¹⁶ (MALLEY, 1999, p. 649).

Porém diversos são os exemplos que aqui poderiam ser citados sobre jesuítas que tiveram uma grande atuação missionária no Brasil, mas não seria o foco desse trabalho, o que buscamos aqui mostrar, com alguns exemplos, é a forma missionaria que não só os jesuítas, mais diversas outras ordens religiosas, tentaram cada uma a sua forma, converter os indígenas brasileiros a sua religião de origem lusitana.

Durante a colonização brasileira, o poder da Igreja será, de uma forma geral, sempre submisso ao poder da Coroa Portuguesa, porém a Coroa, sempre terá atrelada aos seus interesses a religiosidade católica. Basicamente era a Igreja responsável pelos registros civis e dos eventos primordiais dentro da colônia. A Igreja também era responsável pelos registros de nascimento, casamento e óbito dos colonos (LOPEZ; MOTA, 2008) sendo, também, as festas de cunho religioso, os principais meios de entretenimento dos colonos, como viremos a abordar melhor no próximo capítulo desse trabalho, ao tratarmos da devoção aos santos.

Fazendo, agora, algumas considerações sobre o sistema colonial: vale, sempre ressaltar, que quando falamos em Brasil Colônia, falamos de diversas fases de uma época em constante desenvolvimento.

A medida que o sistema colonial vai se consolidando no território brasileiro, a propagação dos costumes e da cultura lusitana também entra em constante crescimento. Conseqüentemente os indígenas e suas tradições, vão sendo gradativamente aniquilados. São mortos por inúmeras doenças e pela fome, além de serem, desapropriados de suas terras. Encontram-se, muitas vezes, cercados por massacres, promovidos por fazendeiros em regiões rurais, à medida que vão consolidando-se as fazendas¹⁷. Nas regiões litorâneas, muitas vezes, são também perseguidos. Os indígenas deviam acompanhar sempre os percursos tomados pela expansão colonial, precisariam assim

¹⁶ "The first catechism in the language of the Indians of Brazil, edited by Antonio de Araújo and called *Catechism in the Brazilian Language (Catecismo na língua brasileira)*, was not published until 1618. It Was republished in 1686 with corrections and revisions by Bartolomeu de Leão as *The Brazilian catechism of Cristian Doctrine (Catecismo brasileiro da doutrina christã...)*. This book contains the principal Catholic prayers, such as the Our Father, Hail Mary, Hail, Holy Queen, and Apostles`Creed, in Tupí – these were usually sung by the Indian boys – and also the text of four ‘Canticles of holy Doctrine in Indian Language for Youths, Issued by Father Cristovão Valente, Theologian and Master in the Indian Language.’ In the 1686 edition, the new title is ‘Brazilian Poetry by Father Cristovão Valente, Jesuit Theologian, Composed for Boys to Sing to the Most Holy Name of Jesus’ (MALLEY, 1999 p. 649).

¹⁷ Como as diversas construídas pela região do sertão do rio São Francisco (HOORNAERT et al, 2008).

adequar-se ao sistema ou sucumbirem a ele. Podemos, assim, observar, nesse exemplo, como serão limitadas as ações missionárias pelos interesses dos colonizadores, esses muitas vezes impedindo e quando necessário expulsando religiosos e ordens que não estejam convictas de igualar sua filosofia missionária a filosofia do sistema colonial (HOORNAERT et al, 2008).

Analisando todos os aspectos já acentuados, vemos um projeto colonial que em sua essência tende a tornar-se cada vez mais voltado aos interesses finais da Coroa Portuguesa. Portugal realmente tinha a herança cristã e os valores cristãos, porém esses vão poder sempre revelar-se associados a seus interesses econômicos em suas colônias. Dentro da visão lusitana podia observar-se que o conceito de cristandade era plenamente associado a cultura e vivência lusa (AZZI, 1987), não sendo assim estranho observar que, por essa razão de pensar as formas de execução do projeto colonial, fossem atreladas ao trabalho da Igreja, que ajudava na consolidação, do mesmo, através de seus missionários, desde que esses fossem submissos ao controle do rei que também era o grã mestre da Ordem de Cristo, e desde que a mesma, Igreja, não interferisse nas colônias, devendo todas as informações e ações passarem pelo rei.

Os missionários em ação na colônia, geralmente, não tinham contato direto com o papa, os mesmos, antes de virem para o Brasil, deveriam primeiro ir a Portugal, pois todas as embarcações para a colônia, deveriam passar primeiro por lá (HOORNAERT et al, 2008). De uma forma geral observamos que a Igreja foi vista como mais um “órgão” a serviço do estado. Submissa assim aos poderes cívicos lusitanos e sua missão espiritual atrelada diretamente ao mesmo. Não podendo assumir assim (a igreja) nunca um papel missionário independente. A igreja, foi sendo utilizada como uma peça de “xadrez” pelos reis católicos.

Embora não possamos negar a cultura cristã lusitana, poderíamos nos perguntar até que ponto a religiosidade detinha realmente um papel fundamental na ação colonizadora no Brasil, não sendo possível desacreditar que, a religião poderia ter sido vista por muitos, apenas como uma forma de manter-se o monopólio político da coroa.

Os aspectos do catolicismo implantados nesse período, davam a entender que, o mesmo, fosse voltado diretamente para a manutenção social desconsiderando, em muitos casos, a salvação das almas e o crescimento espiritual do indivíduo e do povo

luso-brasileiro. Tratando sobre a questão da união entre a igreja e o estado AZZI (1987) coloca que:

A religião devia constituir um instrumento eficaz para manter a unidade e coesão social do Império luso em expansão. [...] Dentro dessa perspectiva, a religião assumia cunho social significativo, havendo interpenetração mútua entre fé e cultura lusitanas. Não havia diferença na prática entre a pertença ao povo lusitano e a identidade católica. A convicção religiosa se apresentava assim como um modo de ser típico do povo luso (p. 25).

Condscendemos com a ideia apresentada na citação, porém, acrescentamos que, ao que se refere à identidade católica, a mesma vem a estender seu significado, permeando assim, outros elementos que perpassam as noções que, no contexto da colônia, vinculavam a pertença da identidade a fé e cultura lusitanas. Pois essa interpretação hegemônica viria a sofrer extensões de significados. Abordando sobre o catolicismo dentro do Brasil, desde a colônia até o início do império, é muito difícil de observar uma hegemonia cultural e uma identidade puramente, se é que a mesma existe, ou tradicionalmente católica, pois a diversidade cultural brasileira vai adentrar em elementos da própria religiosidade cristã. O povo não poderá, mesmo com o processo missionário tanto focado nos indígenas, quanto nos negros, desfazer-se totalmente de suas matrizes religiosas. Para acreditarmos que o Brasil é um país tradicionalmente católico, temos antes a necessidade de entender, que ser católico era necessário para inserir-se no ambiente social da época, pois tentava-se das mais variadas formas possíveis, construir uma nação católica.

Sendo assim, concluímos que dentro do processo colonizador, não será possível encontrar, nenhum trabalho feito com perfeição em prol dos povos indígenas, pois as poucas ordens que ainda os buscavam, obtinham inúmeras restrições da Coroa Portuguesa, sendo fácil observar nas épocas que se passaram a gradativa diminuição da cultura indígena, impedida de viver de forma plena em seus próprios territórios, sendo obrigada a submeter-se a influência católica, ao catolicismo denominado de guerreiro, e tendo suas tribos entrado em irreversível declínio devido aos interesses políticos e comerciais da Coroa Portuguesa. Com o tempo junto ao extermínio das tribos e cultura dos indígenas eles deixarão de ser um problema para os colonizadores que obterão grande monopólio territorial dentro do Brasil e com a formação dos diversos núcleos urbanos, fazendas e engenhos, irão buscar agora meios de manter seu controle e influência político-religiosa sobre o povo, levando assim a uma outra forma de

catolicismo definido como patriarcal que debateremos no próximo ponto de nosso capítulo.

1.3 CATOLICISMO NOS NÚCLEOS URBANOS

A igreja no passar dos séculos, com seu exitoso estabelecimento dentro das terras luso-brasileiras, viria, a atrelar novos elementos à sua forma de autocompreender-se. Passando a embutir em sua autoconsciência a visão de uma Igreja “de maior”, amadurecida, consolidada, que saiu da simples visão de Igreja atrelada unicamente aos movimentos missionários ou estabelecida em uma “terra de missão”, tomando para si a noção de Igreja mantedora da ordem estabelecida (HAUCK et al, 2008).

O movimento missionário dentro do Brasil viria a ocorrer de forma cíclica, nem sempre atrelado a algum membro do clero, seja ele regular ou secular. O primeiro ciclo seria o “litorâneo¹⁸” onde a cultura do açúcar e a vida nos engenhos, levaram a uma leitura dos ensinamentos e palavras de Deus, reinterpretados através da vida nos engenhos. O segundo ciclo, seria denominado de “São Francisco”, e é ligado diretamente às missões no sertão, que seriam feitas através do rio São Francisco, nesse caso, diferente do primeiro, existiu o envolvimento de uma quantidade maior de Ordens Regulares, dentre elas estão os Jesuítas, Franciscanos, Capuchinhos e Oratorianos. Já o terceiro é denominado de ciclo “maranhense”, por ser voltado, especificamente, para as missões no Maranhão, onde a força da missão atingirá seu ápice, entrando em questões ligadas à liberdade dos povos indígenas, tema que irá levar os Jesuítas a serem expulsos do Brasil. Por fim, o quarto ciclo, trata do ciclo mineiro, onde devido ao controle imposto as Ordens Religiosas levariam a uma disseminação leiga da tradição católica¹⁹ (HOORNAERT, 2008).

¹⁸ Esse ciclo acompanha a conquista e ocupação do litoral do Brasil, não sendo atrelado unicamente a “costa do pau brasil”, tendo a maior parte de seu desenvolvimento na zona da mata. O desenvolvimento da cultura açucareira veio a influenciar as formas de evangelização, dando-lhe características próprias (HOORNAERT, 2008).

¹⁹ Caso exista um desejo em aprofundar essas questões, o Livro “História da Igreja no Brasil” – Primeira época – Período Colonial, contém um capítulo dedicado aos movimentos missionários. Para maiores informações da obra, ver bibliografia.

Apresentaremos agora, baseado nas informações de Hoornaert (2008), algumas características fundamentais, que constata a importância dos movimentos missionários no Brasil:

- 1) Evangelizaram os indígenas, transformando os índios hostis em indígenas participantes e integrados ao sistema colonial lusitano;
- 2) propagaram a religião católica por, praticamente, todo o território da colônia;
- 3) ajudaram a manter as fronteiras e resguardar os territórios da colônia, alguns, ajudando também na administração de determinada aldeia ou vila colonial;
- 4) promoveram a formação intelectual dos nativos, dos brasileiros e luso-brasileiros, através dos colégios nos aldeamentos e vilas urbanas;
- 5) mantiveram um caráter de união social, através da religião.

Não podemos também esquecer que, o que muitas vezes ocorrerá, é uma difusão leiga das tradições católicas fragmentadas e modificadas pela diversidade cultural existente na realidade brasileira. De uma forma geral, o catolicismo nos núcleos urbanos, difere-se do catolicismo dos núcleos rurais na sua forma de administrar-se os ensinamentos e a transmissão da religião católica. “Nas cidades, o quadro religioso está dentro da moldura da sociedade urbana: sociedade estratificada em classes, festas tradicionais, o dia-a-dia de uma cidade” (HAUCK et al, p. 221). A religião, praticada nos núcleos urbanos, está presente nos grandes acontecimentos e está sujeita a um controle maior por parte do clero. Muito diferente da religiosidade vivida nas pequenas cidades, que sofrem influência direta dos acontecimentos da natureza, e é vivida de forma mais autêntica: “[...] nas pequenas cidades a religiosidade do povo está mais vinculada ao campo e aos acontecimentos da natureza: seca, inverno, plantação. No campo a religião do povo se expressa em sua forma mais autônoma e mais típica” (HAUCK et al, 2008, p. 221).

Nos núcleos urbanos, cada vez mais, o número de indígenas não convertidos ao catolicismo torna-se menor, ficando, assim, praticamente destituídos de nativos em seu estado original, “primitivo”, e tornando-se, cada vez mais próximos da cultura lusitana. Eram índios batizados, integrados ao sistema, que passaram a fazer parte do grande povo e, como a maioria, com poucas oportunidades de emprego (HAUCK et al, 2008). Com um quantitativo tão diminuto de indígenas nos núcleos urbanos, o trabalho missionário agora, volta-se para a propagação e manutenção da religiosidade católica, baseada nas influências do catolicismo tradicional lusitano. A mentalidade guerreira do

catolicismo brasileiro perde espaço para a mentalidade patriarcal que será apresentada no decorrer deste capítulo.

Outra característica dos núcleos urbanos, seria a interferência por parte da coroa portuguesa, que torna-se mais ativa e vem a investir em maior controle militar devido ao temor de possíveis ameaças que poderiam vir de algumas camadas menos independentes. Sobre essa questão Kalina Vanderei Silva coloca que:

A sociedade colonial da zona açucareira do Estado do Brasil, cenário de nossa história, é construída em torno de uma empresa comercial, a açucareira, projetada e controlada pela Coroa portuguesa. A sociedade que surge ao redor dessa empresa recebe as atenções da Coroa apenas em parte: o Estado não interfere nos engenhos e nas relações sociais que lá se estabelecem. Mas interfere nos núcleos urbanos onde são instalados seus mecanismos de controle. A sociedade colonial interessa ao Estado português apenas enquanto suporte para a empresa do açúcar. No entanto, nos núcleos urbanos se desenvolvem camadas não diretamente ligadas a essa empresa. Camadas menos independentes do que marginais. E são essas camadas que atrairão a atenção da Coroa, temerosa de seus movimentos. Assim é que a Coroa estabelece seus aparelhos burocráticos, instrumentos de controle social, nos núcleos urbanos, tornando-os repressivos por excelência. E um dos mecanismos mais eficientes é, sem dúvida, o aparelho militar (SILVA, 2001, p. 13 -14).

Sobre essas questões, desenvolveremos um maior esclarecimento no próximo item desse capítulo, que será, dedicado, exclusivamente, a expor elementos históricos referentes a Capitania de Pernambuco.

Abordamos anteriormente o catolicismo definido como “guerreiro”, seguindo agora para outro tipo de catolicismo, descrito por Hoornaert, como “Catolicismo Patriarcal” que busca “[...] impedir o nascimento de uma consciência de comunidade entre trabalhadores no engenho, nas fazendas, nas minerações. [...] se insere na longa lista de ‘religiões do Estado’ que tiveram como função a de sacralizar e assim perpetuar o poder dos estados” (HOORNAERT, 1991, p. 74).

Da mesma forma o autor debate sobre a ambiguidade e a dupla moral regida por essa expressão do catolicismo, afirmando que o mesmo:

[...] demonstra toda a sua ambiguidade no campo da moral, pois prega uma ‘dupla moral’: uma para os proprietários, outra para os escravos. Para com os senhores, a moral se baseia numa sacralização do assistencialismo: ser cristão significa dar assistência aos pobres; estes, por sua vez, se santificam pela conformidade. Para uns, a esmola é sagrada e para outros a paciência (HOORNAERT, 1991, p. 83).

O catolicismo patriarcal tem suas bases na concepção conservadora de origem medieval. Ele surge da imagem do homem como o patriarca, como o responsável por cuidar da mulher e dos seus filhos. Essa concepção, quando direcionada para o rei, o colocava como o pai da nação. Ele era o responsável por cuidar dos seus súditos, assim, como Deus é o responsável por cuidar dos homens. Essa concepção é compreendida somente quando interpretada em seu contexto original, como nos fala Azzi, em relação a colônia:

Inseridos nessa sociedade de predomínio masculino, os clérigos não tiveram dificuldades em efetuar uma construção teológica tendo como eixo principal o conceito de paternidade divina, e cujo legado era transmitido também aos chefes de família na sociedade colonial. Daí o surgimento da Teologia do Patriarcado, com raízes marcadamente medievais, e tendo como eixo principal a figura de Deus Pai (AZZI, 2005, p. 159).

Quando falamos em religião de Estado devemos entender que o catolicismo brasileiro diverge, em vários aspectos e elementos, do catolicismo romano, dentre os vários motivos, um deles seria o fato do primeiro, como já abordado anteriormente, ser regido pelo sistema do padroado que dava poderes pontifícios ao Rei, fazendo que o mesmo tivesse a autonomia para escolher seus bispos, que trabalhariam em prol dos interesses do Estado.

. Em vários aspectos, pode-se constatar durante esta época um distanciamento entre a Igreja Brasileira e a Igreja Romana. O relacionamento entre ambas as partes era muito pequeno, existindo realmente uma aceitação geral dos bispos e padres a esse afastamento, pois os mesmos, como já dito anteriormente, eram funcionários do governo e tinham grande fidelidade ao mesmo (HAUCK et al, 2008). Essa situação somente irá modificar-se durante o processo de romanização, que não será alvo dessa pesquisa.

Sendo constatado que, pelo menos oficialmente, o que realmente existia era uma religião de Estado. Podemos associar essa característica como um dos motivos que pode ter, de fato, favorecido o surgimento do sincretismo entre os indígenas e negros, ocasionando nas diversas manifestações religiosas do catolicismo, pois no momento em que existiam muitas “falhas” na manutenção²⁰, no controle, na doutrinação e na propagação da fé cristã, abre-se brechas para um processo ainda mais livre de

²⁰ Nesse caso, quando refiro-me as falhas, atribuo uma grande parcela desses erros ao interesse do Estado em utilizar a Igreja para fins políticos, muitas vezes não propiciando condições suficientes para que as Ordens Religiosas pudessem intervir de forma mais direta em algumas questões.

sincretismo religioso. Processo esses que já seria difícil de ser evitado com tal controle. Dentro dos núcleos urbanos é ainda possível manter-se um certo controle, por ser o local onde se concentrava o clero, diferente do núcleo rural, que muitas vezes a propagação, e vivência religiosa, era vivida de forma mais livre, a partir das interpretações de mundo e de religião católica feitas, muitas vezes, pelos leigos.

Não podemos esquecer que os processos, para compreendermos essa pluralidade religiosa contida dentro das formas existentes de se praticar e viver o catolicismo, são impregnadas de elementos, muitas vezes, que se completam, ao mesmo tempo que divergem-se em sua essência. Segundo Azzi, se observarmos a teologia católica no Brasil, podemos encontrar uma grande ligação com os elementos advindos do catolicismo medieval. Ao abordarmos sobre a visão teológica e compreensão cristã no período do Brasil colônia e parte do período do império podemos observar que:

Sob a perspectiva teológica medieval, que permanece sem contestação no Brasil colonial, essa ordem mítica ou sacral é tida como a única plena de valor, enquanto a ordem natural aparece apenas como um reflexo dependente da fonte superior de energia e de vida. Afirma-se desse modo uma concepção sacral de mundo (AZZI, 2005, p. 152).

Sobre a perspectiva da sacralidade de mundo, ligada às origens do universo, do homem e do pecado, onde a origem de tudo é atribuída ao Deus Pai, vemos que a infidelidade do homem, iniciada desde a traição no Éden, faz com que o homem tenha que passar por provações mundanas que o levam a experimentar situações como dor, sofrimento, pobreza, miséria, que levam consigo o mal regido pela figura maléfica do demônio, que passa a tentar corromper a alma humana e ao desvirtua-la, negar-lhe, assim, o descanso eterno após sua morte. O mundo sobrenatural existente dentro dessa mentalidade levaria muitos escravos a aceitarem sua condição de pecadores e acreditarem que sua salvação viria com a redenção de seus pecados originais. Ao patriarca – o rei, os senhores de engenho e fazendeiros, restava sempre manter-se fiel a religião católica e aplicar através da caridade a sua benevolência divina. Essa seria uma interpretação, entre tantas que podem ser retiradas da realidade patriarcal desse catolicismo.

Segundo Azzi sobre a cosmovisão de mundo na sociedade colonial brasileira ele continua dizendo que:

É a partir desse horizonte de sacralidade que a população luso-brasileira passa a compreender o mundo, onde tudo é visto como uma predisposição de Deus Pai, a cuja vontade é necessário sempre

conformar-se. Segundo essa teologia a natureza humana, em razão da culpa de Adão, tende normalmente para o mal; daí a necessidade de ser alertada e controlada constantemente pelo olho vigilante de Deus (AZZI, 2005, p. 152-153).

No contexto brasileiro, dentro dessas interpretações teológicas, pode-se observar uma grande pluralidade de cosmovisões populares. O que realmente se pode entender é que, dentro dessas visões e práticas populares, torna-se visível uma grande quantidade de interpretações não oficiais da vivência cristã, atreladas à pluralidade étnica e cultural vigente. O que nos leva a entender que “o pluralismo religioso brasileiro tem sido perfeitamente inteligível para os pesquisadores. O que se torna de difícil compreensão é a pluralidade de concepções religiosas num mesmo indivíduo” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p.68). Essa afirmação serve também para caracterizar alguns aspectos da religiosidade popular existente no período Imperial, onde as classes mais baixas, identificavam-se mais com benzedores, beatas e ermitões, chegando a praticar diversas simpatias e geralmente tendo um grande distanciamento do catolicismo tradicional, embora os mesmos, em sua maioria se vissem como católicos e não percebiam esse distanciamento com os elementos tradicionais da religiosidade católica. (HAUCK et al, 2008).

As festas religiosas tinham grande espaço nesse núcleo de movimentação urbana. As cidades eram divididas muitas vezes em jurisdições eclesiásticas centradas nas Igrejas e paróquias que eram marcos da vida civil e religiosa. Durante esse período eram os pontos de encontro onde eram celebradas as missas. As festas do santo padroeiro, as procissões e as festas profanas²¹, de um modo geral, eram celebradas fora das Igrejas. A Igreja e as instituições eclesiásticas tinham uma imensa importância e influência na sociedade, fazendo com que todas as classes sociais tivessem uma ligação com a mesma, sejam lusitanos, mestiços ou escravos, toda a sociedade era a ela extremamente ligada. (LOPEZ; MOTA, 2008).

Onde poderemos observar diversas manifestações e transmissões dos valores cristãos, será dentro das famílias brasileiras, que não poucas vezes, devido aos diversos problemas, desde o clero pouco numeroso e mal preparado até religiosos muitas vezes descompromissados, acabam por manifestar sua religiosidade de uma forma bem

²¹ Quando falo em festas profanas, refiro-me a encontros, festividades de uma forma geral que nos remetam ao mundo humano. Mundo sagrado é o mundo de deus, e a única forma de nós seres profanos alcançarmos ou entrarmos em contato com esse mundo é através de rezas, orações dentre outros elementos aos quais foram atribuídos caráter sagrado. Já o mundo profano é o mundo dos homens, onde suas atividades referem-se as atividades humanas.

diferente da oficial, tendo a crença em Cristo e nos dogmas cristãos, porém, sem um real entendimento do evangelho e de seu conteúdo²².

“A família era de grande importância como expressão religiosa, uma vez que a religião brasileira era mais doméstica e privatizada do que institucional. No ambiente familiar aprendiam-se as orações e os comportamentos religiosos” (HAUCK et al, 2008, p. 13), comportamentos esses que eram sempre na maior parte da população, impregnados de elementos mágicos estranhos ao dito catolicismo tradicional. De fato a família sempre teve grande papel na manutenção e propagação dos valores da fé cristã, não podemos nunca esquecer que a família é um dos alicerces fundamentais do cristianismo, é para ela que muitos dos valores e crenças cristãs imperam.

Em meados do século XIX, o desgaste do sistema colonial era imenso. “Pode-se dizer que, de fato, o século XIX brasileiro teve início em 1808, com a chegada de João VI, acompanhado da corte e da família real portuguesa, fugindo das tropas de Napoleão, sob escolta da Armada inglesa” (LOPEZ e MOTA, 2008, p. 305). Com a vinda da família real inicia-se um processo de descolonização dando etapa a uma nova fase da história do Brasil, sendo essa fase marcada pela construção do Império brasileiro. Dentre as mudanças ocorridas no Brasil temos a fundação do Banco do Brasil, a criação da Biblioteca Nacional e a implantação da Imprensa Nacional (LOPEZ; MOTA, 2008).

Em relação a Pernambuco, várias eram as formas de expressar a crescente insatisfação que surgia na Capitania de Pernambuco, existiram vários conflitos, dentre elas podemos citar a Revolução Pernambucana²³ de 1817, a Confederação do Equador²⁴ (1824) e a Revolução Praieira²⁵ (1848), porém, essas grandes mudanças ocasionadas pelo desgaste do sistema colonial e a introdução de outro, o imperial, não alteram o fato de sempre existir grande participação do clero na vida e no cotidiano da sociedade, pois na realidade vários desses movimentos terão participação direta de membros da Igreja.

²² Fato ainda muito comum em nossa sociedade contemporânea, pois ainda hoje muitos que se dizem católicos ainda não tem realmente a compreensão dos dogmas e do significado da vivência cristã.

²³ Também conhecida como revolução dos padres. Para maiores informações é interessante a leitura de Siqueira (2009).

²⁴ Teve influências diretas do Carmelita frei Joaquim do Amor Divino Caneca (1779-1825). Para uma melhor compreensão da Confederação do Equador e de Frei Caneca é interessante a leitura de Brandão (1924), Brito (1937) e Lima Sobrinho (1979). Para uma síntese do pensamento do Frei Caneca e a confederação é interessante o artigo de Ribeiro (2006).

²⁵ Para entender melhor a Revolução Praieira recomendamos a leitura de Cavalcanti Júnior (2001) e Figueira de Melo (1979).

Porém, podemos constatar que, embora fosse vasta a quantidade de territórios e tivessem sido gastos fortunas nas construções de Igrejas e seminários, o clero brasileiro adentrava em uma crescente crise. O episcopado no Império brasileiro era pouco numeroso para a quantidade crescente da população da nação. Não podia-se suprir as necessidades de ampliação do quantitativo de candidatos aos postos eclesiásticos necessários para desempenharem futuros cargos e, ao mesmo tempo, não existiam membros suficientes para atender as demandas espirituais do povo. Alinhado aos fatores expostos, temos ainda uma descentralização da educação eclesiástica que continuou a seguir, de uma forma geral, o modelo jesuítico, porém encontrava-se estagnada após a interrupção das atividades realizadas pelos jesuítas em território brasileiro, ocasionados pela expulsão dos mesmos, durante a reforma pombalina²⁶. De uma forma geral, a Igreja vinha apresentando problemas que se não fossem sanados levariam a um declínio total da cristandade no território luso-brasileiro (HAUCK et al, 2008).

A Igreja no Brasil, de uma forma geral, era organizada por pessoas pouco especializadas, por religiosos que mais se viam como funcionários da coroa do que transmissores do Evangelho. Esse fator pode ser explicado através do entendimento do sistema que permitida com que o próprio rei e, posteriormente, o imperador nomeassem seus bispos. Os sacerdotes eram nomeados por esses bispos ou superiores de ordens. Pode-se dizer que somente as Ordens Regulares (religiosas) de uma forma geral Irmandades e Ordens Terceiras eram as únicas a manterem uma prática religiosa organizada, pois os membros da ordem secular (padres, bispos etc.) consideravam-se mais funcionários do governo do que transmissores da religiosidade católica em sua essência (HAUCK et al, 2008). Porém, mesmo as Ordens Religiosas estavam em constante declínio, como afirma Matos:

As antigas Ordens Religiosas implantadas no período colonial entraram no século XIX em acelerado processo de esfacelamento. Beneditinos, Carmelitas, Franciscanos e Mercedários tinham perdido o vigor dos tempos anteriores, e o relaxamento era claramente perceptível nas suas respectivas comunidades. Os mosteiros e conventos se enriqueciam materialmente no decurso dos anos e por toda parte havia falta de ela espiritual. Muitos desses religiosos caíram em uma rotina que matava todo entusiasmo pela consagração

²⁶ “A perseguição aos Jesuítas rompeu as fronteiras metropolitanas, atingindo, diretamente, as possessões ultramarinas e para isso foram enviados, ao Brasil, magistrados que se encarregavam de travar guerra contra a Companhia de Jesus. Nessa rede de intrigas, o objetivo de Pombal era expropriar os Jesuítas, desacredita-los e acusá-los frente ao Rei” (SILVA, 2007, p. 55). Para mais informações é interessante a apreciação das obra de ANDRADE (1978) e AZEVEDO (1990).

religiosa, reduzindo drasticamente o empenho missionário de antanho (MATOS, 2010, p. 195).

Agora, ao falarmos de catolicismo popular, nos remetemos a aspectos intrínsecos ligados ao que Riolando Azzi (1978) denomina de “catolicismo tradicional”, catolicismo esse que é de origem lusitana e tem como características: ser um catolicismo leigo pouco ligado aos dogmas e preceitos romanos; ser um catolicismo que visa mais o social, deixando o desenvolvimento espiritual individual, geralmente, afastado de suas práticas e tem suas bases ligadas à família. Devido a essas características, o catolicismo tradicional adquire uma grande ligação com a diversidade cultural da sociedade brasileira, muitas vezes adquirindo elementos advindos de outras tradições religiosas como a afro-brasileira e a indígena, sendo, por si só, um grande formador de manifestações religiosas católicas porém, com diversos simbolismos sincréticos, que vêm a dar forma ao que os estudiosos denominam de catolicismo popular. Catolicismo esse muito diferente do catolicismo que Azzi define como “renovado”²⁷ que entre suas características: tem sua origem em todo um embasamento clerical, buscando o crescimento individual e interessado em fortalecer os dogmas e preceitos advindos do Concílio de Trento (AZZI, 1978).

Partindo do pressuposto que, em linhas gerais, o catolicismo popular é um catolicismo de leigos e que, muitas vezes, tem suas visões de mundo baseadas em elementos advindos de manifestações religiosas de diferentes vertentes culturais, fica fácil perceber o problema de delinear os elementos que compõem a devoção popular em relação as imagens dos santos. Concordando com Azzi, ao afirmar que “Neste sentido é valido afirmar que ‘o Brasil é um país de tradição católica’, que ‘o povo brasileiro é católico por tradição’, e que temos ‘uma tradição cultural católica’”. (AZZI, 1978, p. 10). Não querendo aqui afirmar que o Brasil é única e exclusivamente, católico, mas sim, que o mesmo sofre, em nível social e cultural, uma grande influência das práticas sincréticas deste catolicismo.

Um ponto que deve ser aqui ressaltado é que anteriormente falamos dos tipos de catolicismo descritos por Hoonart (1991) que os define em três: “guerreiro”, “patriarcal” e por fim “popular”. Esse modelo apresentado dá, ao nosso ver, um

²⁷ Catolicismo esse que após a Proclamação da República viria a tornar-se hegemônico dentro da Igreja, levando a uma crescente marginalização do catolicismo popular. Outro elemento essencial do Catolicismo Renovado é que por ter se fortalecido através de congregações que eram de fora do Brasil, tinham poucos vínculos com a cultura brasileira e preservaram os elementos espirituais, culturais e tradicionais de seus países de origem (AZZI, 1978).

arcabouço mais definido dos tipos do catolicismo brasileiro, porém o catolicismo guerreiro e patriarcal se enquadram no que Azzi (1978) vem a denominar de catolicismo tradicional. Essas diferenças são puramente metódicas e características de cada autor, pois, independente de como denominem, as diversas manifestações religiosas, todas encontram-se impregnadas de elementos que, no final das contas, misturam-se, pois ao falarmos de história, mais específico ainda ao falarmos de história da religião no Brasil, até o momento torna-se difícil estabelecer um padrão ou uma única ótica sobre o assunto, pois os documentos e fontes secundárias sempre estão diretamente sujeitos às óticas e métodos que diferenciam-se de acordo, com aqueles que os interpretam.

De tudo isso, se podemos aplicar algo de universal a essas definições, é que todas concordam que o catolicismo brasileiro além, de sujeito à influência cultural de outras matrizes religiosas, muitas vezes, foi, e ainda é uma religião susceptível ao senso comum de seus praticantes, pois mesmo que os símbolos sejam utilizados de formas universais pelos fiéis (a cruz, as imagens dos santos etc...) a variação na interpretação de cada grupo social e, até mesmo, de cada indivíduo é muito diferenciada fugindo, muitas vezes, do âmbito litúrgico e adentrando em aspectos pessoais e sentimentais mutáveis, de cada indivíduo.

Entretanto importa ver em tudo isso um aspecto lírico e sentimental do homem religioso no Brasil. Os santos misturam-se com as preocupações dos fiéis, preocupações de sua vida terrena. A religião toma aqui um aspecto de religião doméstica, com os oratórios em casa, com os santos pregados nas paredes, invocados a cada instante, contra os desastres, contra os achaques das doenças, em momentos difíceis da vida (AZZI Apud ROLIN, 1978 p. 27).

Essa visão converge com a já citada percepção de Hoonert quando o mesmo fala da possibilidade de compreender-se, através da análise das imagens dos santos, aspectos relevantes da religiosidade popular luso-brasileira, enquadrando-se na definição, dada pelo mesmo, de catolicismo patriarcal, pois está ligado diretamente a convivência e ensinamentos familiares, ensinamentos esses que aborda uma perspectiva diferente do catolicismo renovado.

Vale-se também ressaltar que essa percepção que os homens muitas vezes acabam por associar seus medos, frustrações, alegrias em entidades (nesse caso associamos aos santos) externas a si mesmo já pode ser observada nas observações sobre as religiões descritas por uma obra clássica que gerou muita polêmica produzida pelo escritor David Hume que afirma:

Eis aqui uma espécie de contradição entre diferentes princípios da natureza humana que intervêm na religião. Nossos terrores naturais produzem a noção de uma divindade diabólica e maligna, mas nossa tendência para adulação nos leva a reconhecer um ser perfeito e divino. E a influência desses princípios opostos varia de acordo com as diferentes situações do entendimento humano. (HUME, 2004, p. 108)

Nesse caso a influência desses princípios é observada através da projeção feita pelos fiéis católicos em duas entidades opostas: uma sendo a representação de todo o mal, nesse caso o demônio, e outra de todo o bem, nesse caso Deus, sendo os santos mediadores que protegem os homens das ameaças provocadas por essa entidade maligna, ameaças essas que podem vir a manifestar-se como doenças, pragas, moléstias como um todo, que venham a trazer determinados infortúnios na vida desses fiéis.

Outro aspecto importante dentro do catolicismo popular é as diferentes formas de se observar um símbolo religioso, junto as diferentes maneiras de se praticar essa devoção. Por exemplo, uma cruz pode ser utilizada tanto para demonstrar a uma sociedade que o indivíduo compactua de sua cultura católica, ou ao mesmo tempo essa cruz pode remeter a aspectos advindos do catolicismo leigo, sincrético e com diversas ligações com o sobrenatural, que coloca no indivíduo a necessidade de utilizar-se desse símbolo para proteger-se de inúmeros flagelos. O culto a cruz teve grande importância e é através dele que muitos oratórios e capelinhas vieram a ser erguidos, sendo o núcleo básico do que viria futuramente a ser um santuário²⁸ (AZZI, 1978).

O catolicismo popular desenvolveu sua base no ceio de diversas práticas religiosas, desde construções de ermidas, devoções a santuários e santos específicos, interpretações de milagres feitas por leigos - seus elementos podem ser vistos em romarias, confrarias, prodígios, e estão presentes na forma como os mesmos observavam as relíquias dos santos, como construía sua visam de mundo e até mesmo dentro de como regiam os aspectos mais íntimos de sua vida.

Dentre outros exemplos que podemos utilizar um torna-se igualmente interessante e encontra-se ligado desde as origens da formação católica no Brasil. Envolve a prática popular de construir e popularizar as ermidas²⁹. Essas pequenas

²⁸ Muitos locais onde foram erguidas cruzes, tornaram-se ermidas e capelinhas (AZZI, 1978).

²⁹ “A ermida pode ser considerada a capela primitiva do Brasil. O termo ‘ermida’ vem de ermo, lugar deserto e solitário. Designava inicialmente um local de culto erigido fora dos centros da população. Não obstante, desde o início do período colonial brasileiro o termo generalizou-se, para designar qualquer local de culto de modesta dimensão, mesmo dentro da zona habitada” (AZZI, 1978, p. 35).

capelas, muitas vezes compostas por um santo em um único e pequeno espaço, que foram construídas em torno de diversos núcleos urbanos e rurais, foi uma prática desencadeada desde os primórdios da colonização, tendo muitos elementos místicos atrelados as suas origens.

Pode-se dizer que a maior parte das ermidas do século XVI e XVII tem origem leiga, construídas quer por decisão das autoridades civis, quer mais comumente ainda por iniciativa de pessoas particulares (AZZI, 1978, p. 36).

Por fim, podemos observar que o catolicismo praticado seja entre os núcleos urbanos ou rurais, interagiu diretamente com os elementos matriciais de outras manifestações religiosas, sendo mais frequente a exposição desses elementos difusos e místicos em núcleos urbanos, pois ficava difícil obter um controle tão abrangente quando o quantitativo de membros atrelados ao clero brasileiro era muito diminuto para reger uma quantidade significativa e crescente de fiéis em um ambiente tão plural quanto o Brasil. Além desse fator pode-se atribuir essa “liberdade” de assimilação e difusão de elementos de outras matrizes religiosas, nos núcleos urbanos, através da comunicação mais acentuada e mais difundida nessas metrópoles. Sobre a difusão e preservação dos extratos religiosos advindos da cultura afro, Vasconcelos fala que:

Por estarem localizados nos centros urbanos e por terem uma maior liberdade e possibilidade de locomoção e agrupamento, em relação a outros escravos que se encontravam nos latifúndios sem possibilidade de terem contato com outros e por estarem sob uma maior vigilância, principalmente os que trabalhavam nas minas de ouro, estes grupos urbanos puderam vivenciar, de maneira mais organizada, as suas tradições religiosas. (VASCONCELOS, 1992, p. 39)

Falando um pouco sobre a assimilação sincrética dos africanos aos elementos da religiosidade católica Bittencourt coloca que:

Os africanos, por seu turno, devido às condições em que foram trazidos e espalhados por várias partes do Brasil, urdiram um vasto e complexo processo sincrético, a saber: buscaram contornar as diferenças entre as religiões ancestrais por eles mesmos trazidas; certamente acolheram conteúdos das religiões indígenas quando análogos aos seus e; de modo a evitar confrontos diretos com os senhores que não lhes permitiam a prática de outra religião que não fosse o catolicismo, camuflaram suas crenças por meio da justaposição dos orixás com os santos católicos. Acresce que a prática do Catolicismo poderia configurar-se como possível instrumento de ascensão social, levando os já nascidos no Brasil a converter-se à religião dos colonizadores, pondo em segundo plano e até mesmo abandonando os cultos de origem. (BITTENCOURT FILHO, 2003, pp. 59-60)

Podemos observar como a Igreja católica era muito mais que um caminho para alcançar-se a salvação das almas, ela era uma forma de buscar uma ascensão social dentro de um sistema, patriarcal, onde as possibilidades de mudança eram, na prática, nulas para aqueles que recusavam-se a submeter sua cultura, inferiorizada pelo sistema, a uma cultura supervalorizada e atrelada, diretamente, a todas as camadas sociais existentes na época, e mesmo com a submissão e aceitação do catolicismo, não era fácil o caminho a trilhar em busca de uma melhoria de vida, em uma sociedade onde geralmente os ricos morriam ricos e os pobres morriam pobres.

Bittencourt continua, ao falar sobre as práticas sincréticas realizadas em áreas urbanas e rurais falando que:

Nas áreas urbanas, em particular ao longo do século XIX, as práticas sincréticas acomodatórias eram mais frequentes nos centros urbanos, onde a associação era mais acessível (confrarias e irmandades). Nas áreas rurais, os proprietários eram mais rigorosos no controle a fim justamente de evitar a organização de grupos afins. Dentre as devoções mais prestigiadas do Catolicismo praticado pelos negros, bastante carente de assistência religiosa clerical, destaca-se a dedicada a Nossa Senhora do Rosário (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 60).

De fato, o sincretismo foi o berço onde as tradições culturais dos povos subjugados puderam obter refúgio. Através do artifício sincrético, podemos hoje entender o processo de junção cultural de etnias e culturas diferenciadas e dessa forma obter fontes plausíveis para debater-se sobre a identidade religiosa de nosso povo. Em suma a religião desponta-se resistente as intervenções alheias a sua realidade, e quando ameaçada, evidencia-se aberta a mudança, a reformulação de sentidos, símbolos e métodos, para garantir a continuidade de sua propagação e existência. Esse processo pode ser compreendido a partir das interpretações de Berger acerca dos processos dialéticos, desencadeados pela sociedade humana, definido pelo autor em três momentos: exteriorização, objetivação e interiorização. Sobre esses pontos o autor coloca que:

O processo dialético fundamental da sociedade consiste em três momentos, ou passos. São a exteriorização, a objetivação e a interiorização. [...] A exteriorização é a contínua efusão do ser humano sobre o mundo, quer na atividade física quer na atividade mental dos homens. A objetivação é a conquista por parte dos produtos dessa atividade (física mental) de uma realidade que se defronta com os seus produtores originais como facticidade exterior e distinta deles. A interiorização é a reapropriação dessa mesma realidade por parte dos homens, transformando-a novamente de estrutura do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva. É

através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade (BERGER, 2013, p. 16).

Se aplicarmos esse esquema ao desenvolvimento da sociedade, do sincretismo e da religiosidade brasileira, poderíamos interpretá-lo da seguinte forma:

1) O catolicismo chega ao Brasil através da colonização portuguesa, que pode ser vista como uma efusão da cultura lusitana sobre um território novo que vivenciava uma outra realidade. 2) Os trabalhos realizados dentro desse novo ambiente, como o movimento missionário que foi imposto aos nativos (indígenas) e logo depois sobre os africanos, pode ser visto como uma conquista por parte dos lusitanos de uma nova realidade, que acaba se defrontando com os seus produtores originais, os lusitanos. Pois a interação com os indígenas e africanos, viria a acarretar uma mudança na realidade e objetividade original. 3) A transformação dessas realidades antes tão distintas (lusitana, indígena, africana) acarreta em uma nova contextualização do cenário onde esse processo foi iniciado (no caso no território brasileiro), dando assim origem, a uma nova estrutura subjetiva nessa sociedade, acarretando na formação de uma nova identidade, que possui elementos das três civilizações distintas, porém vem a tornar-se algo novo, inédito, em diversos aspectos culturais, vindo a adicionar novos elementos a religiosidade católica, atrelados agora a subsídios cedidos das outras matrizes culturais e religiosas que conviveram no mesmo *locus*.

Por fim, podemos através dos esquemas apresentados, observar a pluralidade existente no catolicismo tradicional brasileiro, e mais ainda, nas interpretações e sincretismos vigentes dentro do catolicismo popular. Para encerrarmos a primeira parte dessas explanações, retomo, mais uma vez, às palavras de Bittencourt e, concordando com o mesmo, coloco que: “A religião é uma manifestação da cultura espiritual, e por isto mesmo persistente e capaz de resistir, mais do que qualquer outra manifestação, à dissolução por vezes imposta pelos conflitos de culturas, como foi o caso da colonização” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 63).

A Igreja apresentará um cenário de declínio constante, tanto a igreja secular quanto a regular. Essa situação só irá modificar-se posteriormente, ocasionado em partes pela Proclamação da República (1889) que viria a causar, definitivamente, uma separação entre a Igreja e o Estado, oficializando a liberdade de culto, tornando necessário o início

do Processo de Romanização³⁰, fazendo com que a Igreja no Brasil volte-se, diretamente, para a cúria romana, ocasionando uma vinda de inúmeras Congregações Religiosas estrangeiras, que serão protagonistas no processo de Romanização do catolicismo brasileiro. Um dos percussores desse projeto será o Arcebispo Dom Leme, que após ter tomado posse da Arquidiocese de Olinda em 1916 viria a Publicar uma Carta Pastoral sobre o ensino religioso, que em 1920 chegaria a ser considerada um grandioso programa de ação pastoral que seria necessário ser aplicado em todo o país (AZZI; GRIJP, 2008).

1.4 FORMAÇÃO HISTÓRICA DE PERNAMBUCO

Tendo abordado os elementos que compõem a trajetória do catolicismo brasileiro, junto a uma brevidade de informações que demonstram a transmutação sofrida pelo mesmo, através do contato com as outras matrizes religiosas aqui vigente. Torna-se de igual importância abordar um pouco do contexto histórico em que ocorreram as transformações desses elementos, junto também a contextualização da história de Pernambuco, local onde encontram-se as imagens dos santos que serão analisadas no terceiro capítulo desse estudo. Para tanto, este ponto que abordaremos fará jus a esclarecer os acontecimentos históricos onde pode-se observar uma grande participação da Igreja e do clero brasileiro, junto a manifestações populares, que buscaremos através dessa análise, com isso, demonstrar o forte papel da religião na capitania. Ciente de que é longo o recorte histórico que envolve a trajetória e a formação de Pernambuco, limitaremos o terceiro ponto deste capítulo a fazer um levantamento histórico dos acontecimentos e da formação da capitania de uma forma concisa e logo buscaremos expor e demonstrar a forte contribuição e visão religiosa vigente na mesma. Baseando-se em literaturas e em documentos históricos que trabalhem com os pontos a serem debatidos.

Como se torna difícil de expor certas observações e constatações de alguns autores de forma mais clara, deixarei algumas observações, sobre alguns dos livros utilizados

³⁰ Realizado com o objetivo de buscar a “Sacralização da Sociedade”, que teria marginalizado a Igreja após a decretação do Regime Republicano, Azzi define que: “estavam eles [a Igreja e o Clero] realizando um esforço a fim de reconquistar uma posição de privilégio para a crença católica, sob a alegação de que se tratava de um direito assegurado pela própria tradição cultural do país” (AZZI, 2008, p. 11).

como fontes, em notas de rodapé, caso algum leitor sinta necessidade de conhecer algo mais sobre as obras que aqui serão abordadas.

1.4.1 DUARTE COELHO E OS PRIMÓRDIOS DA COLONIZAÇÃO PERNAMBUCANA

Desde a chegada de Duarte Coelho, em 9 de março de 1535, pode-se observar o interesse do Rei D. João III em estabelecer logo no início da consolidação da Capitania de Pernambuco, os alicerces espirituais que viriam a vigorar nela e em outras capitanias que pelo país iriam se estabelecer. Sobre o assunto Flavio da Motta Guerra coloca que:

Chegou Duarte Coelho em sua Capitania a 9 de março de 1535, conduzindo sua mulher, Dona Brites, um cunhado de nome Jerônimo de Albuquerque, e mais uma numerosa comitiva de muita gente nobre, boa linhagem, luzidia, para povoar a terra.

Acompanhou-o, por determinação de El-Rei, interessado na organização administrativa da colônia, e na assistência espiritual aos que ali iam viver, um Feitor e Almoxarife Real, que foi Vasco Fernandes de Lucena, aquinhado com dois por cento das rendas que fossem arrecadadas, e mais um Vigário, que foi o Padre Figueira, com quatro capelães, recebendo aquele um ordenado anual de quinze mil réis, e os outros oito mil réis cada um. (GUERRA, 1979, p. 21)

Após estabelecer-se, batizou a sua Capitania de Nova Lusitânia e no local onde inicialmente permaneceu, nomeou a terra com o nome de terra de Santa Cruz³¹, após algum tempo nesse local, o mesmo já vem a travar diversas batalhas com os indígenas ali presentes e logo em homenagem as vitórias alcançadas constrói uma Igreja para São Cosme e Damião (GUERRA, 1979). Por esse exemplo, atrelado a outros apresentados no decorrer do capítulo, podemos observar mais uma vez, a realidade da manifestação do catolicismo guerreiro contido na mentalidade lusa da época.

Após cruzar o Rio Doce, Duarte Coelho alcança uma colina onde vem a fundar Olinda, que virá a tornar-se a sede da Capitania de Pernambuco: “fazendo funcionar uma Câmara, levantando um castelo, e outorgando, a 12 de março de 1537, o Foral da Vila, onde se reservavam terras das vizinhanças para utilização por parte dos habitantes brancos” (GUERRA, 1979).

Em suas cartas ao Rei, pode-se sempre observar sua visão católica de respeito e amor para com seu Deus. Duarte Coelho não hesitava em demonstrar sua fé. A medida

³¹ Posteriormente o local viria a chamar-se de Igarapé (GUERRA, 1979)

que informava ao Rei sobre os progressos e problemas dentro da colônia, o governador da capitania de Pernambuco, também fazia várias alusões a textos bíblicos, sobre esse tema, Leonardo Dantas Silva (1997). Deixa claro que: “Em suas cartas de 14 de abril de 1549 e 24 de novembro de 1550, repetia o preceito bíblico, como que sintetizando o objetivo de sua missão ‘pastor e não mercenário’”.(SILVA, 1997, p. 6).

Como exemplo cito um trecho de uma das cartas de Duarte Coelho, para o Rei³², carta essa que aborda questões referentes ao estabelecimento da colônia e sobre as construções de engenhos:

Pelo capitão dos navios que daqui mandei o mês de setembro passado, dei conta a Vossa Alteza de minha viagem e chegada a esta Nova Lusitânia e do que aqui era passado. Depois meti-me, Senhor, a dar ordem ao sossego e paz da terra, com dádivas a uns e apaziguando a outros porque tudo é necessário. E assim dei ordem a se fazerem engenhos de açucares que de lá trouxe contratados, fazendo tudo quanto me requereram e dando tudo o que me pediram, sem olhar a proveito nem interesse algum meu, mas a obra ir avante, como desejo. Temos grande soma de canas plantadas, todo o povo, com todo trabalho que foi possível, e dando a todos a ajuda que a mim foi possível, e cedo acabaremos um engenho muito grande e perfeito, e ando ordenando a começar outros. Praza ao Senhor Deus que me ajude segundo Sua grande misericórdia e minha boa intenção. (COELHO, apud, ALBUQUERQUE, 1997,p. 97).

Voltando agora um pouco às informações de Guerra, o autor coloca que foi o cunhado de Duarte Coelho, Jerônimo de Albuquerque, que funda o primeiro grande engenho em Pernambuco (GUERRA, 1979), fato de destaque. Vale ressaltar que o fundador do engenho vem a denomina-lo de Nossa Senhora da Ajuda, episódio que nos recorda um pensamento de Hoornaert que atribui muitos dos cultos a determinados santos, como demonstrações de saudade, afeto, reflexo dos problemas enfrentados desde a viagem até o estabelecimento da colônia brasileira. Algumas imagens e cultos remontam a saudade da terra natal, dentro outros elementos (HOORNAERT, 1991).

Duarte Coelho, arduamente trabalha para a consolidação dessa Nova lusitânia, em diversas cartas informa ao rei os problemas a serem enfrentados, sempre referindo-

³²Perfeitamente transcritos e comentados por José Antônio Gonsalves de Mello e Cleonir Xavier de Albuquerque Os Autores em seu livro “Cartas de Duarte Coelho a El Rei” além de proporcionarem uma reprodução fac-similar e leitura paleográfica, também proporcionam as cartas em versão moderna. Ficando a cargo de Cleonir Xavier Albuquerque as cartas, e a introdução e observações sobre as mesmas a cargo de José Antônio Gonsalves de Mello.

se a ele e a seu Deus com total zelo e respeito, sobre a consolidação e desenvolvimento da capitania, Guerra coloca que em 1541:

Havendo de certo modo dominado os indígenas, organizado um governo e firmado a donataria, resolveu Duarte Coelho ir ao Reino, dizem que para obter empréstimos e adquirir material necessário à fundação de novos engenhos. Parece que teve sucesso, pois no ano seguinte, já novamente em Pernambuco, escrevia ao Rei, informando sobre a situação da agricultura canavieira na colônia, e dos seus esforços para firmar prosperamente a agro-indústria açucareira. E em 1550 escrevia novamente, desta vez eufórico, dizendo haver já na Nova Lusitânia “cinco engenhos correntes e moentes” (GUERRA, 1979, p. 23).

Os cinco engenhos citados, são atribuídos à: o Engenho de Duarte Coelho,³³ o Engenho de Nossa Senhora da Ajuda³⁴, o Engenho de Igarapu³⁵, o Engenho de Camaragibe, da invocação de Santiago³⁶ e por último o Engenho de Aiama³⁷. Mello, encerra suas explicações sobre esses engenhos colocando que: “Segundo as referências de D.C.³⁸ em suas cartas [...] Na luta contra os indígenas iniciada em 1553 os engenhos de Igarapu e de Camaragibe foram inteiramente destruídos, e um terceiro, provavelmente o de Aiama, por sua localização, foi danificado”(MELLO, 1997, P.137).

Duarte Coelho foi o responsável pela fundação, consolidação e administração da capitania, exerceu domínio sobre os indígenas e proporcionou as bases para a consolidação e desenvolvimento da Capitania de Pernambuco.

Nesse esboço do início da formação da Capitania de Pernambuco, podemos observar como a mesma vem a consolidar-se. Torna-se agora necessário observar um pouco do desenvolvimento e das transformações sociais que a mesma vem a sofrer.

1.4.2 A CAPITANIA DE PERNAMBUCO, SUA MENTALIDADE GUERREIRA E ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Quando falamos de mentalidade guerreira dentro da capitania, ainda vemos um reflexo claro da idade média refletido não só no aspecto religioso como também no

³³ O autor coloca a possibilidade do mesmo ser o que (talvez) encontrava-se situado em Beberibe (MELLO, 1997).

³⁴ “Engenho Velho, da Invocação de Nossa Senhora da Ajuda, fundado por Jerônimo de Albuquerque” (MELLO, 1997, P.137).

³⁵ Pertencente a Afonso Gonçalves (MELLO, 1997).

³⁶ Engenho fundado por Diogo Fernandes (MELLO, 1997, P.137).

³⁷ Ou Inhaman, sua fundação é atribuída a Vasco Fernandes (MELLO, 1997, P.137).

³⁸ Duarte Coelho.

militar. Pois é muito difícil fazer uma separação clara, entre a política e a religião, já que a mesma, não era aplicada de uma forma distinta. Política e religião sempre se entrelaçam em um contexto tão complexo, que muitas vezes vemo-nos atrelando elementos a um quebra cabeça infinito. Que na realidade, não o deixa de ser.

Todos os contextos encontra-se entrelaçados pela mentalidade da época. O que nos resta é tentar através de algumas exposições demonstrar essa forte ligação dentro da capitania. Citando um exemplo, da mentalidade medieval ainda fortemente posta dentro da cultura lusitana, Kalina Vanderlei Silva, ao falar da formação militar lusitana, comparando-a com o então crescente modo de disciplinar, evoluído através das construções de ordem política e social³⁹ de outras regiões da Europa coloca que:

Enquanto essa noção disciplinar surge na Europa o século XVII, extirpando a batalha pessoal do guerreiro, do *herói*, substituindo-a pela guerra científica do soldado, do *militar*, Portugal continua a seguir suas noções medievais e cruzadísticas de *guerra santa*, em uma tapeçaria barroca tece juntos fios de heroísmo medieval com outros deste novo espírito burocrático e organizacional que invade a Europa, que também é barroco em sua busca incessante pela ordem (SILVA, 2001, p. 27)⁴⁰

Para observarmos de uma forma mais clara o desenvolvimento da mentalidade religiosa dentro de Pernambuco, é de grande importância abordarmos questões ligadas ao desenvolvimento social, político e econômico da capitania. É nesse contexto que dedico agora algumas explicações sobre o assunto.

Militarmente falando, a organização da capitania foi feita de forma muito precária, inicialmente, o povo era o responsável, junto ao capitão, líder da capitania, de conservar os territórios coloniais. Não existia assim, ainda, uma força única, muitas vezes misturavam-se soldados serventes da coroa, com canponeses moradores da colônia, para que existisse, assim, a forma mais básica de proteção possível. O objetivo máximo dessa defesa era, primeiramente, defender a colônia dos indígenas (nativos), e sequentemente, proteger a colônia de piratas vindos de outras nações (SILVA, 2001).

Na primeira década do século XVII, observamos uma transição, praticamente, completa da mão de obra indígena para a mão de obra africana. Embora, os engenhos, e

³⁹ A autora ao referenciar Weber coloca que: “se a disciplina é criada pela ordem política e social, ela reage a essa ordem de forma intensa, afetando a estrutura tanto do Estado como de instituições sociais como a família, pois cria novas camadas profissionais, novas camadas sociais, para onde ocorrem diferentes elementos da população” (SILVA, 2001, p. 26,27)

⁴⁰ Livro que debate com clareza e diversidade interpretativa questões referentes ao soldado colonial. Com boa abordagem sobre a política e o desenvolvimento militar tanto a nível da metrópole, como da colônia.

consequentemente, a produção do açúcar, tenham propiciado uma grande prosperidade econômica, podemos observar já na segunda e terceira décadas do século, um constante declínio do açúcar, em momento anterior ao período da invasão holandesa. (MELLO, 1998)⁴¹

Fazendo ainda algumas observações sobre os períodos de crise que viriam a acarretar um declínio econômico na produção do açúcar Mello coloca que:

Mas esses problemas não tinham origem puramente local. O período *ante bellum* em Pernambuco coincidiu com os primeiros sinais da grande recessão européia do século XVII. Neste contexto, menção especial deve ser feita à crise de 1619-1622, anunciadora da ruptura entre a prosperidade do “longo século XVI” (a expressão é de Braudel) e a depressão do XVII, entre o esgotamento das possibilidades de expansão do capitalismo comercial e a gestação obscura das condições que no século XVIII produzirão o capitalismo industrial. A crise de 1619-1622 não se limitou à península ibérica, ao seu Atlântico ou ao mundo mediterrâneo. O outro grande eixo do comércio europeu, o comércio com o Báltico, também sofreu as consequências. Dada a imbricação dos impérios espanhol e português, não é de estranhar que ela tenha repercutido sobre o nível da atividade açucareira no Brasil. Como se sabe, parte do produto era adquirido por peruleiros que o enviavam ao Reino, pagando-o com *reales de a ocho*. As vésperas da ocupação holandesa, o Recife ainda era frequentado anualmente por dois ou três navios do rio da Prata, que deixavam na terra “grande numero de mil cruzados”. (MELLO, 1998, p. 90)

O autor, continua citando que mesmo após a conquista holandesa ao Arraial do Bom Jesus, que foi tomado em 1635, vários moradores, conseguiram pagar seu resgate, com o dinheiro das peças de *a ocho*, já tendo passado cinco anos de guerra. Demonstrando assim a abundância da moeda de prata em Pernambuco. (MELLO, 1998) O período da invasão holandesa será o próximo ponto que abordaremos sucintamente.

1.4.3 O DOMÍNIO HOLANDÊS, MAURÍCIO DE NASSAU E A GUERRA NO NORDESTE.

Neste ponto do capítulo, limitar-me-ei a abordar algumas observações sobre o período holandês, baseando-se em alguns documentos históricos publicados pelo governo do estado de pernambuco sobre o período, junto a alguns comentários feitos ao analisar a colocação de alguns historiadores da primeira metade do século XX, ainda podendo observar em seus textos, a forte influencia religiosa, retirando-lhes muitas

⁴¹ Para quem deseja aprofundar-se nas questões da Capitania de Pernambuco no século XVII (1630 - 1634) uma ótima opção.

vezes a imparcialidade e fazendo com que os mesmos demonstrem sua mentalidade religiosa católica ao trabalhar sobre o período da invasão holandesa.

A invasão holandesa deve-se a inúmeros fatores, que se iniciam desde o século XVI. Dentre os motivos, destaca-se, os diversos conflitos que ocorreram entre os holandeses e a coroa espanhola frutos da intolerância religiosa promovida pelas ações de Carlos V, que incitou perseguições contra os calvinistas. A grande repressão promovida pelo Tribunal do Santo Ofício veio a contrariar ainda mais os seus súditos reformistas, levando a um tremendo massacre, e proporcionando ainda mais revolta, inflamando assim o movimento de independência contra a Espanha.

A perseguição aos “hereges”, comandada com mãos de ferro pelo espanhol Duque de Alba a partir de 1567, agravou ainda mais a situação e disseminou o terror entre os habitantes das províncias do sul. Os Tribunais dos Revoltosos – mais conhecidos como “Tribunais de Sangue” – julgaram os rebeldes sem levar em conta as leis vigentes. Mais de mil pessoas foram executadas por motivos políticos e religiosos. (LOPEZ; MOTA, 2008, p. 124)

Podemos assim observar, mais uma vez a religião fazendo-se presente na política, isso poderá ser visto também no Brasil com o princípio da invasão. Até hoje, são resguardadas no Museu de Arte Sacra de Pernambuco – MASPE, imagens que tiveram suas cabeças decepadas, e que tem suas datações do período dos holandeses no Brasil. Sendo a eles atribuída a decapitação das mesmas.

Foto 1: São Pedro, Santo não identificado e Santo Elias



Fonte: Arquivo fotografico Pessoal

Alguns autores descrevem tais atos como verdadeiras barbáries, demonizando a figura dos holandesês, e os culpando de degenerar a religião e a família brasileira. Dentre esses autores, podemos encontrar o Cônego Xavier Pedrosa⁴², que ao escrever a apresentação do livro “História da guerra de pernambuco e feitos memoráveis do mestre de campo” coloca que:

O domínio holandês no Brasil, sobretudo em Pernambuco, foi um tempo calamitoso, de penosa servidão, durante o qual sofreu a Pátria o esbulho dos seus direitos e padeceram o maior ultrage a Religião e a família.

Sofreu então a Igreja entrave no seu culto, padeceu injúrias nos seus mistérios, viu seus ministros maltratados, suas igrejas profanadas e, o que é mais, o Sagrado injuriosa e sacrilegialmente ultrajado.

Não havia respeito aos direitos de propriedade e a família, patrimônio sagrado do povo, era votada ao maior desprezo (PEDROSA, 1944, p. 9).

O comentário feito pelo Cônego é típico de sua época, na primeira metade do século XX, nos vemos ainda cercado por observações advindas de uma mentalidade imperial onde a oficialidade da igreja católica pode não existir no papel, mais ainda existia no cotidiano. A ideia de família e religião tradicionalmente católica ainda detinha tamanha força, tornando, assim, o conhecimento de sua época, ainda muito tendencioso. Ao levantar-se fatos históricos de invasões que interferiram diretamente no controle e na mentalidade católica da época, afetando diretamente o poder da Igreja, já postula-se uma visão degeneradora dos fatos. Não quero com isso dizer que os holandesês foram melhores ou piores que os colonizadores portugueses, somente levanto a questão da observação e descrição do fato, que pode alterar-se de acordo com a ótica do autor⁴³.

Ao falar dos holandeses Santiago, em seu livro, dá continuidade as observações feitas na apresentação do Cônego, e descreveria a vinda dos holandeses a Olinda, como forma de punição divina que a população sofreu pela falta de respeito com os seus religiosos e seu distanciamento com Deus, expondo citações de religiosos da época que diziam que a tragédia viria a Olinda e Recife pelos pecados cometidos e que para

⁴² Era membro do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco. (SANTIAGO, 1943)

⁴³ Para quem desejar estudar mais sobre esse assunto, o arquivo digital da biblioteca nacional possui alguns documentos da época holandesa.

mudar-se o nome de Olinda para Holanda não precisaria acrescentar nada além de um A no lugar do I⁴⁴ (SANTIAGO, 1943).

Ronaldo Vainfas, ao descrever o início da dominação holandesa, coloca que embora os mesmos já tivessem restrições a perseguição religiosas, ainda assim, no início da invasão, não existiu um cumprimento efetivo dessas restrições, O que vem a levar a uma imensa degradação do patrimônio religioso católico no Brasil:

[...]na Holanda, os judeus portugueses gozavam da proteção das autoridades e do direito de professar livremente a sua religião, observadas certas restrições. No Brasil não haveria de ser diferente, ao menos em princípio. Em 1629, o almirante Hendrik Loncq, comandante da esquadra enviada a Pernambuco, recebeu instruções dos Estados Gerais quanto à observância da liberdade de consciência nas terras conquistadas.[...]

Nada disso foi seguido, porém, nos primeiros anos da guerra. Igrejas foram saqueadas e incendiadas. Imagens de santos foram destruídas e profanadas. Muitos católicos foram executados pelo ódio religioso contra os chamados “papistas”. Em relação aos judeus, a garantia de liberdade de consciência concedida em 1629 era inócua, pois somente um punhado deles veio para o Brasil nos primeiros anos e, na maioria dos casos, para lutar ao lado dos holandeses. Já os cristãos-novos, fossem ou não judaizantes, esses, sim, foram deixados em paz (VAINFAS, 2010 pp.83-84).

Essa liberdade religiosa só viria a existir, na prática, durante o governo de Maurício de Nassau (1637 até 1644). Permitiu a liberdade religiosa, tanto de Judeus quanto de Cristãos “novos” e “velhos”. Porém, não podemos aqui dizer que as conflitantes visões religiosas conviveram em plena harmonia nesses tempos. Muitos foram os embates entre calvinistas, cristãos novos, cristãos velhos e judeus, em alguns casos, era possível observar a busca de membros das religiões tentando converter os fiéis dos outros seguimentos religiosos, chegando o frei Manuel Calado⁴⁵ a converter vários judeus em cristãos (VAINFAS, 2010).

⁴⁴ É muito interessante analisar a perspectiva dos autores da época, pois é muitas vezes explícita a influência religiosa sobre a acadêmica, dando um tom poético e místico a eventos que observados por uma ótica de um historiador materialista (por exemplo), o mesmo poderia vir a observar os fatos, ligando os acontecimentos da época a uma política mercantilista, ou pré-capitalista, justificando os mesmos acontecimentos por um viés político e econômico, desconsiderando, ou deixando em segundo plano o pensamento e a perspectiva religiosa. Já para um cientista da religião, é muito interessante observar essa mentalidade rica em elementos religiosos, e constatar o quanto a religião e o sagrado interferem diretamente na mentalidade da época em que os textos foram produzidos. Ao falar do período holandês os autores assim expressaram muito de sua cosmovisão transcendente e católica.

⁴⁵ Religioso Português responsável por escrever uma obra de grande importância para compreender-se o período da restauração em Pernambuco, denominada de “O Valeroso Lucideno”, livro produzido entre os anos de 1645 e 1646 (BRITO, 2011). VAINFAS (2010) atribui a data de produção do livro ao ano de (1648).

Após o afastamento de Maurício de Nassau, que deixa o Brasil no ano de 1644. Manuel Calado viria ainda a dar os moldes ideológicos de cunho religioso a insurreição pernambucana, fazendo que a mesma, toma-se como uma de suas bases o ideal de “guerra da liberdade divina”, uma rebelião de devedores transforma-se, assim, em uma luta de católicos contra hereges (VAINFAS, 2010).

Fazendo um breve apontamento sobre a insurreição pernambucana, Vainfas coloca que:

Deflagrada em 13 de junho de 1645, dia de Santo Antônio, a insurreição pernambucana contra os holandeses mobilizou grandemente os moradores de Pernambuco. Seu líder máximo, João Fernandes Vieira, tinha enriquecido no tempo de Nassau, cujo palácio frequentava, tornando-se um dos mais poderosos senhores do Brasil holandês. Também era um dos mais endividados, o segundo maior devedor da WIC. João Fernandes resume o perfil da “nobreza da terra” que conspirou, em 1644, e se pôs em armas contra os holandeses, no ano seguinte. “Nobreza” constituída por devedores insolventes, com a corda no pescoço depois da demissão de Maurício de Nassau. Lançaram-se à guerra, auxiliados pelo terço negro de Henrique Dias e pelos guerreiros potiguaras de Filipe Camarão, colhendo vitórias espetaculares. Em 3 de agosto, venceram os holandeses e seus aliados indígenas no monte das Tabocas. Em 17 de agosto, reconquistaram o Engenho da Casa Forte (VAINFAS, 2010 p.255).

A insurreição tem seu fim após dois confrontos, o primeiro em 1648 – conhecido como a primeira batalha dos guararapes, sendo em 1649 a segunda vitória que ocorreria no monte, terminando, assim, com o total enfraquecimento holandês em Pernambuco, levando os mesmos a se ausetarem definitivamente do país (VAINFAS, 2010).

Após esse breve histórico de acontecimentos, iremos abordar no próximo item os acontecimentos que envolvem o clero em Pernambuco no período após a expulsão holandesa.

1.4.4 A CAPITANIA DE PERNAMBUCO, SEU CLERO E SUAS REVOLTAS

São várias as ocasiões que veremos o clero atuar diretamente em Pernambuco. Sendo impossível condensar infinitas obras literárias e considerações sobre esses acontecimentos, focarei essa parte do trabalho na atuação de alguns clérigos em Pernambuco e nos eventos de maior contraste que ocorreram no estado.

Pode-se dizer que a Revolução Pernambucana de 1817, seria o primeiro movimento de descolonização acelerada vivida no universo luso-brasileiro, tendo o apoio das massas e obtendo, os insurgentes, a permanência de 74 dias no poder (MOTA, 1972).

Atraída pelos incentivos democráticos sem o ouropel da monarquia, a parte da América emancipada havia adotado na sua organização social o governo republicano. A gloriosa fortuna, que gozavam em particular os Estados Unidos, a sua segurança, e ordem legal, indicavam aos brasileiros a preferência daquele governo: os pernambucanos que anelavam o melhoramento da Pátria, o admitiam unânimes (MUNIZ, 1969, p. 36).

A Revolução Pernambucana também ficou conhecida como “A Revolução dos Padres⁴⁶” devido a participação direta de vários membros do clero, que foram acusados de planejá-la com muita antecedência, dentre esses membros do clero, podemos encontrar presente, o padre Antônio Jácome Bezerra, Padre Muniz Tavares, Albuquerque Cavalcanti e Lins, João Ribeiro⁴⁷ e Antônio Ferreira de Albuquerque, que segundo Mota “eram clérigos que, à sombra da Maçonaria, vinham tratando há tempo de projetos revolucionários (MOTA, 1972, p. 49).

Com a tomada do poder buscou-se implantar um sistema republicano, atendendo as noções de nacionalidade, dentre os princípios apresentados destacam-se, primeiro, a liberdade de consciência, segundo, a liberdade de imprensa, que vale ressaltar, ainda não poderia ir contra a religião católica, que era ainda a religião oficial do estado, sendo as outras expressões religiosas simplesmente toleradas (MOTA, 1972). Porém a independência recifense não durou muito, são entregues termos⁴⁸ de rendição por parte da coroa ao governo provisório, que abandonaram a vila de Recife e optaram por partir

⁴⁶ Para quem deseja observar as revoluções com ênfase no clero, aconselhamos a leitura de Carvalho (1980).

⁴⁷ O padre João Ribeiro Pessoa de Mello Montenegro, era visto como um filósofo, foi professor do Seminário de Olinda, berço de grande desenvolvimento intelectual no Brasil, e governador provisório, após a fuga e derrota do exército revolucionário frente ao exército imperial suicidou-se. É encontrado em diversas obras que seu suicídio teria ocorrido através do ato de se enforcar, porém Carvalho (1980) afirma que na realidade o padre teria se envenenado, como podemos observar na citação a seguir: “A noite chegava ao fim. Havia uma vela acesa na igreja. Levantou-se o Padre, calmo e firme como sempre fora, e pôs fogo no arquivo de papel. O coronel José Maria I. J. da Veiga Pessoa de Mello, o único amigo que ficara ali com ele, na capela, relata fielmente o que se passou em seguida: o Padre João Ribeiro, quando viu que o papel já se tornara cinza, tirou do bolso da batina uma dose de veneno e a tomou. Esperou um pouco. Não fez o efeito que esperava. Rasgou então uma das coxas e nela introduziu uma nova dose do mesmo veneno, feito o que, ajoelhou-se sobre uma cadeira ao pé do altar.... e assim, foi encontrado morto” (CARVALHO, 1980, p. 171).

⁴⁸ Os primeiros termos de rendição teriam sido enviados por intermédio do Inglês Henry Koster (MOTA, 1972).

para o interior, não concretizando seus objetivos, a repressão após a retomada do controle de Recife por parte da coroa foi tremenda:

A violência da repressão marcará os momentos posteriores, nos moldes estabelecidos pelas Ordenações do Reino. Em Salvador, morreram fuzilados Domingos José Martins, José Luís de Mendonça e o Padre Miguelinho. Em Recife a Comissão Militar presidida pelo General Luíz do Rego Barreto mandou enforcar Domingos Teotônio Jorge, José de Barros Lima, o Padre Pedro de Souza Tenório, Antônio Henriques [...] Na Paraíba, foram igualmente executados Amaro Gomes Coutinho “Vieira”, Inácio Leopoldo de Albuquerque Maranhão, o Padre Antônio Pereira de Albuquerque e outros (MOTA, 1972, p. 62).

Somente no ano de 1818 será ordenado o encerramento das investigações, por ordens de D. João VI, sendo alguns réus postos em liberdade, enquanto outros ficaram em cárceres baianos (MOTA, 1972).

Não só na revolução de 1817 podemos observar a atuação de membros do clero em Pernambuco, outro momento que ocorrerá o envolvimento de religiosos na atuação política de Pernambuco será a Confederação do Equador. Ocorrida no ano de 1824, sendo encabeçada mais uma vez por alguns membros da Igreja, o movimento tem como um de seus mártires o Frei Joaquim da Silva Rabelo popularmente conhecido como Frei Caneca.

Frei Caneca chegou a atuar na revolução de 1817, não de uma forma tão direta quanto João Ribeiro Pessoa de Mello Montenegro, porém chegou a comandar algumas guerrilhas (CARVALHO, 1980) ficando preso na Bahia devido a seu envolvimento com a revolução (ALARCÃO, 2006), podemos observar que os ideais revolucionários que encabeçariam a Confederação do Equador já estavam imbuídos na consciência pernambucana que a menos de uma década havia sofrido com a repressão do governo imperial.

Podemos então observar alguns dos eventos que tiveram o envolvimento do clero junto ao povo em prol de uma mudança política na sociedade pernambucana, os clérigos tiveram um grande envolvimento com questões políticas em Pernambuco. O cristianismo foi a religião da elite e do povo sem se ter formado duas religiões ambíguas. Sobre os movimentos ocorridos na América Latina podemos observar que:

O Cristianismo foi anunciado para ser de todas as pessoas, em todo o mundo. O Catolicismo quase cumpriu este mandato e isto pode ser compreendido de várias maneiras. Ele está presente, como uma religião e sua Igreja, em quase todas as nações, sociedades e culturas do mundo. Na América Latina ele está presente e é majoritário em todos os países e participa da cultura de todas as sociedades e de quase todos os grupos étnicos. No Chile, no Peru, no Equador e na Bolívia, por exemplo, ele Não é apenas a religião da *identidade*, da *partilha* e da *participação* de uma maioria geral de chilenos, peruanos, equatorianos e bolivianos, mas é, igualmente, *a* ou *uma* das religiões de brancos urbanos ou rurais, imigrantes ou não, de mapuches, aimaras, quéchuas, chiriguanos, shuars, negros da costa e mestiços de Lima. De senhores de terras, gado e poder, assim como dos deserdados da terra, dos operários e camponeses, dos povos pobres. Do mesmo modo como o nome do mesmo Deus e os seus estandartes eram bradados e erguidos pelas forças populares de libertação e pelas tropas espanholas, nas batalhas da independência, assim também, antes e depois dela, uma mesma fé, vivida como diferentes formas de *crença*, opunha as milícias repressoras “em nome de Deus” e, “em nome de Deus”, os guerreiros esfarrapados de alguns de nossos movimentos messiânicos e milenaristas (BRANDÃO, 1993, p. 82)

Ponderando as observações já feitas sobre o caráter universal do cristianismo, apoiamos as visões que colocam o catolicismo como uma religião de elite e ao mesmo tempo do pobre, pois foi uma característica, peculiar, e até certo ponto, própria do universo cristão. A mesma religião que geria os princípios de uma elite política foi também o baluarte desencadeador de inúmeras mudanças em nossa história, sendo assim, mesmo compreendendo que “uma religião é filtrada de modo elitário através do mundo dos seus ritos e do seu culto” (TERRIN, 2004, P.282), também observamos que ela é absorvida e resignificada para fins que acabam por adquirir novas perspectivas que visam sentidos e consequências que fogem ao caráter de dominação impostos por uma determinada elite política e social.

2 OS PRIMÓRDIOS DO CRISTIANISMO E AS CORRELAÇÕES ENTRE A DEVOÇÃO AOS SANTOS NA IDADE MÉDIA E A DEVOÇÃO AOS SANTOS NO BRASIL

2.1 A FORMAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DAS CRENÇAS CRISTÃS: UMA ANÁLISE ELIADIANA

Este ponto de nossa pesquisa, tem a intenção de esclarecer alguns aspectos da formação dos extratos religiosos que viriam a influenciar direta e indiretamente a formação cristã, tomando como base as interpretações e informações encontradas nos textos de Mircea Eliade, por acharmos metodologicamente conveniente a aplicação de sua interpretação sobre as origens elementares do cristianismo.

Ao abordar a origem segundo os onze primeiros capítulos do gênese, Eliade (2010) demonstrando os primórdios da religião Israelense, coloca que ela provem de tradições orais arcaicas que foram sendo reinterpretadas, citando dentre seus exemplos o mito do pecado original onde: “a deusa nua e a árvore milagrosa guardada por um dragão -, a serpente do Gênese afinal teve sucesso no seu papel de ‘guardiã’ de um símbolo de vida ou juventude’ (ELIADE, 2010, p. 166), nesse caso o narrador bíblico teria modificado o contexto original e implantado a noção de pecado original onde o homem peca por tentar se igualar a Deus. O povo hebreu sempre demonstrou uma forte ligação com a história santa e com a busca pela ligação com seu Deus.

Eliade faz diversas observações demonstrando que possivelmente os redatores dos textos bíblicos do antigo testamento beberam de fontes advindas de contos arcaicos, chegando a comparar o conto do dilúvio com a *Epopéia de Gilgamesh*:

É possível que o redator tenha conhecido a versão mesopotâmica, ou, o que parece ainda mais provável, que haja utilizado uma fonte arcaica, conservada desde tempos imemoriais no Oriente Médio. Os mitos do dilúvio são, [...], muito disseminados e compartilham essencialmente o mesmo simbolismo: a necessidade de destruir radicalmente um mundo e uma humanidade degenerados, a fim de recriá-los, ou seja, restituir-lhes a integridade inicial (ELIADE, 2010, p. 168).

Já podemos então observar desde os primórdios do cristianismo uma necessidade humana de sintetizar o *ethos*, princípios e verdades, contidas em sua visão sagrada do mundo, integrada em seus textos através do simbolismo. É observável que o desenvolvimento do Javismo e dos textos bíblicos do gênese é influenciado por mitos e elementos advindos do sincretismo e simbolismo de outras tradições arcaicas (ELIADE, 2010).

Fazendo uma abordagem agora voltada para os primórdios do cristianismo, podemos observar que “a fé em cristo ressuscitado constitui o elemento fundamental do cristianismo de são Paulo” (ELIADE, 2011, pp. 290 - 291), sendo nas Epístolas de São Paulo que encontramos os primeiros registros relatando a comunidade cristã. É notável a incorruptível questão: a ressurreição é um dogma inquestionável, e pode ser vista como o elemento – simbólico fundamental que permitiu a consolidação do catolicismo. A base simbólica fundamental ao cristianismo foi a crença no Cristo ressuscitado, e é a lembrança de Jesus Cristo que constitui o modelo a ser seguido por todo cristão (ELIADE, 2011).

Os mitos que projetaram Jesus de Nazaré num universo de arquétipos e figuras transcendentes são tão “verdadeiros” quanto seus gestos e palavras: esses mitos confirmam, de fato, a força e a criatividade de sua mensagem original. É, aliás, graças a essa mitologia e simbologia universais que a linguagem religiosa do cristianismo torna-se ecumênica e acessível para além do seu foco de origem (ELIADE, 2011, p. 296).

É através dessa concepção que podemos observar a readequação de alguns elementos simbólicos a o novo meio cultural em que foram inseridos. A memória constitui o mais forte vínculo que podemos utilizar para interpretar o símbolo, pois é a memória o elemento fundamental de uma religião institucionalizada (ELIADE, 2011). Porém como acessar a informação contida e sintetizada no símbolo? Essa memória só pode ser acessada através do conhecimento prévio da religião em questão, junto ao conhecimento da cultura em que esse símbolo foi produzido.

2.2 A ASCENSÃO DO CRISTIANISMO, O PENSAMENTO DO HOMEM MEDIEVAL E O PAPEL DOS SANTOS NA IDADE MÉDIA

Sabemos que grande parte das tradições católicas implementadas pelos colonizadores no Brasil, provém de práticas herdadas do período historicamente conhecido como Idade Média, que tem seu início caracterizado pela queda do império romano do ocidente. Para entendermos o papel dos santos na religião católica devemos nos predispor a discorrer sobre algumas questões referentes a devoção, mentalidade e sociedade desse período, por isso dividiremos os assuntos em questão em três pontos. O Primeiro fazendo alusão a Ascensão do Cristianismo, o segundo voltado ao pensamento do homem medieval e o terceiro visando o papel dos santos na idade média.

A cristandade, antes de iniciar sua consolidação, enquanto religião, no império romano, por ordens do imperador Constantino (324 – 337), sofreu diversas perseguições, por ir de encontro às tradições e aos deuses oficiais da época. A fé na ressurreição de Cristo e o culto aos mártires tiveram uma grande influência para que a fé católica sobrevivesse às repressões de Roma, Jurkevics (2004) afirma que:

Num período em que os senadores romanos disputavam para ver quem receberia mais sangue de um novilho sacrificado na sua toga, julgando que isso os afastaria da morte, o cristianismo estava na competição pela vida eterna, pela transcendência, não pela moralidade. Nessa perspectiva, o autor entende que, se os primeiros cristãos tivessem dito que só o Cristo podia vencer a morte, sua religião não teria vencido o paganismo romano.

Assim, o que, possivelmente, teria impressionado os não-cristãos, era o culto dos mártires da religião emergente. Eles que foram torturados, que tiveram seus membros quebrados e queimados, que sofreram suplícios com toda sorte de implementos de tortura para que negassem sua fé, acabaram por promover a crença de que o seu espírito, embora no céu, permaneceria também nos seus túmulos, o locus privilegiado para o culto dos mortos.

Desta forma, a devoção aos mártires emergia espontaneamente como fruto de entusiasmo e de veneração dos fiéis que os consideravam heróis da cristandade perseguida, enquanto o consentimento e a oficialização do culto cabia às autoridades eclesiais, por isso, desde cedo, as Igrejas particulares se preocuparam em recolher as Atas dos Mártires, com o nome, data e tipo do martírio e do sepultamento, para que a memória não se perdesse com o tempo. Surgiram desta forma os martiriológicos e os calendários para a celebração do aniversário do martírio, com destaque para o Martiriológico Romano (p.111).

No ano de 392 – Teodósio oficializa o cristianismo como a religião do Estado, fazendo com que um Deus anteriormente rejeitado torne-se o Deus oficial. A partir do século IV, os homens e mulheres cristãos viriam compor a maioria hegemônica da sociedade medieval (LE GOFF, 2010). O Deus cristão se impõe através da tomada de antigos templos pagãos. A primeira leva de santos⁴⁹, medievais, viria a combater, sem poupar esforços, os locais profanos, consagrando os antigos templos pagãos com as sagradas relíquias dos santos (LE GOFF, 2010).

Inicialmente os primeiros artistas a fazerem imagens de cunho cristão foram ainda muito influenciados pela tradição artística grega. Os pintores das catacumbas cristãs buscavam retratar passagens bíblicas e demonstrar exemplos do poder divino e da misericórdia celestial sem se preocuparem com a beleza das representações, como nos deixa claro Gombrich (2013), ao falar de uma pintura do século III intitulada “Os três homens na fornalha”, que retrata o momento em que três homens são jogados em uma fornalha por se recusarem a adorar a estátua de ouro do rei Nabucodonosor⁵⁰:

O pintor das catacumbas não pretendia representar uma cena dramática em si. Para comunicar o exemplo consolador e inspirador de fortaleza e salvação, era suficiente que os três homens em seus trajes persas, as chamas e a pomba – símbolo da Providência Divina – estivessem reconhecíveis. Melhor deixar de fora tudo o que não fosse estritamente relevante. Os ideais de clareza e simplicidade voltavam a superar em importância a fidelidade da imitação. Ainda assim, há algo de comovente no próprio empenho do artista em contar a história da forma mais clara e singela possível. Esses três homens, visto de frente, olhado para o espectador, as mãos erguidas em oração, parecem mostrar que a humanidade havia começado a se preocupar com outros valores além da beleza terrena (GOMBRICH, 2013, p. 99).

As primeiras imagens que conheceríamos de Cristo costumavam apresentar o messias com um rosto juvenil, sem a barba, totalmente diferente das representações que estamos acostumados (GOMBRICH, 2013).

Logo após a oficialização do cristianismo como religião do império inicia-se os problemas em relação ao culto das imagens dos santos. Existia um medo corrente de que os pagãos recém convertidos confundissem as imagens de Deus e dos Santos com as já bem conhecidas representações dos deuses pagãos. Dessa forma era, inicialmente,

⁴⁹ Desses santos, São Martinho foi um dos destaques do século IV (LE GOFF, 2010).

⁵⁰ Esse momento é descrito no velho testamento, no capítulo 3 de Daniel: “Quando ouvirdes o som da buzina, da flauta, da harpa, da sambuca, do saltério, da gaita de foles, e de toda espécie de música, prostrar-vos-eis, e adorareis a estátua de ouro que o rei Nabucodonosor tem levantado. E qualquer que não prostrar e não adorar, será na mesma hora lançado da fornalha de fogo ardente (DANIEL 3:5-6).

posta fora de questão a possibilidade de colocação de estátuas dentro das igrejas, porém a objeção não alcançava o âmbito da pintura, as mesmas sendo consideradas muito úteis para que se rememorassem os ensinamentos e feitos sagrados. O papa Gregório Magno (Século VI D.C.), foi um dos defensores da imagem para fins didáticos, rememorando que muitos fiéis não sabiam ler, logo as imagens faziam-se úteis pois poderiam vir a servir como textos para os iletrados (GOMBRICH, 2013).

A discussão sobre o propósito da arte nas igrejas provou ser da maior importância para toda a história da Europa, na medida em que seria um dos motivos pelos quais as regiões orientais do Império Romano, de idioma grego e cuja capital era Bizâncio ou Constantinopla, se recusaram a aceitar a liderança do papa latino. Havia um grupo contra toda e qualquer imagem de natureza religiosa; chamados de iconoclastas (destruidores de imagens), em 754 d.C. levaram a melhor e conseguiram que toda a arte religiosa fosse proibida na Igreja Oriental. Seus adversários, porém, estavam ainda menos de acordo com as ideias do Papa Gregório. Para eles, as imagens eram não apenas úteis, mas sacras. Os argumentos mediante os quais procuravam justificar seu ponto de vista eram tão sutis quanto os usados pelos seus opositores: ‘Se Deus, em Sua misericórdia, decidiu revelar-se aos olhos mortais na natureza humana de Cristo’, alegavam, ‘por que não Se disporia também a manifestar-Se em imagens visíveis? Não adoramos as imagens em si, como faziam os pagãos. Cultuamos a Deus e aos Santos por meio ou através de suas imagens’ (GOMBRICH, 2013, p. 107).

As divergências postas por diferentes interpretações teológicas no período medieval culminaram em inúmeros confrontos e reações por parte dos membros da Igreja que apoiavam o culto as imagens e aqueles que condenavam e perseguiram incessantemente as imagens dos santos.

Os Concílios realizados durante o período dessa crise teológica viriam a abordar frequentemente questões vinculadas ao culto das imagens. O segundo Concílio Ecumênico de Nicéia define que as imagens devem ser utilizadas nas igrejas e veneradas, assumindo diferença entre veneração e adoração. Adoração sendo o culto prestado somente a Deus e veneração seria uma homenagem, uma forma de rememorar os feitos dos santos, e conseqüentemente, servem como um canal de graça (SCOMPARIM, 2008).

O IV Concílio de Constantinopla volta a falar sobre o culto a essas imagens, apontando a importância das mesmas tanto para os homens cultos quanto para os ignorantes, pois assim como o texto transmite pelas palavras as imagens transmitem pela imagem em cores (SCOMPARIM, 2008).

Posteriormente o Concílio de Trento viria a reafirmar o que já foi dito no II Concílio de Nicéia ressaltando os cuidados que os bispos deveriam ter para evitar os excessos e falsas doutrinas esclarecendo a impossibilidade de representar em sua totalidade toda a dimensão da divindade (SCOMPARIM, 2008).

Entre as disputas teológicas que culminavam em debates dentro desses Concílios, a maioria somente entendia a imagem como um Ícone, geralmente representado através de uma pintura. Segundo Gombrich (2013) seria na França que as igrejas românicas começam a ter em sua arquitetura esculturas de Cristo e dos santos, o autor usa como exemplo o pórtico da igreja de St. Thophime⁵¹:

Sua forma remete ao princípio do arco do triunfo romano [...]. No campo acima do lintel – chamado de tímpano, [...], vemos Cristo em Sua glória, cercado pelos símbolos dos quatro evangelistas. Tais símbolos – o leão para São Marcos, o anjo para São Mateus, o boi para São Lucas e a águia para São João – São derivados da Bíblia. [...].

Os teólogos cristãos interpretam os sustentáculos do trono de Deus como sendo os quatro evangelistas – uma imagem muito adequada para a entrada de uma igreja. Logo abaixo, no lintel, há doze personagens sentados (os doze apóstolos); à esquerda de Cristo, uma fileira de figuras nuas acorrentadas (as almas perdidas sendo arrastadas para o inferno) e, à Sua direita, os bem-aventurados, seus rostos voltados para Ele em eterno êxtase. Abaixo, estão as rígidas figuras de santos, cada qual assinalado por seu emblema, lembrando os fiéis de quem poderia interceder por eles quando suas almas se apresentassem para o Juízo Final. (GOMBRICH, 2013, p. 132).

Dessa forma é possível observar os ensinamentos da Igreja explicitamente ilustrados nas esculturas do pórtico da igreja. As imagens dos santos, sejam em escultura ou pinturas, acabariam por permanecer de forma mais clara na imaginação do povo da Idade Média do que os próprios textos bíblicos e sermões feitos pelos pregadores (GOMBRICH, 2013).

Pudemos dessa forma observar um pouco do desenvolvimento, e dos problemas, existentes em relação ao culto da imagem na Idade Média, no próximo item nos dedicaremos a contextualizar o pensamento do Homem Medieval.

⁵¹ Situada em Arles no sul da França. É datada do final do século XII (GOMBRICH, 2013).

2.3 O PENSAMENTO DO HOMEM MEDIEVAL

Os pensamentos e reflexões da Igreja e do povo durante a idade média foram rodeados de seres místicos e dualidades entre as diversas manifestações e concepções de Deus. Arelada às concepções e interpretações da trindade encontra-se um sistema político, econômico e social que se entrelaçam a religião e fazem com que a devoção e visão de mundo variem durante as transformações que ocorrem nesse período milenar (474 – 1453).

“A imagem de Deus numa sociedade depende sem dúvida da natureza e do lugar de quem imagina Deus” (LE GOFF, 2010, p. 11). É assim que poderemos entender as diversas imagens que se formaram sobre a trindade do Deus cristão, e é através das mudanças observadas pela ótica da história, que poderemos analisar alguns dos elementos presentes na sociedade medieval e na formação dos cultos cristãos.

O mundo medieval sendo constituído por um imaginário que povoará esse período de seres místicos e demoníacos que viriam a seduzir a mente (imaginação) dos homens e mulheres, faz com que o pensamento medieval ignorasse “qualquer demarcação entre o natural e o sobrenatural, esta terra e o além, a realidade e a fantasia” (LE GOFF, 2009, p. 19). Para poder defender-se do terrível dano dessas criaturas demoníacas, era necessário que o povo tivesse o auxílio da Igreja e de seus homens sagrados, os santos, que detinham os saberes que afastariam, esses seres perversos, e os auxiliariam a não serem condenados as penitências insufladas durante toda a eternidade no inferno.

Toda vez que os homens e mulheres medievais eram confrontados por algum fenômeno, até o momento inexplicável, buscava-se na Bíblia o modelo para compreender e explicar o acontecimento (LE GOFF, 1986). O homem deste período compreendia o mundo por três interpretações sobre o inexplicável, sendo essas definidas como: o milagre, a magia e o maravilhoso. Sobre essas concepções que tangem o inexplicável da época Jacques Le Goff (2009) afirma que:

O milagre é reservado a Deus e se manifesta por um ato divino que desafia as leis da natureza. A magia, embora subsista uma forma lícita de magia branca, é essencialmente uma forma condenável de feitiçaria atribuível ou ao inimigo do gênero humano, o diabo, ou aos seus servidores, como os demônios e bruxos. O maravilhoso, mesmo sendo surpreendente e incompreensível, faz parte da ordem da natureza (LE GOFF, 2009, p. 20)

O Pensamento Medieval também atrelava a economia com a religião. O povo deveria viver de uma forma que não permitisse que o dinheiro os afastasse de Deus. Dessa forma, existiam condutas e profissões pré-definidas que poderiam aproximar ou distanciar o homem de seu Deus. Uma das profissões mais perseguidas, durante esse período, foi a profissão de usurário⁵², pois acreditava-se que o mesmo roubava o tempo, criação de Deus, para adquirir lucros, exorbitantes, sem a realização de nenhum grande esforço. Sendo ainda condenados por “trabalharem sem parar” dia e noite, multiplicando suas fortunas através do bem natural criado por Deus, o tempo. Esse mundo também foi muito influenciado pela fascinação aos animais e vários praticantes da usura foram associados a animais como o boi, que nunca parava de trabalhar, e o leão que não descansa até por as garras em suas presas (LE GOFF, 1986).

Não serão somente os aspectos econômicos que serão ligados a religião. A própria forma de interpretar e vivenciar seu corpo e sua sexualidade, também terão inúmeras influências do pensamento religioso cristão. Sobre a sexualidade, durante a “idade das trevas”, poderemos observar uma modificação da interpretação do pecado original, que deixa de ligar o fruto da árvore proibida ao conhecimento, e coloca que a ingestão da maçã viria a fazer alusão à copulação. Além dessas questões profanas, poderemos também observar no corpo a manifestação do poder divino de Deus através dos estigmas (LE GOFF; TRUONG, 2006).

Ao falar sobre os estigmas, Le Goff cita diversos santos da Idade Média que foram abençoados com tal honraria. Como teremos, adiante, um item que virá a abordar especificamente sobre a devoção aos santos na idade média, me limito a citar dentre eles, como exemplo, o caso de Santa Catarina de Sena, que foi morta em 1380, e manifestava seus estigmas (invisíveis) através de violentas dores que tomavam conta, internamente, do seu corpo (LE GOFF & TRUONG, 2006). Le Goff caracteriza os estigmas como:

Um aspecto do movimento crescente de conformidade psicológica com o Cristo sofredor que tende, a partir do século XIII, a se tornar um selo de santidade, um signo da efusão do Espírito Santo (LE GOFF; TRUONG, 2006, p.56).

O homem da Idade Média, também terá seu pensamento sobre o “Maravilhoso” voltado para os espaços vinculados aos poderes que dominam a Idade Média. Para Deus

⁵² Aquele que pratica a Usura: “gravame por uso de poder aquisitivo, taxado sem considerar as possibilidades de produção” (LE GOFF, 1986, p. 127).

e os Sacerdotes é reservado o esplendoroso espaço da catedral, que é a moradia de Deus e de seus representantes terrenos, bispos e santos. Depois a fortaleza do senhor Feudal que é o poderoso castelo e por fim o claustro, que corresponde ao local que abriga o terceiro poder do mundo medieval que é a sociedade monástica (LE GOFF, 2009, p. 20). Esses edifícios fazem alusão a lugares que abrigam o “maravilhoso” como o Paraíso (catedral) e os territórios de encantamento (castelo e claustro). Passemos agora a análise do papel dos santos na idade média.

2.4 O PAPEL DE DEUS E DOS SANTOS NA IDADE MÉDIA

Seria redundante darmos uma ênfase maior sobre a influência de Deus neste período, então buscarei no decorrer desse item definir algumas das interpretações e visões da trindade e a forma que elas atuavam na mentalidade cristã. Após contextualizar Deus, será necessário demonstrar o Papel de seus “ajudantes”, os santos, no desenvolvimento da doutrina cristã.

Deus era ao mesmo tempo o senhor dos homens e mulheres, aquele que tem o poder de punir todos, aqueles, que não buscam a redenção de suas almas. Porém esse mesmo Deus é também, o Deus que sofre, que sangra, que em sua divina misericórdia transformou-se em homem e sangrou pela humanidade, ele é o Pai, aquele que pune, o Filho, aquele que sangra e perdoa – e ao mesmo tempo é o juiz do juízo final, e o Espírito Santo, aquele que consagra os nobres, os reis e os santos, que prestam serviço ao Senhor da Humanidade. Desta forma, foi muito comum que os homens e mulheres da Idade Média, hora se identificassem mais com um ou outro membro da santa trindade, valendo também ressaltar que, Nossa senhora também foi muitas vezes equiparada a um quarto elemento da trindade (LE GOFF, 2010).

Tudo era pôr e para Deus, ele agia em cada aspecto, do peculiar ao rebuscado, dos elementos da sociedade medieval. A partir do Século XIII a representação do Espírito Santo viria a ganhar lugar privilegiado na sociedade feudal:

O Espírito Santo ajusta-se às novas atividades da sociedade feudal, que entrara numa fase mais artesanal e urbana, à qual corresponde o sucesso extraordinário das ordens mendicantes. O Espírito Santo se introduz na sociedade assumindo um papel superior em certas atividades coletivas, profissionais, quer dizer, as confrarias. Torna-se o Deus das confrarias. E também dos hospitais. Isso se dá em

particular nos meios germânicos. Pude compreendê-lo – um tanto envergonhado! – em Nuremberg, num restaurante instalado num hospital medieval do Espírito Santo, e recomendado por sua gastronomia bávara. Nesses grandes conjuntos, o acolhimento ao público, posto a invocação do Espírito Santo, demonstra que lhe foram atribuídas novas funções. O Santo Espírito não mais se contenta em descer sobre os reis convertidos. No hospital, na vida profissional, o Deus que o acompanha, o Deus que se invoca, é o Espírito Santo (LE GOFF, 2010, pp. 44-45).

Ao falarmos de Deus no medievo devemos entender que o que podemos compreender sobre a divindade cristã, é mais a forma como ele era interpretado pelo homem de sua época, do que pelo que se manifestava nas escrituras, textos bíblicos. Foi na virada do século XII que teria se trabalhado na interpretação da trindade, sendo no período de 1200 e 1400 que se encontram representadas em cinco tipos iconográficos como coloca Le Goff: “O Trono da Graça⁵³, a Trindade do saltério⁵⁴, a Paternidade⁵⁵, a Trindade triândrica⁵⁶ e a Trindade tricéfala” (LE GOFF, 2010, p. 53).

Para os fiéis a figura da trindade que mais foi alvo de devoção foi a representação do Deus filho. Jesus Cristo é visto além do seu lado divino, não só como o Deus que desceu a terra e é o Deus dos homens, mais sim como um Deus que é humano, é um homem, sendo essas interpretações respaldadas pelos atos da paixão e por seu sofrimento e sua morte na cruz. Como o Deus homem sangrou, martirizou-se, veremos na idade média uma grande relação do sofrimento de Cristo ao sofrimento dos Santos, vários desses Santos, também padecendo e sendo martirizados e outros recebendo a dádiva dos estigmas de Cristo e assim se consagrando e sendo identificados com o próprio Cristo. Como será o caso de São Francisco de Assis (LE GOFF, 2010), através da análise de alguns aspectos de sua vida, buscaremos, a seguir, compreender a devoção aos santos na idade média.

São Francisco de Assis, foi um homem que diferenciou-se dos padrões de sua época. Acreditava que assim como o clero, os leigos poderiam levar uma vida apostólica e próxima de Deus, desde que os mesmos seguissem os sacramentos. Terá também uma atenção maior voltada a criança e a mulher, elementos que o diferenciam

⁵³ “Mostra Deus Pai, em geral sentado, tendo diante de si Jesus crucificado, o Espírito Santo sob a forma de pomba aparecendo em posição variável” (LE GOFF, 2010, p. 53).

⁵⁴ “O Pai e o Filho estão sentados sobre um mesmo trono, ou às vezes lado a lado em dois tronos distintos, a pomba do Espírito Santo entre eles (LE GOFF, 2010, p. 53).

⁵⁵ Representa Deus pai trazendo em seu peito o filho sobre seus joelhos, é considerada mais uma Binidade (LE GOFF, 2010).

⁵⁶ Representa a trindade em posição de igualdade (LE GOFF, 2010).

de sua sociedade, que ainda era antifeminista e indiferente em relação a criança (LE GOFF, 2013).

É interessante observar que em sua história, São Francisco de Assis, vem a canalizar grande foco popular devido a sua atuação missionária ligada especialmente a pobreza. O franciscano, inicialmente burguês e dotado de certo poder aquisitivo, vindo do comércio de seu pai, teve uma juventude profana e dotada de toda as regalias profanas que um nobre poderia ter⁵⁷. Após sua conversão, renuncia os bens de sua família e toma para seu destino uma vida de pobreza e abdições, sua trajetória viria a ser dedicada exclusivamente a tentar seguir e transmitir por completo as vivências e reflexões contidas nos evangelhos. Transmitiu o evangelho por diversos lugares da Itália, e além das fronteiras. Em suas peregrinações encontrou com seguidores que o acompanharam pela sua trajetória de pregações assim como os apóstolos de Cristo. Não acreditava na sabedoria dos homens e em suas normas inibia o estudo das ciências da época. Seus poucos textos escritos, que foram encontrados, foram elaborados contendo diversas passagens dos evangelhos. Mendicante e dotado de um espírito de determinação, conseguiu a aprovação verbal de Inocêncio III da sua “Regra” que viria ainda a sofrer diversas modificações, muitas vezes devido a divergências entre a visão de Francisco e a da cúria romana junto ao pontífice:

O que parece certo é que, depois de uma acolhida inicial hostil, seja por parte do próprio papa seja da Cúria, Francisco prepara o novo encontro com Inocêncio. Acha introdutores, aliados, protetores. O mediador é o bispo Guy de Assis, e aquele que, por sua mediação, acaba por concordar em preparar os caminhos de Francisco até o papa é o cardeal João de São Paulo, da família Colonna. Mas, quando Francisco consegue submeter o texto de sua ‘Regra’ a Inocêncio III, o papa se mostra espantado com a severidade dela. O Evangelho integral, que loucura! Mas o cardeal de São Paulo acha o argumento bom para comover o pontífice, um argumento religioso e político simultaneamente. ‘Se rejeitarmos o pedido desse pobre sob tal pretexto, isso não será afirmar que o Evangelho é impraticável e blasfemar contra Cristo, seu autor’? Inocêncio III, abalado mas não convencido, contenta-se em dizer a Francisco ‘Meu filho, vá rezar para que Deus nos manifeste sua vontade: quando a conhecermos, poderemos responder-te com toda a segurança’ (LE GOFF, 2013, pp. 73-74).

⁵⁷ Embora Francisco pertencesse a burguesia de sua época, identificava-se muito com os costumes nobres e cavalheirescos (LE GOFF, 2013).

Após certo tempo Inocêncio viria a aprovar a “Regra” de São Francisco, após ter um sonho⁵⁸ onde acreditou que o significado levava a crer que São Francisco poderia ser de grande importância para a salvação da Igreja. Fato que se confirma a medida que observamos sua atuação missionária que mesmo sendo ligada prioritariamente aos pobres e leigos, nunca se distanciou da cúria romana, acreditando ser de tremenda importância os Sacramentos que eram ministrados pelo clero, independente desse ser corrupto ou não, seu pensamento baseava-se na crença de que o julgamento do clero corrompido deveria ser feito por Deus e não pelos homens (LE GOFF, 2013).

Podemos observar que o catolicismo tem suas bases dentro da família cristã, para “um Francisco de Assis, no início do século XIII, um modelo familiar do tipo restrito tem o valor de um esquema social ideal” (LE GOFF, 2013, p.145). Suas recomendações para a Ordem franciscana delineiam a base como sendo maternal, pois seus discípulos, que viviam nos eremitérios, devem se dividir, no mínimo, em dois, para execução das atividades missionárias, e se amarem como um amor de mãe para com seu filho (LE GOFF, 2013).

Embora, vale salientar, que o apostolado de Francisco vê a necessidade de atingir a sociedade como um todo, pela sua postura missionária que engloba desde os mais pobres até a alta estirpe da sociedade medieval, podemos compreender o fervor devocional que a ele é dedicado. Le Goff compreende em Francisco três noções de sociedade: a primeira sendo designada de sociedade celeste, que engloba desde o altíssimo Deus até seus anjos e santos. A segunda sociedade seria constituída pelo povo cristão, do Papa, cúria romana e clero até os mais humildes e miseráveis. Por fim, a última sociedade seria a de seus irmãos, sua Ordem, que teria o papel de mediadores entre a sociedade do povo cristão e a sociedade celeste (LE GOFF, 2013).

Analisando todos os aspectos citados, sobre a trindade cristã, a noção de corpo, profissão e pecado, junto a algumas observações sobre Francisco, é possível compreendermos alguns aspectos devocionais que alimentaram a cultura medieval. Para um povo onde o sobrenatural e o natural se entrelaçavam, o maravilhoso resplandecia na figura dos mensageiros de Deus, esses mensageiros realizavam em vida milagres que atenuavam o sofrimento causado pelas doenças e misérias que compunham a sociedade.

⁵⁸ “[...] viu a basílica de Latrão inclinar-se como se fosse desabar. Um religioso ‘pequeno e feio’ a sustentou em suas costas e a impediu de ir abaixo. O homem de seu sonho só poderia ser Francisco. Ele salvaria a Igreja” (LE GOFF, 2013, pp. 73-74).

O Santo quanto mais milagroso era, mais devoção alcançava. Utilizando ainda como exemplo a trajetória de São Francisco de Assis, vemos no decorrer da sua biografia, uma quantidade considerável de milagres atribuídos a ele, ainda em sua vida terrena, relatos que englobam, desde visões e comunicações com o mundo celestial, até milagrosas curas realizadas por objetos tocados ou usados pelo santo, como selas, cordões utilizados para amarrar suas vestimentas, dentre outros exemplos. A busca pelas graças celestiais levaria os devotos a caçar os bens materiais dos santos, como partes de suas vestes, até mesmo pedaços de seu corpo físico. Durante o medievo alguns fiéis tentavam assassinar alguns santos, já moribundos, buscando partes do seu corpo, para adquirir os milagres que através do divino corpo desses santos, eram realizados, como podemos observar em Le Goff, ao narrar os últimos dias de vida de São Francisco:

Nesse início do século XIII, de fato, a mentalidade e o comportamento das multidões e dos indivíduos a respeito das personagens reputadas como santas não tinham mudado nada desde o fim do século IV: nessa época, os habitantes de Tours roubaram o cadáver de São Martinho das gentes de Poitiers; no fim do século X, os catalães pensaram em matar São Romualdo doente para guardar-lhe as relíquias. Em torno de Francisco moribundo cria-se a vigília da cobiça em busca do santo cadáver. O grande medo dos habitantes de Assis era quanto a seus inimigos tradicionais, os de Perúsia. Carrega-se então o moribundo para dentro das muralhas, no palácio episcopal, onde Francisco estará guardado simultaneamente dos perusinos e dos franco-atiradores da religião. Acontece que Francisco nunca se sente à vontade nos palácios da Igreja. Consegue, enfim, que o transportem para Porciúncula. Lá é vigiado pelos frades e guardado por grupos de homens de Assis armados, que se revezam. Francisco alcança os últimos gestos da imitação de Cristo dos quais, antecipadamente, recebeu, através dos estigmas, a marca final. A 2 de outubro, reproduz a ceia. Benze e parte o pão e o distribui a seus irmãos. No dia seguinte, 3 de outubro de 1226, recita o *Cântico do irmão Sol*, lê a Paixão no Evangelho de João e pede que o depositem na terra sobre um cilício coberto de cinzas. Nesse momento um dos irmãos vê de repente sua alma, como uma estrela, subir direto ao céu. Tinha quarenta e cinco ou quarenta e seis anos (LE GOFF, 2013, pp. 90-91).

Podemos entender um pouco mais a influência das relíquias durante a idade média se nos atentarmos a uma obra muito difundida no século XIII, intitulada de “lenda dourada”⁵⁹, onde pode-se encontrar referências a Santo Agostinho, que coloca os corpos dos santos como instrumentos diretos do Espírito Santo, e de Santo Ambrósio que interpreta a voz dos santos como sendo a própria voz de Deus (LE GOFF, 2014), entendendo esse contexto, em uma sociedade em busca eterna pela salvação e graças de

⁵⁹ Escrita por Tiago de Varazze, foi um dos livros mais difundidos durante a idade média, chegando, em alguns momentos, somente a ficar atrás, em popularidade e difusão, da bíblia (LE GOFF, 2014).

Deus, não é difícil entender o porquê da cobiça popular em obter partes dos sagrados corpos dos santos.

Em um entendimento geral, podemos observar que durante os séculos XIII e XIV da idade média será possível observar o enriquecimento cultural dos meios populares cuja base é fundamentada por três alicerces: “a herança romana, a cultura popular e as riquíssimas criações do saber cristão” (LE GOFF, 2014, P.65), as junções desses três alicerces formam nosso entendimento da maneira como se influenciou a devoção popular na idade média, principalmente o que tange as criações dos saberes cristãos, que reuniam durante os sermões e pregações populares, saberes que adentravam a vivência popular através do que Le Goff, e outros historiadores, definem de *exemplum*, que seria: “Uma narrativa breve dada como verídica e destinada a inserir-se num discurso (em geral um sermão) para convencer um auditório através de uma lição salutar” (LE GOFF, 2014, P.64).

Os sermões e outras práticas de cunho religioso – missionário durante a idade média encheram a imaginação e o cotidiano do povo de elementos mágicos, elementos esses, que ajudaram a influenciar a forma como as devoções aos santos, e a própria maneira de se viver o catolicismo, viria a ser implantada durante a colonização brasileira. Já tendo abordado os elementos históricos da formação do Brasil, bem como a formação medieval que vem a influenciar o catolicismo tradicional importado para a colônia lusitana, no próximo item, buscaremos demonstrar esses elementos culturais que tangem aos aspectos devocionais no contexto brasileiro.

2.5 A DEVOÇÃO AOS SANTOS NO BRASIL: CORRELAÇÕES COM A IDADE MÉDIA

Observamos até o presente ponto do trabalho, elementos que comporão desde a formação da Igreja no Brasil, até o período, anterior, que é o da formação da cristandade Europeia. O motivo da abordagem não cronológica utilizada foi simples: O foco do trabalho é especificamente os elementos da religiosidade católica; consolidação da Igreja, como instituição, processo missionário evangelizador, devoção popular e pluralidade cultural herdada pelo processo de agregação de culturas distintas. Torna-se

evidente que dentro do Brasil, pelo fato do catolicismo ser advindo de fronteiras distantes, não poderia ter somente elementos únicos e originais adquiridos hereditariamente pelo povo brasileiro, embora não se questione a originalidade adquirida da pluralidade étnica e cultural da região, é palpável a herança cultural europeia. Em muitos aspectos pudemos observar semelhança na visão de mundo dos leigos medievais, com a visão de mundo do povo brasileiro; a não diferenciação exata entre o natural e o sobrenatural; a busca pelos milagres dos santos através do culto; a tentativa de um apadrinhamento através da devoção destinada a um santo específico, tudo isso é um reflexo presente no popular da Idade Média e no popular da sociedade brasileira.

Essa herança se constitui pela forma que a religião foi implantada no Brasil, forma que não difere da maneira como se vivenciava as experiências cristãs na cristandade lusitana, pelos elementos advindos do catolicismo tradicional já citados nesse trabalho.

As crenças populares baseiam-se na visão de mundo e interpretação popular. Seus baldrames encontram significados nos rituais sociais do pobre, e na rotineira busca por significar seus sofrimentos utilizando como fonte de consolo o Cristo sofredor e Nossa Senhora a intercessora divina, para definir as devoções a nosso senhora, utiliza-se o termo devoção Mariana, e por fim, a devoção as pessoas santas com quem observa-se um laço de “apadrinhamento” do santo com o fiel.

Ao falar do credo popular González (1993) coloca que:

O credo popular é muito mais amplo do que o oficial e possui critérios distintos de ortodoxia. Dir-se-ia que, para o povo, a verdade é inseparável do bem e da vida. Não pode haver coisas verdadeiras que matam e exploram. Por isso, o critério primordial para a aceitação dos conteúdos da fé não é se algo é “verdadeiro”, mas se é bom, válido e funcional para vida do pobre. Verdadeiro é o que ajuda a viver porque é bom (GONZÁLEZ, 1993, p.24).

Seguindo esse esquema, poderíamos pensar que a compreensão de salvação através do sofrimento e redenção dos pecados, pode ter ajudado os escravos, já cristãos, a suportar o sofrimento da chibata, assim como o pobre a compreender que independente dos sofrimentos acarretados por influências demoníacas, como doenças, agouros ou tormentos, seus santos protetores iriam interceder por sua alma, o bem mais precioso que eles detinham e que um dia poderia vir a adentrar ao reino dos céus. A

verdade popular torna-se assim instrumento da divina misericórdia para que o povo acalentasse sua miséria numa promessa de futura salvação.

Em um de seus esquemas Brandão (1993), demonstra algumas das formas de catolicismo e sincretismo que são possíveis de encontrar dentro da América Latina. Para o catolicismo, sincrético, popular, ele coloca que da parte indígena pode se observar religiões resultantes de um amálgama de cultos cristãos junto a diversos sistemas religiosos indígenas; além de ser possível também de se encontrar sistemas indígenas sincretizados com elementos das religiões ocidentais originando, assim, inúmeras formas de práticas de curandeirismo.

Sobre as religiões africanas pode-se delinear suas variantes religiosas como sendo do tipo mediúnica podendo encontrar elementos sincréticos adquiridos através da junção de características simbólicas da religiosidade africana junto a indígena. Podendo também ser encontradas matrizes afro-americanas sincretizadas com outras religiões cristãs, como o catolicismo, que deu origem a muitas releituras simbólicas da umbanda (BRANDÃO, 1993).

Da mesma forma o catolicismo adquire, em alguns casos, sistemas sincréticos da interação entre matriz católica com sistemas religiosos indígenas. Ainda podendo encontrar-se várias outras formas populares de catolicismo manifestadas em rituais com crenças e sistemas simbólicos de origem africanas (BRANDÃO, 1993).

O comportamento ritual pode ser diferenciado pelas fronteiras do culto nos núcleos urbanos e do culto nos núcleos rurais. Os rituais do culto oficial ocorrido nos núcleos urbanos costumam ser fixos e ordenados, serem ministrados de forma racional e verbal, terem maior expressão nos centros das cidades, além de incluírem habitualmente uma separação com a natureza, sendo realizados em determinados horários do dia e tendo uma Igreja ou paróquia como espaço de realização dos sacramentos (GONZÁLEZ, 1993).

Já o comportamento ritual nos núcleos rurais é geralmente integrado a espaços compostos em campos livres, onde muitas vezes erguem-se ermidas para a prática religiosa ou santuários. É possível também de diferenciá-lo do culto tradicional por ser possível observar uma maior integração com os elementos da natureza, sem um horário padrão específico para o culto, sua prática não exige funcionários fixos e ordenados, seus rituais sofrem influência constante da criatividade leiga e o código predominante

na interpretação do religioso é regido pelo emocional e o simbólico (GONZÁLEZ, 1993).

Esso código emocional e simbólico é sincrético por natureza pois é observável o processo de trocas que ocorre dentro da sociedade. O cristianismo é fruto de um constante intercâmbio simbólico entre cultura dominada e cultura dominadora, ao mesmo tempo que pudemos observar o catolicismo transformando as matrizes religiosas indígenas e africanas, também foi possível entender que o contrário também ocorre, a própria religião Cristã também se altera e adquire novos elementos culturais, vários valores religiosos são incorporados a elementos de classe e etnia e diversos recursos da religião integram-se ao cotidiano (BRANDÃO, 1993).

Pudemos observar, durante o transcorrer do capítulo, vários elementos que podem ser notados no desenvolvimento cultural da cristandade brasileira, esses já podendo ser encontrados na cultura europeia desde a Idade Média. Dentre eles relembramos o: 1- culto, devoção, as imagens dos santos, que mesmo tendo enfrentado diversos problemas (no medievo) estará presente no desenvolvimento do cristianismo desde a oficialização do mesmo e posteriormente seria herdado, pelos brasileiros, através das tradições lusas inseridas no País; 2- O caráter sobrenatural do mundo, que é comum ao cristão europeu medieval, como também ao cristão latino luso-brasileiro; 3- A natureza livre e sincrética do “Credo popular”, quer seja na Idade Média ou no Brasil, sempre terá suas práticas feitas de formas mais livres e plurais do que as realizadas dentro da Igreja institucional.

3 A DEVOÇÃO AOS SANTOS: UMA ANÁLISE SIMBÓLICA DE ALGUMAS IMAGENS DO MUSEU DE ARTE SACRA DE PERNAMBUCO E DE IGREJAS DO SÍTIO HISTÓRICO OLINDENSE

3.1 O SINCRETISMO: COMPREENDENDO A INCULTURAÇÃO

Ao trabalharmos com as esculturas religiosas, conseqüentemente, torna-se necessário primeiro compreendermos o sincretismo religioso, que confere novas características as essas expressões da arte religiosa, para tanto, nos dedicaremos nesse item a descrever algumas definições do que seria o sincretismo religioso, fechando algumas reflexões já realizadas no primeiro e segundo capítulo deste trabalho.

Voltando nossa atenção para o significado do sincretismo na área da religião, em sua definição mais básica, sincretismo seria “a fusão de dois elementos culturais análogos (crenças e práticas), de culturas distintas ou não” (MARCONI; PRESOTTO, 2005, p. 46), em outras palavras, o termo seria utilizado para indicar uma sobreposição de diversas crenças religiosas fundidas em um ambiente contendo suas origens de diversas localidades (ABBAGNANO, 2000).

A aplicabilidade do termo, sincretismo, dentro das religiões, teria sido feita por Plutarco, entre os séculos IV e III, para demonstrar a fusão de cultos que aconteceu no mundo greco-romano, Santidrián afirma que:

A partir daí, aplica-se à união de duas ou mais religiões que determina um novo desenvolvimento nas crenças e práxis religiosas. Este fenômeno dá-se sempre que há contatos entre religiões. Judaísmo, cristianismo e islamismo sofreram estas influências (SANTIDRIÁN, 1996, p. 455).

Seria desnecessário a nossa pesquisa adentrarmos no desenvolvimento do sincretismo nos primórdios do cristianismo, judaísmo e islamismo, mais desnecessário ainda seria demonstrar alguns exemplos de sincretismos em outras matrizes religiosas que antecedem a formação da cristandade brasileira. A nós basta compreendermos que assim como é de consenso dos autores, o termo sincretismo no âmbito religioso faz alusão a junção de crenças e religiões distintas em um ambiente que ocasione a fusão dessas práticas em um novo sistema, de crenças e práticas religiosas, baseadas nas

matrizes religiosas que forçosamente foram obrigadas a se readequarem a realidade cultural do ambiente em que foram inseridas.

Essa fusão de realidades pode ocasionar um sentimento de dupla pertença dentro dos indivíduos que vivem nesse meio plural e difuso. No Brasil os praticantes das religiões afro-brasileiras acabaram por herdar esse sentimento como nos mostra Vasconcelos:

Uma Característica marcante dos fiéis no Candomblé é a experiência da dupla pertença religiosa, ou seja, a participação religiosa na comunidade do terreiro e no catolicismo. Os membros de um terreiro de Candomblé, na sua grande maioria, consideravam-se católicos, porém também membros da comunidade religiosa do Candomblé. Esta relação do Candomblé com o catolicismo se dá de uma forma tão forte que um adepto do Candomblé só poderá dar início ao seu processo iniciático na comunidade religiosa se for batizado. E em uma das etapas do processo iniciático é obrigatório a participação em uma missa, estando este ato integrado como um dos momentos componentes que deve ser realizado pela pessoa iniciada (VASCONCELOS, 1999, p.142).

Em relação ao catolicismo também podemos observar essa fusão religiosa, como exemplo podemos falar sobre a imagem de Nossa Senhora do Brasil que mantém feições indígenas e é conhecida como a Madona Brasileira. Embora ainda pouco se conheça sobre suas origens acredita-se que a imagem tenha influência dos primeiros jesuítas e os relatos supõem que a escultura tenha sido fruto da inspiração do padre José de Anchieta em uma visita a Pernambuco (MEGALE, 2001). Quando inicia-se o processo de inculturação é notoriamente observável não só nas imagens como também em diversos elementos que compõem a cultura uma série de agregações étnicas e simbólicas que se fundem e conseqüentemente começam a tornar-se visíveis nas práticas e crenças do povo.

O sincretismo foi à forma que as matrizes religiosas originárias de culturas díspares puderam conviver, e mais do que isso, sobreviver através da adesão de um novo conjunto de símbolos e ritos herdados da religião dos dominadores.

Acrescente-se, no entanto, que no contexto da catequese, ao mesmo tempo em que os índios assimilavam símbolos cristãos, os catequistas foram obrigados a efetuar adaptações nas práticas religiosas católicas, no intuito de confrontar as pretensões e teses dos movimentos indígenas. Dessa maneira, na batalha pelo monopólio das almas e dos corações, milenarismos, crenças e ritos de ambas as procedências, indígena e cristã, acabaram sendo integradas numa espécie de 'fusão' (BITTENCOURT FILHO, 2003, P.58).

Os africanos também seguiram os mesmos padrões de sincretismo, só que no seu caso, devido as suas condições mais adversas que as indígenas, já que passaram séculos como escravos, acabaram por sofrer um processo mais vasto e complexo, pois adequaram elementos da cultura indígena aos seus e tentaram contornar as diferenças entre os dois sistemas, ao mesmo tempo em que camuflaram suas crenças nas divindades ancestrais de seu povo, orixás, nas figuras dos santos católicos, visando assim se enquadrar nos padrões aceitáveis a realidade cultural brasileira (BITTENCOURT FILHO, 2003).

Em ambos os casos, tanto para indígenas, quanto para africanos, observamos que o projeto colonizador recaiu de forma devastadora sobre as suas tradições e crenças religiosas, sendo assim, por mais que o cristianismo também tenha sofrido forte adaptação, sincretismo, à realidade brasileira, não é possível nem mesmo mensurar estatisticamente a diferença desmesurada que existe entre a forma como ocorreu o processo sincrético entre as religiões dominadas e a religião dominadora, conseqüentemente as matrizes religiosas menos beneficiadas pelo sistema, dominadas, saem com uma maior interferência da religião que sobressaiu-se as mesmas, sendo essa a religião dominadora. Em todo o caso, todas acabam por adaptar-se à nova realidade, sendo assim, é possível observar em seus ritos e símbolos mudanças que surgiram através desse processo sincrético, identificar algumas dessas mudanças nas esculturas sacras é parte de nossos objetivos no decorrer desse capítulo da pesquisa.

Uma das bases do desenvolvimento de práticas que levam ao sincretismo seria consolidada através do tipo de vida coletiva em que os sistemas religiosos são inseridos (GEERTZ apud CIPRIANI, 2007), dessa forma, entendemos que o nível e as práticas sincréticas dentro da sociedade brasileira consolidaram-se, e sofreram modificações, através da vivência coletiva do povo brasileiro, quer seja em ambiente rural ou urbano essas práticas acabam por ocasionar em uma interação dessas múltiplas culturas através do cotidiano compartilhado entre negros, indígenas e luso-brasileiros, sendo assim, nossa cultura plural permitiu uma consolidação desse sistema de fusão religiosa, sincretismo, que ocasionou no surgimento de novas práticas religiosas, e até mesmo de novas formas de entender-se e ver-se dentro da religião.

Grande parte do sistema religioso cristão aplicado no Brasil pode ser identificado através das esculturas Sacras, inúmeras manifestações de sincretismo

também podem ser acessadas através das mesmas, pois as imagens tornam-se símbolos que remontam a devoção popular, que é livre e vive em constante modificação, ao mesmo tempo que também remetem a elementos simbólicos específicos da tradição litúrgica católica, pois a mesma é a base para a consolidação de inúmeras dessas obras, então, nessa forçada cooperação, ambas as realidades acabam por coexistir e habitar uma mesma rede simbólica.

Os símbolos expressam o clima do mundo para o qual foram construídos (GEERTZ, 1989), sendo assim, na medida em que se consolidam símbolos específicos da cultura brasileira, que é conseqüentemente sincrética pela diversidade das culturas que coabitam um único espaço geográfico e vivem em um ambiente de coletividade, no sentido de conviverem em contato constante umas com as outras, é natural que esses símbolos modelem um ambiente cujas interpretações sobre o mesmo objeto (símbolo) variem de acordo com o referencial ali tomado, dessa forma, compreendemos que um sistema simbólico sintetizado em um objeto, por exemplo, um santo, possa deter interpretações múltiplas em seus símbolos, sem que as mesmas sejam diretamente contraditórias, pois um símbolo torna-se ambivalente quando forjado em um meio cultural tomado por culturas divergentes.

3.2 ARTE SACRA OU RELIGIOSA? APRESENTANDO O TEMA

Antes de iniciarmos algumas observações sobre o tema “Arte Sacra e Arte Religiosa” necessitamos compreender e justificar o porquê de trabalhar essa temática dentro das ciências da religião. Para isso julgamos necessário o debate e a compreensão de algumas questões básicas, apresentadas pelo professor de História das Religiões Hans-Jürgen Greschat (2006).

Já citamos, ao abordar o sincretismo no Brasil, no item anterior, que além de elementos sincréticos advindos da fusão cultural, os símbolos religiosos referentes a arte sacra e a arte religiosa brasileira detém em sua formulação, objetos que fazem alusão ao texto bíblico, porém simultaneamente falam além dos textos sagrados.

De uma forma geral, concordando com o autor, observamos que, existem expressões religiosas que vão além da vivência doutrinal e das reflexões sobre a liturgia: “Textos sagrados são mais importantes para sacerdotes do que para leigos, mas nem

estes, nem aqueles contentam-se com eles. Sua vida religiosa é mais abrangente do que apenas a doutrina e sua interpretação” (GRESCHAT, 2006, p. 63). Sendo assim, vemos nas expressões artísticas que denominamos como arte sacra, por referirem-se a obras de culto religioso nas Igrejas, em muitos casos semelhanças com as obras de arte religiosa, que são ligadas a devoção popular. As mesmas seguem uma abordagem de maior abrangência pois ambas sofrem influência direta da cultura, do povo, que as produziu. Por isso nossa abordagem sobre arte sacra e religiosa irão colocar em um mesmo nível as duas definições, não, necessariamente, esquecendo de eventuais distinções. Quando essas distinções existirem de forma palpável nas imagens que serão analisadas tentaremos expor essa diferenciação entre a imagem de devoção e de culto.

Fazendo uma distinção simples nos vem duas perguntas primordiais, o que devemos entender por Arte Sacra? A mesma apresenta distinção daquilo que denominamos como arte religiosa?

Se seguirmos a definição formal apresentada por Pastro (2001) a arte sacra difere da arte religiosa, pois a primeira refere-se ao culto religioso e seria sinônimo de liturgia, tendo como objetivo a celebração cristã, como nos mostra o autor:

A arte sacra procede do ser objetivo de Deus, vem do transcendente e se dirige à transcendência. É a expressão da consciência comunitária e litúrgica de que o artista é o Espírito Santo; a interioridade é divina. Como no ícone, a imagem de culto não tem psicologia e sim realidade, essência e poder. Não tem nada para ser analisado ou entender, mas é a manifestação d’Aquele que reina e o homem emudece, contempla, reza.

A arte de culto em geral não é assinada por artistas, é bíblica, faz parte da celebração litúrgica e sua forma e cores são rígidas e chapadas (sem movimentos e trejeitos meramente sentimentais). O artista não pinta a paisagem, a realidade do corpo humano e vestes, mas submete-se ao Mistério.

A arte sacra é um prolongamento do Mistério da Encarnação, da descida do Divino no humano. A arte tem valor sacramental e é simbólica, isto é, sinal de união. Não é o tema que faz a arte sacra e sim a forma. A arte de culto indica a Presença, é a imagem do invisível, leva à contemplação. O artista não pinta [esculpe] o que quer, mas segue um ordo (PASTRO, 2001, p. 82).

Já a arte religiosa, para Pastro (2001) seria sinônimo de devoção, sendo subjetiva e depende, brota, da interioridade do indivíduo que a produziu, sua base não indo além do sentimentalismo do artista.

A arte religiosa vem da vida pessoal e suas reflexões de fé, lutas e buscas internas. Faz parte dos cuidados das almas, produz edificação e consolo, mas não tem necessariamente nada com o ser do Mistério Pascal, da celebração litúrgica. É a interioridade do artista, do homem, que se prolonga na imagem. Muitas vezes, o artista, cheio de si, retrata-se na imagem ou pede para alguém posar para seu trabalho. Não está preocupado com a essência da fé, a vida da Igreja e seus mistérios. Outras vezes, o que aconteceu durante o Renascimento, o mecenas é retratado no rosto do Cristo ou de um santo. Essas imagens podem estar numa igreja, mas são dispensáveis ao Mistério da Salvação. Ficam bem numa casa, sala, quarto ou associação (PASTRO, 2001, p. 83).

Claudio Pastro afirma que, para obter-se o objetivo de construir uma imagem Sacra, a mesma deve-se afastar do mundo profano, transcender até o sagrado mistério do divino. A imagem torna-se uma inspiração do divino (Deus) com o objetivo de despertar o divino no homem, de ligá-lo a essência de seu Deus, de sua verdadeira beleza – que é absoluta e reflete somente a pura e imutável realidade do ser. É objeto onde, nós seres, profanos devemos inspirar-nos para carregar conosco o entendimento do sagrado. Uma imagem só é sacra quando transcende o humano – visa a transcendência divina. Quando uma imagem equipara o sagrado ao profano (o Deus ao homem) existe uma inversão de valores e ao invés de adquirirmos a transcendência do ser, obtemos a imanência humana, que não nos encaminha ao conhecimento do divino, mais sim a adoração do humano. Desta forma a beleza ao invés de exercer sua função – de demonstrar a verdade, perde-se no véu ilusório da falsa beleza (a beleza diabólica), feita para iludir (PASTRO, 1993).

Observamos nas definições de Pastro, apresentadas, que o autor, coloca as imagens Sacras como sendo obras que remetem exclusivamente a liturgia e são manifestações do sagrado, específicas de culto religioso. Já as imagens religiosas seriam puramente subjetivas e não teriam ligação direta com a liturgia, sendo somente manifestações sentimentais dos artistas, desta forma tratando-se das imagens, esculturas, sacras no Brasil, poderíamos diferenciar com clareza as obras sacras das religiosas?

Existem divergências em relação a essa afirmação de Pastro, quando o conceito de arte sacra é aplicado na realidade brasileira. João Fagundes Hauck ao apresentar algumas informações sobre o tema e ao citar alguns dos escultores, entre eles o famoso mineiro Francisco Antônio Lisboa, popularmente conhecido como Aleijadinho, retrata muitas vezes o subjetivismo existente na arte sacra brasileira, frutos da ótica do artista:

Nas imagens de madeira é que parecem traduzir-se melhor os sentimentos do mulato, filho de escrava. A impressão dominante é o contraste entre a figura de Jesus e a de seus torturadores, entre a dor profunda dos que nele acreditam, e a zombaria e sarcasmo dos que o flagelavam e crucificavam. Cristo parece insensível ao sofrimento, alheio às zombarias, superior aos acontecimentos, ou anestesiado por eles.

Tal atitude pode ser interpretada com fatalismo, muito semelhante ao sentimento do povo, sujeito a tantos e tamanhos agravos sem poder vislumbrar uma esperança; era a vontade de Deus (HAUCK, 2008, p. 125).

Para Fragoso (2008) a maior expressão de arte sacra durante o século XIX é representada através dos santinhos populares e de sua imaginária. Mais uma vez observamos que a arte sacra sai dessa forma do conceito chave de Pastro e adentra no conceito de arte religiosa.

Sartorelli (2013) ao debater sobre a arte religiosa define que a distinção, da mesma, com outra modalidade da arte, dar-se somente pelo fato da primeira ser executada com o objetivo de servir a fins ritualísticos ou de expressar as várias faces das religiões e crenças de um povo. Dessa forma o referencial que define uma arte como sacra ou não iria variar de acordo com a ótica do observador.

Uma imagem de Cristo Crucificado só é considerada sacra para aqueles que acreditam nos ensinamentos cristãos. É uma definição específica de um grupo que partilha da mesma fé. Sendo assim, um grupo com crenças divergentes das cristãs somente observariam essa imagem como uma obra religiosa, pois sua noção de sagrado é diferente da dos praticantes que as produziram.

Exemplificando agora pela noção cristã em relação aos cultos afro-brasileiros, um cristão é plenamente capaz de identificar uma imagem de um orixá do candomblé, porém para ele a imagem somente seria um reflexo das crenças de um povo sem em nada resplandecer o sagrado. O diálogo e o respeito entre as religiões podem existir, porém a aceitabilidade daquela imagem distinta do seu referencial de orientação dificilmente se enquadraria em sua definição de sagrado.

Já da ótica das práticas afro-brasileiras em relação aos santos, é mais fácil à aceitação desse Santo como uma reminiscência do sagrado, pois os mesmos sofreram, como já visto, uma forte perseguição religiosa e para não terem seus cultos originais extintos acabaram por mascarar suas crenças nos ícones cristão, isso acaba, com o

passar dos séculos, gerando uma dupla pertença, que influenciaria, até os dias atuais, na forma como muitos praticantes das vertentes afro viriam a vivenciar suas tradições religiosas.

Utilizando-me, agora de um exemplo, de Srtorelli, o mesmo aponta que:

A cruz é um símbolo religioso para cristãos, mas não é para islâmicos, por exemplo. Seguindo esse raciocínio, mesmo citando conceitos de sagrado, neste verbete “sagrado” está sempre relacionado ao religioso de determinada denominação, sem a ideia de um conceito universal (SARTORELLI, 2013, p. 557).

Além dos fatores observados, ainda existe um agravante, é escassa a bibliografia e os estudos sobre artes religiosas no Brasil, geralmente os textos em português costumam citar as relações entre a religião e a arte porém sem um aprofundamento nessas questões (SARTORELLI, 2013).

Levando em consideração as informações apresentadas, optamos por não fecharmo-nos unicamente na definição de Pastro sobre a arte sacra, dessa forma a análise que faremos das imagens sacras, pertencentes ao Museu de Arte Sacra de Pernambuco e algumas Igrejas olindenses, não necessitarão expressamente enquadrar-se nessa definição. Podendo ter elementos advindos, dessa forma, do imaginário dos artistas e característicos da devoção popular, pois interpretamos que na área das Ciências da Religião, o conceito de Sagrado se estende além da definição tradicional estabelecida por alguns autores, e além disso, observamos que a aplicabilidade generalizante desse conceito em nossa realidade é inviável e viria a descontextualizar inúmeras obras que levam em sua história a definição de Sacras. Até porque, no geral, as obras contêm elementos artísticos advindos do barroco-rococó e Pastro (1993) considera o movimento barroco uma tentativa de retomada da arte sacra, porém ainda assim, imperfeita.

Ao debatermos, algumas questões, sobre o desenvolvimento da arte no Brasil, podemos observar que desde o início da colonização até o século XVIII devido ao fato dos portugueses não terem encontrado um grande desenvolvimento artístico dentro do Brasil, referente à produção de imagens (estatuária), nem tradições sedimentadas de

arquitetura, o Brasil, diferente de outras regiões da América latina, foi um dos países que mais sofreu influências da arquitetura e estatuaría europeia⁶⁰.

É importante acrescentar que, frequentemente, essas criações artísticas coloniais superam em vigor e qualidade a arte metropolitana do período, chegando mesmo a elaborar autonomamente tipologias não desenvolvidas ou de escassa repercussão em Portugal, como, por exemplo, as plantas curvilíneas e as versões rococós de pinturas ilusionistas de tetos de igrejas [...] (OLIVEIRA; PEREIRA; LUZ, 2013, pp. 15-16).

Sendo assim, embora não se possa esquecer a imensa influência europeia em toda a nossa produção artística, não podemos negar vários aspectos que caracterizam elementos únicos da nossa arte e religiosidade⁶¹. As imagens de Arte Sacra de Pernambuco, por exemplo, são exemplos válidos de representações artísticas que embora tenham diversos elementos característicos da cultura europeia, são constituídas também de diversos elementos característicos da etnia local⁶².

Em relação à questão social essas imagens de Arte Sacra também demonstram a grande participação da Igreja católica na sociedade, como já abordado pela contextualização histórica realizada no primeiro capítulo, e podem servir de fontes para entendermos diversos aspectos da identificação do povo com as mesmas. Clifford Geertz demonstra que:

Nossas idéias, nossos valores, nossos atos, até mesmo nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais – na verdade, produtos manufaturados a partir de tendências capacidades e disposições com as quais nascemos, e, não obstante, manufaturamos. Chartes é feita de pedra e vidro, mas não é apenas pedra e vidro, é uma catedral, e não somente uma catedral, mas uma catedral particular, construída nem tempo particular por certos membros de uma sociedade particular. Para compreender o que isso significa, para perceber o que isso é exatamente, você precisa conhecer mais do que as propriedades genéricas da pedra e do vidro e bem mais do que é comum a todas as catedrais. Você precisa compreender também – e, em minha opinião, da forma mais crítica – os conceitos específicos das relações entre Deus, o homem e a arquitetura que ela incorpora,

⁶⁰ Porém isso não implica dizer que a arte brasileira não teve sua dose de originalidade, pois em um local com características culturais tão diversificadas sofrendo influências de diversas culturas e tendo também um clima e paisagem tão diferenciados, era impossível que não existissem modificações da forma artística. (OLIVEIRA; PEREIRA; LUZ, 2013)

⁶¹ Quando falo de arte e religiosidade refiro-me diretamente as imagens (esculturas) de Arte Sacra, pois, não será mérito deste trabalho adentrar em outras manifestações artísticas.

⁶² É comum que as imagens de santos tenham suas feições adequadas à etnia local, para que seus fiéis possam identificar-se com o povo. Esse fenômeno ocorreu no Brasil a partir do século XVIII, quando as produções de muitas dessas imagens ficaram a cargo de oficinas de artistas leigos nascidos nas colônias, sendo assim uma das principais consequências foi a regionalização das esculturas. (OLIVEIRA, PEREIRA; LUZ, 2013)

uma vez que foram eles que governaram a sua criação. Não é diferente com os homens: eles também, até o último deles são artefatos culturais (GEERTZ, 1989, p. 63).

Sendo assim, da mesma forma que as catedrais não são somente pedra e vidro, as imagens sacras vão além de meras representações artísticas de santos, produzidas para as Igrejas. Elas são a junção de elementos advindos das práticas religiosas de determinado povo, e “reinventam-se” quando inseridas em outra cultura que tem preceitos e valores inspirados ou influenciados pelo primeiro⁶³.

A compreensão da arte barroca é algo fundamental para percebermos os elementos que moldam-se dentro das características artísticas das esculturas sacras. Para tanto é necessário que agora façamos um breve levantamento sobre o que se compreende sobre o barroco e quais suas características dentro dos limites territoriais brasileiros.

Ao falar da constituição da cultura barroca Luiz Alberto Ribeiro Freire coloca que:

As diretrizes do Concílio de Trento está na gênese da cultura barroca, cultura que intensifica o uso das imagens sagradas nas sociedades católicas, potencializando o nível de relacionamento dos fiéis com as representações, ampliando a empatia através de recursos plásticos, que provocavam nos fiéis, compadecimento, comoção, piedade, fervor religioso, paixão e êxtase. Relação bastante diferente da frieza racional e distante, suscitada pelos códigos plásticos da renascença.

Quando a cultura brasileira começou a ser plasmada, a mentalidade do elemento europeu era múltipla, a grande massa dos colonos portugueses trouxe consigo uma mundivisão medieval prevalecente nas aldeias de origem, somente os representantes da nobreza e da burguesia, em menor proporção, mas com poder decisório, é que conheciam e incorporavam como cultura de classe, o humanismo renascentista. Isto aliás, não era próprio de Portugal como estado periférico da Europa, ocorria em grande parte dos estados europeus, e em menor proporção na Itália.

A julgar pela crônica do Padre Fernão Cardim, a cultura do aparato religioso parece ter conquistado a simpatia dos povos Tupi, habitantes de Pindorama, o que não é de estranhar, pois culturas tão esteticizantes e tão afeitas aos ritos e festas, não podiam ficar indiferentes aos rituais e à pompa católica. Do mesmo modo ocorreu com os povos africanos que involuntariamente foram trazidos para o Brasil, também tribais, valorizadores dos ritos, fazedores de arte, compreenderam muito bem os códigos barrocos, pois de certa forma já os utilizavam nos seus artefatos esculpidos, quando deformavam a figura humana e quando intensificavam a expressão através de formas e volumes exagerados.

⁶³ O Catolicismo chega ao Brasil através da colonização portuguesa, ele é introduzido inicialmente como um elemento de outra cultura, nesse caso europeia, porém no decorrer do processo os elementos da cultura europeia sofrem modificações e reinventam-se aderindo a outros elementos munidos da diversidade cultural existente na colônia.

Em meio aos conflitos do processo civilizatório brasileiro, o barroco, sua estética, sua lógica, sua emoção, parece ter sido a força motriz catalisadora do caleidoscópio cultural que originou o Brasil. (FREIRE, 2009, pp. 2147-2148).

Com isso, observamos a forma como o barroco adentra dentro do pensamento, da vivência e torna-se parte do processo de aculturação vivido dentro do território brasileiro. É possível também observar uma reinvenção do barroco e desta forma transmutando-se e readequando-se a realidade brasileira, fazendo que muitas escolas, em especial, a Baiana, a Pernambucana e a Mineira ficassem conhecidas pela originalidade de suas produções locais, infelizmente, ainda é pouca a sistematização científica e os estudos sobre essas escolas (FREIRE, 2009).

Kalina Vanderlei Silva, ao falar sobre as manifestações barrocas na sociedade açucareira coloca que:

As festas, por seu turno, caracterizam-se como a principal atividade sócio-cultural barroca na colônia açucareira, mobilizando toda a sociedade urbana. São eventos religiosos, públicos e profanos, onde todas as camadas sociais participam inseridas em hierarquias próprias, cada grupo conhecendo sua função e seu papel determinado no evento. Organizados a partir das irmandades, das corporações de ofício, e mesmo dos conventos, diversos grupos sociais, distintos por cor, etnia ou mesmo por profissão, participam das procissões e festejos contribuindo com danças e apresentações próprias (SILVA, 2004, P.11).

É justamente nessas festas religiosas que podemos observar que as esculturas e imagens sacras vão além do culto religioso, e integram-se a vivência e ao cotidiano de seus fiéis, resplandecendo elementos relevantes para compreendermos, por uma perspectiva simbólica, diversas questões culturais de nossa sociedade.

Citando um exemplo relacionando as imagens dos santos com o sincretismo religioso vivido em nossa sociedade colonial, através da introdução da matriz religiosa africana observamos que:

É importante registrar que no Brasil, conforme nos ensina Volney J. Berkenbrock o sincretismo não ocorreu de maneira uniforme em todos os lugares, antes, conheceu várias fases distintas. Os africanos trazidos para o Brasil percebiam separadamente as tradições religiosas de origem cristãs. A tendência inicial foi simplesmente justapor os elementos dessas religiões, sem vínculo de conteúdo entre eles. Já os descendentes dos escravos nascidos no Brasil, não conheceram essa situação de duas mundividências religiosas diferenciadas; assim, o sincretismo serviu também como um mecanismo para se preencherem lacunas. No caso

do sincretismo afro-brasileiro, a lógica imperante não foi a da separação dos elementos, mas sim a que une esses elementos. Pode-se dizer, pois, que não foi a pergunta pela origem (de onde vem?), mas sim a pergunta pelo objetivo (para que serve?) que mais influenciou o processo do sincretismo (KENBROCK, apud BITTENCOURT FILHO, 2003, p.64).

Esse processo de mistura de elementos religiosos, inicialmente distintos, viria a gerar novas formas de perceber, praticar e vivenciar a religiosidade, tanto afro-brasileira, quanto luso-brasileira.

Observando a partir da ótica da história comparada, Ulisses Neves Rafael ao trabalhar com as festividades populares no ciclo junino (ou joanino), coloca que:

A origem comum, neste caso, refere-se às festas brasileiras, boa parte das quais “nasce” em Portugal, guardando, portanto, com o modelo que lhe inspira inúmeras aproximações. Contudo, sem descartar essa “origem comum”, é para as transformações a que estiveram sujeitas tais práticas, que deve estar voltada nossa atenção (RAFAEL, 2013, p. 65).

Nesse caso, o parâmetro de comparação utilizado, são festas religiosas católicas, que ainda hoje são praticadas, tanto em Portugal como no Brasil, festas essas, que possuem como símbolo, os santos do período joanino (São Pedro, Santo Antônio e São João), que em locais diversos de culto e devoção, tornam-se parte integrante e inerente da cultura popular e trazem com suas celebrações a devoção fervorosa do povo, que nesse período costuma fazer diversas simpatias e pedidos aos santos. Mais uma vez, o símbolo tangível e intangível, visível e invisível é o Santo, e sua representação física através das imagens a ele destinadas.

Entende-se por tangível, nesse contexto, tudo aquilo que pode ser fisicamente tocado, por exemplo, a escultura de Santo Antônio é colocada de cabeça para baixo por uma fiel para que o santo consiga arrumar-lhe um marido, só após a graça concedida essa escultura é retirada de seu “castigo”. Dessa forma existe um objeto material, a imagem do santo, que é utilizada para acessar o imaterial, o divino, o sagrado, aquilo que está além do físico, através da prática de colocá-lo de cabeça para baixo. Entende-se por intangível as práticas e crenças que se constroem através do imaterial. Por exemplo, uma reza, uma simpatia, uma conversa ou qualquer interação mental com o santo, tudo isso faz parte do intangível, do imaterial, e acaba por representar o aspecto impalpável da crença. Dessa forma, seja através de objetos materiais ou de práticas imateriais, as festas joaninas são voltadas para o santo em sua amplitude de projeções.

Em suma, para entendermos as imagens sacras⁶⁴ devemos compreender que as mesmas sofrem influências de três fatores aparentemente distintos: O primeiro sendo a hagiografia cristã; o segundo as características artísticas de sua época, e por fim, o terceiro sendo os elementos advindos da etnia do povo que as produziu ou para quem as imagens foram produzidas.

Tratando da hagiografia cristã, a base seria os textos canônicos e não canônicos referentes a determinada passagem ou milagre de uma santo. Ex: Podemos encontrar em todas as culturas que são influenciadas pelo cristianismo, em nível mais específico - pelo catolicismo, diversas representações do Cristo Crucificado. Porém nem toda imagem da crucificação representa necessariamente o mesmo versículo bíblico, conseqüentemente a imagem pode representar um momento (versículo específico) ocasionado no contexto da crucificação. Por exemplo: No evangelho atribuído a Matheus, Cristo é representado na cruz pelo menos do versículo 35 até 51, existem nesse período textual vários acontecimentos, que mudam, conseqüentemente, detalhes contidos nas imagens de cunho sacro e religioso.

A imagem Sacra é apresentada como uma extensão do texto bíblico, uma dilatação da palavra de Cristo, podendo serem vistas como uma bíblia para não leitores ou analfabetos: a *Bíblia Pauperum* – ou bíblia para os pobres (SCHUBERT, 1979).

Além da questão hagiográfica existem outros elementos que podem ser identificados nas imagens que não são necessariamente ligados aos textos biográficos dos santos, como as características artísticas dessas imagens. Os artistas sacros se baseiam em elementos que compõem parte da realidade artística de seu tempo. Ex: Uma imagem de Cristo para conter elementos hagiográficos não precisa possuir elementos barrocos por necessidade, mais sim por uma tendência artística de sua época. Da mesma forma, a beleza de uma imagem sacra não está ligada necessariamente ao requinte artístico, mas a sua forma de demonstrar a representação do sagrado contido no mistério que envolve a trindade, os anjos e os santos.

Sobre os elementos advindos de determinada cultura ou grupo étnico, podemos observar em diversas imagens sacras características atribuídas aos santos que não

⁶⁴ Sobre o culto as imagens sacras, o II concílio de Nicéia, vem a consolidar a veneração as imagens dos santos, tomando todo uma série de cuidados e consolidando a diferença entre adoração e veneração (SCOMPARIM, 2008). Pastro coloca que nesse concílio estabelece-se que a Arte Sacra, em todas as suas representações artísticas, pinturas, músicas, estatuarias, obras artísticas como um todo, não deve ter seu conteúdo visível diferente do invisível. Pois o ícone tornasse a realidade suprema do mistério onde deve existir uma união entre o conteúdo e a forma (PASTRO, 2008, p.18).

necessariamente condizem com a possível aparência do mesmo, até porque em muitos casos é impossível saber o rosto de fato de um santo. Essas imagens adquirem os elementos da etnia e cultura do povo que as concebeu. Cristos com características dos caboclos – mulatos pernambucanos, asiáticos - macauenses e o famoso Cristo com elementos europeus, podem levar a origem de onde e para quem a imagem foi concebida. Nosso próximo item identificará, quando possível, algumas das características acessíveis através dos símbolos contidos nas esculturas analisadas.

3.3 DEVOÇÕES MARIANAS NO BRASIL: O CULTO A SANTA ANA JUNTO A MARIA MENINA

As devoções e o culto a Nossa Senhora são de vital importância dentro do catolicismo, ligados ao mistério da salvação e ao mistério Pascal muitos desses cultos tem origem nos primeiros séculos da era cristã e se desenvolverem na Idade Média. A Igreja é revestida de grande fervor às inúmeras celebrações da virgem, sendo, a partir do século V após o Concílio de Éfeso que iniciam-se as festas propriamente marianas (MORA, 2007).

Na América Latina, desde que inicia-se a transmissão do cristianismo o povo entra em contato com diversas manifestações associadas a Maria. Algumas já conhecidas no velho mundo outras surgidas através da propagação do culto mariano, a esse respeito Mora (2007) coloca que:

[...] é preciso ter em conta os diversos títulos com que se venera e se celebra a Mãe de Deus, assim como os santuários (alguns, pelo menos, pois é quase impossível tratar de todos eles aqui) dedicados em honra dela em nossos países da América Latina, e que são fortes estímulos à nossa fé, pois a ‘Mãe do Amor Esplêndido’, portadora e mensageira da Palavra Eterna, tem uma extraordinária força convocadora que, por sua evidência, não necessita de demonstrações (MORA, 2007, p. 73).

Dentre os inúmeros santuários e aparições existentes na América Latina encontram-se o Santuário Nacional de Nossa Senhora de Luján⁶⁵ na Argentina; a aparição da Virgem de Copacabana, também conhecida como a Virgem da Candelária, na Bolívia; Nossa Senhora Aparecida, no Brasil; Nossa Senhora do Rosário de Chiquinquirá na Colômbia; Na Costa Rica temos a aparição de Nossa Senhora, a

⁶⁵ “A Virgem de Luján é padroeira da Argentina, Uruguai e Paraguai. Sua devoção é conhecida desde o ano 1630. Além desse título, por toda a Argentina a Virgem é venerada em não menos que 25 cidades, sob mais de 20 títulos diferentes” (MORA, 2007, p. 73).

Virgem dos Anjos; A Virgem da Caridade do Cobre em Cuba; No México, Nossa Senhora de Guadalupe; No Paraguai, a Virgem dos Milagres de Caacupé; No Peru, a Virgem das Mercês, dentre outras inúmeras aparições, onde podemos assim constatar o fervor popular pela imagem e devoção a Maria (MORA, 2007).

Especificamente no território brasileiro, a origem do culto a Maria é tão antiga quanto a “descoberta” de Pedro Álvares de Cabral, que carregava em sua nau a imagem de Nossa Senhora da Esperança. Diversas outras imagens foram trazidas no decorrer da descoberta e colonização das terras brasileiras, algumas ornamentando os altares mais antigos do país (MEGALE, 2001).

Toda devoção tem início em um ambiente cultural específico, e pode vir a ser implantada em outro inicialmente distinto. Deve-se ressaltar que para compreender-se o desenvolvimento dos cultos e devoções marianas no Brasil concluímos ser de extrema importância abordar o contexto cultural em que os mesmos se iniciam. O estudo da realidade cultural popular faz-se importante instrumento para que não venhamos a cometer erros já passados da historiografia eclesiástica, que desconsiderava em suas abordagens as devoções populares.

Primeiramente, lembrando alguns aspectos abordados no primeiro capítulo deste trabalho, vejamos o ambiente cultural em que iniciam-se as devoções marianas no Brasil. Podemos dividir, durante os primeiros períodos da colonização, o ambiente social onde concentrava-se e vivia a população luso-brasileira, em três: O engenho, a rua (que engloba as vilas, arraiais e cidades) e, por fim, a fazenda (HOORNAERT, 2008). Cada um desses ambientes contrasta com aspectos culturais específicos do meio rural ou do meio urbano, como já visto anteriormente. Em alguns casos é possível encontrar certas singularidades, por exemplo, na rotina do engenho, a influência religiosa do capelão, na formação cultural dos residentes, era consagrada a hierarquia do senhor de engenho, esse transmitindo uma cultura tipicamente original. Esse padrão era compatível com o ambiente das fazendas, onde a hierarquia centrava-se no proprietário da fazenda (HOORNAERT, 2008).

Quando Hoornaert fala de uma cultura tipicamente original, compreendemos que, o mesmo, refere-se ao modo como eram difundidas e organizadas as crenças religiosas dentro do ambiente. Como o senhor de engenho era a maior autoridade nos seus domínios, era comum que a forma como se transmitia e vivenciava a religião fosse

fortemente influenciada por sua visão de mundo, pouco importando se a mesma condizia, ou não, com a maneira com que se praticava e difundia o cristianismo nos limites externos a sua propriedade.

Existiam numerosos fatores que vieram a impor limites à ação das instituições eclesiásticas, fazendo com que a religião fosse transmitida pelas famílias aristocráticas, dentre esses inúmeros limites o autor cita três como sendo os mais relevantes: “A instituição eclesiástica sempre ficou distante da vida das pessoas, por diversos motivos: as distâncias entre engenhos e fazendas eram enormes, as viagens custosas e precárias, o perigo de assaltos e doenças iminente” (HOORNAERT, 2008, p.370). Essa colocação não busca afirmar que o ambiente fora dos limites do patrimônio do proprietário do engenho não influenciava a população locada dentro do mesmo, somente busca ilustrar uma realidade comum de um ambiente onde a totalidade dos membros eram obrigados a seguir as maneiras com que o dono (Senhor de Engenho) administrava econômica e ideologicamente a vida de seus familiares, funcionários e escravos, pois nenhum tipo de comercialização ou prática religiosa, deveria ser realizada sem o conhecimento do mesmo.

Dessa realidade de total submissão surge, inicialmente, a busca dos escravos africanos de protegerem seu culto através do sincretismo religioso, mascarando suas divindades (orixás) em santos católicos. Porém com o tempo isso viria a modificar-se e muitos escravos que se alforriaram ou receberam a alforria viriam a praticar tanto sua religiosidade afro-brasileira, o culto a seus orixás, como também a devoção aos seus santos, principalmente a Nossa Senhora, dessa forma batizavam seus filhos em fidelidade a suas condições de brasileiros (BEOZZO, 2008).

Dentro de um Engenho observamos um grupo de habitantes compostos basicamente pelo senhor de engenho, a dona de casa, as criadas, os mulatos, as amas de leite, mucamas, e demais membros submissos à autoridade do senhor. Cada um embora vivesse dentro dos padrões culturais e religiosos ditados pela formação religiosa do capelão e do senhor do engenho, como já citado, observavam e projetavam-se sobre as imagens dos santos, através de aspectos particulares de sua vivência:

Nos engenhos a imagem de Nossa Senhora adquiriu as características patriarcais do ambiente: ela se tornou aristocrática, ricamente vestida com véu de ouro, branca como a senhora branca da casa grande, imponente e bondosa, maternal (HOORNAERT, 2008, p. 348).

Nos dedicaremos, agora, a analisar algumas imagens que compunham parte da realidade vivenciada nos engenhos no que se refere a algumas representações de Nossa Senhora, para que possamos ilustrar e tentar demonstrar alguns aspectos simbólicos que podem ser vistos nessas esculturas.

Foto 2: Santa Ana junto a Imagem de Nossa Senhora menina – Século XVIII



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

Podemos observar uma imagem de Santa Ana junto a uma representação de Maria infante, essa peça pertence ao acervo permanente do Museu de Arte Sacra de Pernambuco, é possível visualizarmos na escultura que, a representação de Nossa Senhora Menina carrega em suas mãos um livro, caracterizando o momento que sua mãe a ensina a ler os evangelhos.

Artisticamente falando, essa imagem de Santa Ana junto à Nossa Senhora Menina é uma das representações que podem ser analisadas através da relação das esculturas com a vida nos engenhos. Nela observamos uma representação de Maria que encaixasse especificamente nos aspectos observados por Hoornaert (2008), uma imagem suntuosa e vestida de forma luxuosa aos moldes aristocráticos de um engenho. Santa Ana é uma das representações que mais caracterizaram os elementos do ambiente aristocrático e patriarcal dos engenhos: “Neste ambiente Maria entra sobretudo em relação com São José e Santa Ana, o primeiro representando o bom e fiel esposo [...], a segunda a mãe que ensina o catecismo [...]” (HOORNAERT, 2008, p. 348). Ambas são associadas ao senhor e a senhora de engenho concomitantemente, e ambas as representações ligam-se a aspectos simbólicos da época. Associando a religião com os símbolos Geertz observa que:

Como a religião ancora o poder de nossos recursos simbólicos para a formulação de idéias analíticas, de um lado, na concepção autoritária da forma total da realidade, da mesma forma ela ancora, no outro lado, o poder dos nossos recursos, também simbólicos, de expressar emoções – disposições, sentimentos, paixões, afeições, sensações – numa concepção similar do seu teor difuso, seu tom e temperamento inerente. Para aqueles capazes de adotá-los, e enquanto forem capazes de adotá-los, os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica não apenas para a sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, dêem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente (GEERTZ, 1989, p. 119-120).

Utilizando-se desta base teórica como escopo, aplicando-a na realidade da elite composta pelo senhor e pela senhora de engenho: as esculturas de Arte Sacra associam o poder dos recursos simbólicos utilizados para expressar os sentimentos a ética e projeção social do sistema hierárquico. Desta forma o senhor de engenho, introduzido e sendo parte integrante e integrada a sociedade cristã, busca a validação de seu poder e propagação de sua cultura patriarcal através da própria projeção na imagem do santo, tentando, desta forma, postar-se como um homem ideal, reflexo vivo dos santos e um ilustre exemplo de sua época, “esposo bom e fiel”, enquanto a senhora de engenho representa a esposa cristã, temente a Deus, que assim como Nossa Senhora, assume de corpo e alma suas atividades maternas e que bondosamente propaga os ensinamentos sagrados de Cristo. Nos aspectos observados podemos visualizar uma busca de consolidação e exposição da imagem “perfeita” típica da nobreza e realeza da coroa portuguesa.

Dentro da família patriarcal, o senhor, sempre ocupado em tarefas fora de casa, pouco se interessava pela religião, deixando esta tarefa de educação religiosa à mulher branca, à “dona de casa”, que, que passou a ser considerada guardiã e transmissora da religião. A imagem desta função atribuída à mulher branca é a imagem de Sant’Ana que se encontra tão frequentemente nos engenhos e nas fazendas. Sant’Ana é símbolo da Casa Grande ensinando o catecismo ao pessoal da senzala. O livro sagrado, que Sant’Ana mostra a Maria, simboliza a tentativa, por parte da casa grande, de marginalizar culturalmente a senzala. Ao julgar a frequência desta e de outras imagens de cunho catequético, estaríamos inclinados a pensar que a mulher branca foi a transmissora da religião católica no Brasil (HOORNAERT, 2008, pp. 370-371).

Essa associação não é algo inédito da cultura brasileira, no século XV e XVI já se faziam presente pinturas e esculturas que representavam Santa Ana e São Joaquim ricamente vestidos, buscando ressaltar a importância e nobreza da família de Maria (FIGUEIREDO PINTO, 2014). Concordando com essa afirmação observamos que a cultura luso-brasileira só copia os padrões já tipicamente estabelecidos em Portugal.

Os senhores de engenho são na realidade frutos da colonização e herdaram desde os primórdios, sentimentos, tradições e vivências trazidas de Portugal. As representações marianas associadas a vida nos engenhos são reflexos da paixão portuguesa pelas imagens da virgem, como deixa-nos claro Hoornaert:

Os portugueses que vieram para o Brasil eram particularmente devotos de *Maria Santíssima*. Pode-se escrever uma História do Brasil descrevendo os diversos significados que a imagem de Nossa Senhora teve ao longo da história. A devoção a Maria marcava as épocas do ano e as horas do dia (HOORNAERT, 2008, p. 346-347).

As imagens da mãe de Deus são classificadas de acordo com as fases da vida da Santa, aparições e milagres. Megale (2001) classifica esses momentos da trajetória de Maria em seis: infância, imaculada concepção, encarnação, virgem mãe, paixão e glória.

O primeiro momento remete a infância da santa, geralmente, são imagens de Nossa Senhora ainda criança, acompanhada de Santa Ana, ou respectivamente de Santa Ana e São Joaquim, pais de Nossa Senhora. Em alguns casos podemos também encontrar a imagem de Maria infante também representada sozinha.

Na perspectiva patriarcal, as inúmeras imagens dos Santos, principalmente as representações femininas, costumavam sofrer releituras e interpretações simbólicas, limitadas ao contexto social em que as mesmas eram introduzidas. Sobre esse aspecto Leonardo Boff, ao debater sobre as formas de exercer-se o domínio sobre a mulher afirma que:

Neste sentido, houve uma exploração mariológica no sentido que interessava ao poder machista: apresentar Maria apenas como aquela mulher que diz *sim* (fiat), que se resigna a fazer a vontade de Deus, que se esconde nos afazeres caseiros, na modéstia e anonimato (BOFF, 2012, p. 54).

Desta forma observamos uma resignificação, que impões limites as ações da mulher a padrões instituídos pelo regime patriarcal que centraliza na figura do homem, todas as forças políticas e religiosas que o colocavam em um status superior ao da mulher. Desta forma, as imagens marianas refletiam para as senhoras de engenho a ética moral de submissão natural da mulher ao homem.

Porém não é possível desconsiderar o caráter matriarcal que tomava conta das relações dentro dos limites da casa. Ao mesmo tempo que a rua era domínio do senhor (patriarcalismo) a casa era domínio da senhora (matriarcalismo) como deixa claro Frei Clodovis Boff:

A família brasileira, com efeito, conserva traços fortemente matriarcais. Ao patriarcalismo social corresponde um certo matriarcalismo psicológico. O “mundo da rua” é domínio do pai, enquanto que o “mundo da casa” é o da mãe. Por isso, a religião e a educação são consideradas deveres femininos e maternos, enquanto que o trabalho e a política são aqueles cabíveis ao homem (BOFF, 1995, p. 32).

O Reflexo dessa realidade é sintetizado no símbolo, que aqui analisamos dentro da escultura de arte sacra. A escultura de Santa Ana pode ser observada como um espelho da configuração social de uma família condicionada aos valores do patriarcado. Observar a imagem de Santa Ana é visualizar a maneira como a senhora do engenho era vista e também a forma como ela se observava, sendo a mãe responsável pelos afazeres domésticos e pela educação de seus filhos.

Falando um pouco sobre a história de Santa Ana e a devoção a mesma, é possível observar alguns dos elementos que podem ter servido de ligação entre a imagem da santa com a figura da senhora de engenho. Primeiramente, santa Ana era vista como uma esposa fiel e temente a seu Deus. Santa Ana era casada com São Joaquim, conta-se a história que o Santo sofreu inúmeros infortúnios pela falta de um herdeiro ou herdeira para propagar a sua linhagem, até que certo dia, profundamente entristecido pelas recriminações de seus amigos e dos próprios sacerdotes, isolou-se no deserto, fazendo com que sua esposa acreditasse que teria se tornado viúva. Mesmo sendo estéril e acreditando que seu marido teria falecido, Santa Ana nunca renunciou a

seu Deus, pelo contrário, foi através de sua fé que surgiram forças para continuar seu caminho, se apegou ao senhor através de suas orações, com confiança inabalável. Conta-se que certa vez, em uma de seus momentos de oração, em seu jardim, um anjo apareceu e anunciou que Ana viria a ter uma filha, seu nome seria Maria e todas as nações falariam sobre seus feitos. São Joaquim também foi comunicado por um anjo que seria pai, o santo então, reuniu seus pastores e retornou para os braços de sua esposa. Após completar três anos, Nossa Senhora foi apresentada no templo, para que se dedicasse ao trabalho de Deus (MEGALE, 2001).

Podemos observar três virtudes que deveriam compor as senhoras de engenho, refletidas na história de Santa Ana: A primeira é a fidelidade que a mulher deveria ter perante seu esposo; a segunda seria sua fé inabalável em seu Deus e a terceira sendo a devoção e amor por sua família.

Muitas vezes as Senhoras de Engenho, de fato, assumiam um papel de tremenda maternidade, até com os filhos bastardos de seus maridos com as escravas que lhes dispunham, como nos deixa claro Perdigão Malheiro:

A bondade e caridade proverbiais das senhoras brasileiras têm chegado ao ponto de interessarem-se pelas crias, quase como se fossem seus próprios filhos, tratando-as com verdadeiro amor materno, levando-as por vezes ao colo e até aos próprios seios e praticando outros atos semelhantes (MALHEIRO apud HOORNAERT, 2008, p.317)

Desta forma as senhoras de Engenho, espelhavam-se na imagem de Santa Ana, a santo tornou-se a protetora das mulheres casadas, e das futuras mães, sendo muito cultuada durante o período colonial. As mulheres que desejavam curar, através da intervenção divina, rogavam a Santa Ana que as ajudassem, assim como acreditava-se que a Santa também ajudava suas fieis a terem um parto rápido e alegre (MEGALE, 2003).

Pudemos observar que dessa forma a mãe de Deus acaba por ser identificada com a aristocracia da época, o mesmo veio a ocorrer com inúmeras imagens de Nossa Senhora, da mesma forma as classes mais pobres viriam a atribuir um significado inverso as interpretações da elite, colocando Maria como uma protetora do pobre, que identifica-se com o sofrimento e dessa forma intercede na vida dos seus devotos humildes. Abordamos de forma mais aprofundada esses fatores na continuidade da análise das imagens de Nossa Senhora.

3.4 ANÁLISE DE ALGUNS ELEMENTOS DA ICONOGRAFIA E DA DEVOÇÃO À NOSSA SENHORA

Existem inúmeros motivos que justificam a quantidade exuberante de cultos e celebrações feitas para as representações de Nossa Senhora, em muitos casos a devoção a Maria encontra em datas específicas o ápice das festividades realizadas em prol dos diferentes dogmas e títulos marianos.

Sobre as festividades marianas Leo Scheffczyk coloca que:

De modo geral, as festividades marianas nos fazem percorrer a direção da existência histórica da Mãe de Deus, que, em grande parte, se identifica com a de seu Filho. Assim, elas formam um ponto concreto de referência e de embriçamento para compreender o significado da salvação, que na figura de Maria se realizou de maneira realista e histórica no seio da humanidade (SCHEFFCZYK, 1983, p. 115).

Maria recebe inúmeras representações. Nos dedicaremos agora, a análise iconográfica da reprodução de Nossa Senhora da Conceição. Para facilitar a assimilação das informações, compilamos diversas esculturas da Imaculada Conceição em uma única imagem, e dentro dessas peças analisaremos os símbolos e seus significados. Nos anexos do texto, será possível observar a imagem individual e com informações do século de cada uma dessas esculturas, todas pertencentes ao acervo do Museu de Arte Sacra de Pernambuco.

Foto 3: Imagens de Nossa Senhora da Conceição



Dentro das cinco imagens ilustradas, observamos símbolos que costumam se repetir nas esculturas sacras referentes a esse título mariano, dentre esses símbolos observamos a nuvem com os anjos, que encontram-se presente em todas as imagens da virgem; a meia lua, que encontra-se presente em três das imagens apresentadas; as mãos da santa em oração; as vestimentas compostas pelo maphorion e a túnica; além das cores azul, verde, dourado e vermelho. Tanto as cores como os símbolos, até a forma posta das mãos, contêm justificativas simbólico-litúrgicas cujo sentido serão abordados dentro das delimitações possíveis do trabalho, pois é de extrema dificuldade conseguir exaurir as propriedades simbólicas contidas em cada aspecto dessa imagem, por isso basearemos nosso próximo passo da análise nos aspectos e interpretações que concluímos ser para a pesquisa os mais relevantes.

Para entendermos a relação da nuvem de anjos com as imagens da Imaculada Conceição é necessário que compreendamos o significado da nuvem de anjos para a tradição cristã dentro de seu contexto geral. Joseph Ratzinger(2014) em suas reflexões sobre o espírito da liturgia, ao explicar alguns dos elementos da Arca da Aliança fala que os querubins seriam representações da força da criação, os elementos do mundo, localizados abaixo de onde pairava a nuvem que continha a força da criação, a presença de Deus (*Shekhinah*). Seria inapropriado, seguindo essa interpretação, colocar que dessa forma a nuvem com os anjos que é sempre representada abaixo da *Teothokos* não viria a coloca-la em um nível superior ao das demais hierarquias celestes e profanas? Le Goff (2010) admite que a partir da idade média Maria foi vista por muitos como um quarto membro da trindade; Leonardo Boff (2003) debate sobre a Mariologia e demonstra a ligação direta entre Maria, Jesus Cristo e o Espírito Santo:

No mistério da Anunciação se realizam duas missões divinas: aquela do Espírito que desceu sobre Maria e aquela do Verbo que, com o consentimento de Maria, começou a formar-se homem em seu seio. Aqui se estabelecem relações que envolvem a Santíssima Trindade: o Pai não fica excluído porque é Ele que envia o Filho e o Espírito e neles mantém sua presença misteriosa. Com o Filho e o Espírito sua relação é *real* e não metafórica porque sua pessoa é envolvida no envio de ambos; é *permanente* e não passageira porque o fato de ser mãe permanece para sempre e sua ligação ontológica com o Espírito Santo é um dado definitivo; é especial porque a coloca em uma dimensão por ninguém ocupada antes dela (BOFF, 2003, p. 216).

Murad (2012) coloca que ao mesmo tempo que Maria é a Imaculada ela é também toda humana desta forma ela teve que crescer na fé e passar por provações e dificuldades humanas como todos nós.

Existem no decorrer da história e da vastidão de territórios pelo mundo, inúmeros registros das aparições de Imaculada Conceição. No Brasil Megale coloca que:

No Brasil a imagem da Virgem da Conceição chegou em uma das naus de Pedro Álvares Cabral. Ela representa Maria Santíssima de pé sobre o globo terrestre, tendo as mãos unidas em oração e os olhos voltados para o céu, esmagando com seus pés uma cobra, símbolo do pecado original. Os frades franciscanos foram os propagadores desta devoção que se espalhou de norte a sul, pois existem cerca de 533 paróquias a ela dedicadas. Em todas as localidades por onde passaram os filhos de S. Francisco foram construídos templos sob o orago de Nossa Senhora da Conceição, sendo Ela a padroeira de vários Estados brasileiros (MEGALE, 2001, p. 148-149).

Olinda abriga um dos conventos franciscanos mais antigos do País, sua primeira construção data de 1585, sua estrutura faz parte de um conjunto que ainda abriga a Igreja de Nossa Senhora das Neves, a Capela de São Roque, a Capela de Santana e por fim a Sacristia.

Foi ainda no Convento de São Francisco o local onde se instalou a primeira biblioteca pública de Pernambuco no ano de 1831 (Prefeitura de Olinda, 2015). Lá é possível encontrar o maior acervo de azulejos portugueses de Pernambuco, existindo na região, uma grande propagação da devoção a Imaculada Conceição.

No convento é possível encontrar inúmeros azulejos que retratam passagens da vida de Maria⁶⁶, dentre eles a anunciação do anjo a santa.

⁶⁶ Para ver todas as imagens dos azulejos portugueses, ampliadas, que foram fotografadas ir em apêndices.

Foto 4 Anunciação



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

Nessa imagem, observamos Nossa Senhora de joelhos em reverência ao anjo Gabriel que veio anunciar-lhe que carregaria em seu ventre o filho de Deus. Ao topo da cena observamos algumas inscrições em latim “*Ave gratia plena dominus tecum benedicta tu in mulieribus*” que em uma tradução literal seria “Salve, agraciada; o senhor é contigo; bendita és tu entre as mulheres” Luc (1, 28). No final da frase existe uma referência ao evangelista Lucas⁶⁷ e ao capítulo onde é possível encontrar a informação, sobre a passagem contida no azulejo, sendo esse o capítulo um de seu texto.

A anunciação a Maria é uma representação que comumente costuma conter símbolos que, independente dos artistas que as produziram, voltam a se repetir. O mais comum entre eles é o lírio que pode estar nas mãos do anjo ou em um pote próximo a Nossa Senhora simbolizando a virgindade da santa (FIGUEIREDO PINTO, 2014).

A devoção Mariana no Brasil é tão antiga quando a chegada dos portugueses a nova colônia e é desta forma tão antiga quanto o início dos cultos a seu filho Jesus Cristo dentro das fronteiras brasileiras.

⁶⁷ Irmã Maria Donadeo (1996) explica que, segundo a tradição, São Lucas teria o mérito de ter produzido os primeiros ícones marianos, os dois primeiros sendo a santa representada com seu filho, posteriormente seriam denominados de *Odighíttria* e *Eleúsa*, que significaria “da ternura”, o terceiro ícone seria a representação de Nossa Senhora sem o menino Jesus.

O Brasil herdou de Portugal a sua profunda devoção à Virgem Maria. Com efeito, o catolicismo português era profundamente mariano. A figura de Maria contribuiu historicamente para a construção daquela nação e para sua cessão interna, e inspirou as suas maiores empresas políticas, como as guerras contra os mouros e as grandes descobertas marítimas (BOFF, 1995, p. 9)

Da mesma forma como foi herdado de Portugal, o Brasil continuou tendo forte devoção a digníssima Mãe de Deus e seu nome santo foi inúmeras vezes invocado, como exemplo, na própria guerra e expulsão dos Holandeses é possível encontrar relatos de aparições da virgem em prol de seu povo (BOFF, 1995).

Nossa Senhora da Conceição é a representação de Maria que alude a sua imaculada concepção. Maria já nasce pura e livre de pecados, “Nesse contexto, Maria imaculada recebe um privilégio de Deus, de ser preservada da mancha do Pecado Original” (MURAD, 2012, p. 167). Foi Dom João IV que oficializou o culto a imaculada, dedicando o reino português a santa, fazendo com que sua festa, comemorada no dia 1º de dezembro, e seu culto fosse obrigatório em todo o território português, da metrópole as colônias (MEGALE, 2003). Clodovis Boff (1995), ainda afirma que diante da imagem da Imaculada, nem o rei e nem a rainha, podiam usar a coroa diante da santa, pois ela era a verdadeira soberana de Portugal. .

Sobre a iconografia da Santa, Megale (2001) coloca que:

Nossa Senhora, sobre o globo terrestre, esmaga com os pés uma cobra, símbolo do pecado original. Ela está de mãos juntas em atitude de oração e tem os cabelos longos caídos sobre os ombros. Usa uma túnica branca e um manto azul, e muitas vezes se apresenta com uma coroa real. Sob seus pés aparece geralmente um crescente de lua sendo que às vezes a Senhora pisa sobre ele e a cobra envolve a terra. Em algumas imagens, sob os pés da virgem surgem cabeças de anjos.

A lua aparece quase sempre sob os pés da Senhora da Conceição simboliza a substância passiva, que guarda em seu seio os raios do Sol. Por esse motivo é também o símbolo de Maria, que guardou em seu seio Jesus, o Deus Encarnado, a Luz Divina (MEGALE, 2001, p.152).

Figura 5 Representação do Capítulo 12 do Apocalipse – Século XX



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

Analisando o quadro pintado por Clotilde de Moraes, que encontra-se exposto no Museu de Arte Sacra de Pernambuco, comparando-o com o texto bíblico, observamos que o mesmo representa objetivamente parte do capítulo 12 do apocalipse:

1 E viu-se um grande sinal no céu: uma mulher vestida do sol, tendo a lua debaixo dos seus pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a sua cabeça.

2 E estava grávida, e com dores de parto, e gritava com ânsias de dar à luz.

3 E viu-se outro sinal no céu; e eis que era um grande dragão vermelho, que tinha sete cabeças e dez chifres, e sobre as suas cabeças sete diademas.

4 E a sua cauda levou após si a terça parte das estrelas do céu, e lançou-as sobre a terra; e o dragão parou diante da mulher que havia de dar à luz, para que, dando ela à luz, lhe tragasse o filho (Apocalipse 12: 1-4).

Nessa representação apocalíptica podemos observar símbolos vinculados a iconografia de Nossa Senhora da Conceição, a estrela, a lua, os raios de sol, são alguns exemplos⁶⁸.

As esculturas que referem-se a Nossa Senhora Imaculada Conceição, dentro das culturas latino-americanas vem acompanhadas de inúmeros elementos que viriam a propiciar o sincretismo. De indígenas à afro-americanos veremos as imagens da virgem, serem resignificadas: “[...]; pois veneram a lua, a terra, a água, mães e esposas de deuses autóctones, espíritos e deusas afro-americanas; e também prestam culto a Maria, Mãe de Deus” (IRARRÁZAVAL, 1993, p. 197).

Observamos que a essência, ética e moral de um povo, vinculam-se ao sistema cultural estabelecido, dessa forma, no momento em que a imagem se personifica no imaginário popular e começa a fazer parte do cotidiano do povo, acreditamos que a mesma, assume graus simbólicos que transcendem a representação pura que inicialmente delineava somente padrões já preestabelecidos para compreender-se os significados contidos no símbolo da imagem. Com isso queremos dizer que junto a iconografia original da imagem somam-se as projeções cognitivas da sociedade – povo em questão. Desta forma, por exemplo, se o símbolo da serpente que rodeia o mundo pode ser interpretado como a representação, originalmente, do pecado original, e Maria a Santa que com sua pureza e fé acaba por sobrepujar essa serpente do mau pisando em sua cabeça, dentro da devoção popular vemos a possibilidade de que os símbolos sejam relativizados com os problemas enfrentados em um local específico, por um povo específico.

Por exemplo, encontramos presente na exposição do Museu de Arte Sacra de Pernambuco um texto onde ilustra como sendo um dos grandes maus ocorridos em Pernambuco no século XIX a epidemia de cólera que assolou a região. Tratando-se da devoção popular seria incorreto afirmar que para o povo, essa epidemia de cólera poderia ter sido fruto do demônio que é visto como a serpente (pecado original)? E que somente através da oração (que é representada, na imagem da Imaculada Conceição, pela forma que Maria posta suas mãos unidas) poderia livrar-se dessa ação demoníaca? Aplicando um esquema com essas interpretações acabamos por retirar o mau do

⁶⁸ Vale ressaltar que existem inúmeras interpretações Hermenêuticas que reinterpretem a simbologia desse capítulo apocalíptico com significados mais extensos do que os abordados no texto. O sentido dessa imagem, em nosso trabalho, é unicamente voltado a iconografia mariana, por isso não nos aprofundaremos nessas questões.

subjetivismo geral e o aplicamos dentro de um contexto específico, tentando dessa forma, hipoteticamente, demonstrar como os fiéis podem ter adaptado os símbolos a realidades específicas de suas vivências tornando ainda de maior complexidade compreender plenamente as práticas devocionais de um povo pela interpretação simbólica das imagens em questão. Infelizmente não temos dados suficientes para tais comprovações, o máximo que podemos fazer, além dessas breves reflexões é concordar com as afirmações de Murad em relação as inúmeras representações de Nossa Senhora, o autor coloca que Maria recebeu inúmeros títulos e com esses títulos e representações acaba por adquirir novas projeções advindas das culturas que assimilaram e associaram a representação da santa a símbolos já existentes em suas culturas originais:

Nossa Senhora de Fátima, de Lourdes, da Conceição, Aparecida, das Dores, de Guadalupe e tantos outros. Ao acompanhar diferentes estátuas, notam-se enormes diferenças na cor da roupa, na cor da pele e na feição do rosto. Maria, glorificada junto a de Deus, ressuscitada por Jesus, não tem mais um corpo humano como o nosso. [...] Assim, Maria assume o rosto e o jeito de ser de diferentes povos e culturas. As diferentes “Nossas Senhoras” são uma forma de inculturação e de expressão de sua proximidade materna. Nossa Senhora de Fátima, devoção nascida em Portugal, apresenta os traços da etnia branca europeia: rosto afinado, olhos claros, pele branca. Nossa Senhora de Guadalupe, do México, tem traços indígenas: rosto arredondado e pele morena. Está vestida como mulher grávida, com manto azul-esverdeado, cheio de estrelas, sinais cheios de sentido para as culturas nativas da região.

As “Nossas Senhoras” são formas diferentes de apresentar Maria de Nazaré, enquanto glorificada junto de Deus. As estátuas trazem, ao mesmo tempo, os traços de sua pessoa, a marca de Deus e as projeções humanas. **[dessa forma]** Cada “Nossa Senhora” é uma maneira de Maria se inculturar, assumir as características de diferentes povos, culturas e momentos históricos (MURAD, 2015, p.208).

Abordando, um pouco, sobre o sincretismo, poderíamos ilustrar inúmeros exemplos, porém optamos por explicá-lo especificamente na representação de Nossa Senhora Aparecida com a cultura afro-brasileira.

Embora o culto a Nossa Senhora Aparecida não venha a ser um dos mais representativos em Olinda, optamos por fazer uma breve abordagem, sobre essa representação da santa, pela mesma ser uma imagem que originalmente fazia referência a Imaculada Conceição e com o tempo veio a tornar-se um símbolo da cultura brasileira, sendo uma imagem inédita de Maria, uma escultura do País, tipicamente brasileira.

A imagem de Nossa Senhora Aparecida caracteriza-se através de uma pequena escultura de Nossa Senhora da Conceição, retirada do rio Itaguassu por um grupo de

pescadores que buscavam peixes para o Governador de São Paulo, Dom Pedro de Almeida, a imagem encontrava-se já bastante escurecida devido ao tempo que ficou submersa no rio (MEGALE, 2001), Clodovis Boff (1995) atribui também a grande quantidade de velas e incensos utilizados pelos fieis em sua manifestação de devoção, o escurecimento da santa.

Independente dos motivos que levaram ao escurecimento da imagem, o importante é que desta forma Maria fez-se negra, vale, porém, ressaltar que em muitos casos há diferença de cor e raça representadas nas esculturas marianas, são processos das heranças da inculturação sofrida através da propagação cristã (MURAD, 2012). Desta forma entendemos que o impacto da aparição de uma imagem de Nossa Senhora Negra só pode ser compreendido e interpretado, como uma real aparição da santa, pela mesma ter se manifestado em um ambiente propício a aceitação desta nova forma de ver-se a Mãe de Deus, por seu povo compartilhar de suas características culturais e étnicas, justificando, assim, a forte ascensão do culto a Aparecida. Já em seus primeiros milagre vemos sua imagem atrelada as classes mais pobres da sociedade, quando a mesma liberta um escravo de suas correntes:

As narrações do milagre apresentam, como sempre, muitas variantes, tanto de caráter particular como dramático. O núcleo narra que, poucos anos depois da “aparição”, um escravo que trazia uma pesada corrente ao pescoço passava diante do santuário. Desejando entrar, pediu a seu senhor. Tendo o pedido negado, implorou à Virgem e eis que imediatamente lhe caíram as correntes ao chão, e ele viu-se livre. As pesadas correntes (7 kg) ainda hoje são mostradas aos peregrinos na “Basilica Velha” (BOFF, 1995, p. 42-43).

Desde o começo da devoção o povo pobre, negro, menos favorecido, observará na imagem da santa inúmeras identificações com sua realidade, desta forma, a mãe de Deus agora não só se manifesta através da crença trazida de Portugal, ela agora tem uma fase exclusivamente brasileira, seu povo é acolhido pelo amor da divina mãe de Deus, que viria a tornar-se a imagem definitiva do país, a Padroeira do Brasil.

Mesmo a imagem da Santa Aparecida sendo elevada a uma representação que cativou as devoções populares, lembremos que o povo, pobre e menos favorecido corresponde a uma parcela da nossa sociedade, mesmo sendo a maioria, não correspondem ao todo. Por isso, Nossa Senhora Aparecida, não cativaria somente os negros e pobres do país. Clodovis Boff (1995) define em quatro as identificações fundamentais do ícone da aparecida. A primeira, identificação, seria o ícone da

Aparecida associado a nação católica brasileira; o segundo nível de identificação associa a imagem da santa ao povo brasileiro em sua totalidade; a terceira agregação interligaria a imagem da santa com o Brasil dos oprimidos; por fim, a quarta associação seria a de Aparecida com a cultura afro-brasileira, fato que viria a intensificar as formas de sincretismo no país.

Tendo abordado, até o momento, três representações marianas (Conceição, Anunciação, Aparecida), seguiremos agora com outra representação, que é comum ser vista, principalmente em azulejos, que é a representação da visita de Maria a Santa Isabel, momento compendiado na imagem de Nossa Senhora da Visitação.

O terceiro momento das representações marianas refere-se a Encarnação do verbo. Decorrem de eventos originários desde o momento da anunciação do anjo Gabriel até o nascimento do menino Jesus. Megale (2001) coloca que as principais representações são as de Nossa Senhora da Boa Hora, Anunciação, Encarnação, Bom Despacho, Expectação e Amor divino, dentre outras.

Foto 6: Santa Isabel e Nossa Senhora da Visitação – Século XIX



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

Nossa Senhora da visitação, é uma das representações que enquadram-se nessa definição descrita por Megale. Caracteriza o momento que Maria, após a anunciação, vai visitar sua prima Isabel que também foi agraciada com o milagre da gravidez, e

carregava em seu ventre São João Batista. A Visitação é comemorada no dia 31 de maio.

O conteúdo da festa resulta de Lc 1,39-56. Menos provável é a sua relação com a festa mariana bizantina da igreja de Blacherne, de 2 de julho. A festa ocidental deriva, sobretudo, da piedade mariana da então jovem ordem franciscana que a introduziu em 1263 e estabeleceu que seja celebrada no dia seguinte à oitava da festa da natividade de João Batista (24 de junho). O novo calendário litúrgico de 1969 a desloca para 31 de maio (BALTHASAR, BEINERTL, *et al.*, 1983, p. 178).

Dentro do texto bíblico é possível encontrar no texto do evangelista Lucas as passagens que compõem a visitação da Santa a sua prima Isabel. Tudo inicia-se no ato da anunciação, o anjo Gabriel informa que além de Maria, sua prima Isabel também conceberia um filho “E eis que também Isabel, tua prima, concebeu um filho em sua velhice; e é este o sexto mês para aquela que era chamada estéril; Porque para Deus nada é impossível” (Luc. 1: 36-37). Os versículos 39 e 40 do primeiro capítulo de Lucas tratam de falar da saída apressada de Maria para encontrar-se com sua prima Isabel, Nossa Senhora teria saído apressada para as montanhas com destino a uma cidade de Judá onde encontrava-se a casa de Zacarias, marido de Santa Isabel, ao entrar encontra e saúda sua prima Isabel.

Narra-se em Lucas (1: 41-42) que após receber a saudação, o filho de Santa Isabel teria saltado dentro de seu ventre, e Isabel inspirada pelo espírito santo pronuncia os, famosos, dizeres “Bendita és tu entre as mulheres, e bendito o fruto do teu ventre” que viria a compor parte da oração Ave Maria, amplamente difundida em todo território brasileiro.

Em Portugal existia uma grande festividade comemorando o dia da visitação, sendo a tradição propagada dentro do Brasil, a festividade para Nossa Senhora da Visitação tinha além do caráter religioso, o caráter patriótico por também comemorar-se o início das grandes descobertas marítimas (MEGALE, 2001).

A visitação de Maria a Santa Isabel poderia ter influenciado na cultura e na vivência social dentro do Brasil? De certo a muito a ser analisado, o que podemos indagar sobre esse conteúdo, espelha-se nas observações, já apresentadas, sobre a forma como Santa Ana foi assimilada e refletida na vida da senhora de engenho. Da mesma forma como a Senhora de engenho projetava-se na mãe de Maria, por essa ser a esposa fiel que se preocupava com a educação religiosa dos membros da família, inicia-se no Brasil Luso-brasileiro, e perdurará em muitas localidades até hoje, fortes relações

vinculadas ao apadrinhamento das famílias que lançavam laços de amizade e cooperação umas com as outras, os vizinhos acabavam por se tornar pessoas tão próximas como os familiares, seria a atitude de Nossa Senhora da Visitação um espelho para os afrouxamentos desses laços? Será que o fiel ao refletir sobre a honrada atitude da santa, que viaja, mesmo grávida, para ir ao auxílio de sua prima já em idade avançada, não acaba por buscar inspirar-se na mesma e auxiliar aqueles que fazem parte do seu núcleo de relacionamentos afetivos, familiares e amigos?

Constatando a forte influência dos santos na devoção e conseqüentemente na vivência popular, acreditamos essas serem indagações possíveis a realidade da época, pois a religião, e conseqüentemente seus ícones sagrados, desempenharam, e ainda desempenham, um papel estratégico na construção do mundo (BERGER, 2013).

Passaremos agora a analisar algumas imagens que representam Nossa Senhora com o menino Jesus em seus braços. Na análise de Megale (2001) a autora define esse como sendo o quarto momento das passagens sobre a vida de Maria e denomina essas imagens como representações da “Virgem Mãe”. As representações podem ser sentadas ou em pé, geralmente a distinção feita entre as imagens é ligada aos símbolos que a santa e o menino carregam em suas mãos (MEGALE, 2001).

Foto 7 Nossa Senhora Mãe dos Homens – Século XVIII



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

Dentre as representações da Virgem com o menino Jesus, o Museu de Arte Sacra, resguarda em seu acervo a imagem de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Essa representação é patrona de treze paróquias espalhadas pelo Brasil, por isso é uma imagem muito cultuada em nosso território. Dentre as histórias que existem sobre a devoção a santa, Megale destaca a história de uma viúva que teve seus bens tomados e foi presa por ajudar o inconfidente Tiradentes após o mesmo tratar sua filha durante uma visita ao Rio de Janeiro:

No tempo do vice-rei D. Luís de Vasconcelos, morava perto da igreja da Mãe dos Homens uma viúva cuja filha única sofria de renitente e dolorosa úlcera no pé. Tendo sido informada de que os conhecimentos do Tiradentes, em viagem ao Rio, não se limitavam às prendas dentárias, D. Inácia procurou o alferes Xavier e com tanta sorte que em poucos meses a moça estava completamente curada, graças ao uso de uma misteriosa água receitada por ele.

Desconfiado Silva Xavier da contínua espionagem exercida sobre ele pelos agentes do vice-rei, pediu auxílio à viúva. Entretanto, como sua filha era solteira, não pareceu conveniente a D. Inácia alojar um desconhecido e por isso recomendou-o ao seu compadre Cruz, celibatário que morava ali perto. Infelizmente alguns dias depois o Tiradentes foi preso na casa de Domingos da Cruz e, como resultado, a viúva, a filha e o generoso hospedeiro foram presos incomunicáveis e tiveram seus bens sequestrados (VIEIRA FAZENDA apud MEGALE, 2001, p. 290).

Dona Inácia sofreu muito na prisão e apeçou-se a sua devoção a Nossa Senhora Mãe dos Homens para conseguir aguentar seu sofrimento, posteriormente a viúva foi solta e seus bens foram restituídos (MEGALE, 2001). Nesse exemplo observamos, mais uma vez, como os fiéis detinham grande devoção com as inúmeras representações marianas, fazendo com que conseqüentemente os santos passassem a compor parte da vida dos mesmos, envolvendo-se diretamente em questões particulares do fiel e servindo para interceder contra as desventuras que contra eles recaíssem.

Uma outra representação de Maria com o menino Jesus, muito conhecida em quase todo o Brasil e muito popular em Olinda, é a de Nossa Senhora do Carmo. Suas origens provém do monte Carmelo na Palestina, local onde desde os primórdios do cristianismo encontrava-se situado um convento dedicado a Maria. Lá é onde o calabrês Bertoldo, após voltar de uma sangrenta cruzada, veio a fazer retiro e junto a mais alguns companheiros fundou a ordem dos Carmelitas (MEGALE, 2003). Balthasar (et al., 1983) coloca que teria sido no decurso do Século XII, em Monte Carmelo, que os

eremitas teriam iniciado a ordem contemplativa com a proteção particular da Virgem Santíssima.

Em Olinda em uma das partes centrais do sítio histórico é possível visitar a Igreja de Santo Antônio do Carmo, construída inicialmente como capela de Santo Antônio e São Gonçalo. A construção é considerada uma das mais antigas do Brasil, sendo sua primeira edificação datada do Século XVI, é considerada a primeira Igreja dos Carmelitas nas Américas (Prefeitura de Olinda). Após a chegada dos Carmelitas em 1581 adquire o edifício novas instalações. Todos os anos no dia 16 de julho são celebradas as festividades, missas e a procissão, que saem do recife, cidade que tem por padroeira Nossa Senhora do Carmo, até Olinda, onde também são inúmeros os festejos em sua homenagem.

Foto 8: Altar da Igreja de Santo Antônio do Carmo



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

No altar é possível observar, como imagem central, a escultura de Nossa Senhora do Carmo. Geralmente essa representação mariana é retratada, iconograficamente, com Maria sentada tendo o menino Jesus em seus joelhos entregando um escapulário ao carmelita Simão Stock, porém é possível observar em

algumas imagens, como a da foto, a santa representada de pé, com o menino Jesus em seu braço esquerdo, geralmente, vestida como uma freira carmelita. Nessa segunda forma de representar-se, Nossa Senhora do Carmo, tanto a santa como o menino estão coroados e costumam segurar um escapulário contendo o brasão da Ordem dos Carmelitas (MEGALE, 2003).

Megale (2001) refere-se as representações da santa que compõem a trajetória do sofrimento de Cristo como sendo imagens da “Paixão”. Essas imagens remontam o sofrimento de nossa senhora devido ao trajeto e crucificação de seu único filho. Essas efígies são consagradas com nomes que remontam esse sofrimento: Soledade, Saudade, Lágrimas, Dores, Angústias, Piedade etc. Trabalharemos inicialmente com a a representação de Nossa senhora da Soledade.

Nos primeiros séculos do cristianismo, quando os cristãos saíram das catacumbas e puderam exercer livremente o culto, apareceram timidamente os primeiros crucifixos, como símbolos de Redenção. Mais tarde os santeiros começaram a colocar junto ao santo Lenho a imagem da Virgem Dolorosa, cujos sofrimentos tanto contribuíram para a salvação da humanidade. Ela recebeu então a denominação de Senhora da Soledade, bela palavra derivada do latim, que significa ao mesmo tempo solidão, tristeza e saudade (MEGALE, 2001, p.455).

Essa representação de Nossa Senhora caracteriza todo o sofrimento de Maria, que derramou “incontáveis lágrimas” devido a todos os martírios e provações que foram impostos ao seu divino filho, existem inúmeras procissões e cultos a representação da soledade dentro do Brasil.

Foto 9: Representações de Roca de Nossa Senhora da Soledade – Século XIX

Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal



Por último temos as representações de Nossa Senhora da Glória que referem-se às representações de nossa senhora que demonstram sua assunção ao reino dos céus e a sua glorificação resultante de sua santidade, podendo esses elementos serem encontrados em diversas imagens e cultos a Maria, como os cultos a Nossa Senhora da Boa Morte, Assunção, Glória, Graças dentre outras (MEGALE, 2001).

Foto 10: Nossa Senhora da Boa Morte



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

A imagem, acima, de Nossa Senhora da Boa Morte, encontra-se presente na Igreja De Santo Antônio do Carmo, reproduzida em tamanho natural, transmite de uma forma realista o sepultamento da Virgem Maria. Esse é um tema muito polêmico que, até os dias atuais, costuma gerar muita confusão entre os leigos que frequentam as Igrejas, pois muitos desconhecem ou simplesmente não admitem, a possibilidade da mãe de Deus ter chegado a falecer.

Para Justificar a representação, junto a essa imagem da santa, encontra-se um pequeno texto, em suma remonta às origens do culto a boa morte, que inicialmente fazia parte das tradições cristãs do oriente e teria chegado ao ocidente com o título de

“Dormição da Assunta”. Supostamente essa seria um dos cultos marianos mais antigos, tendo sua origem ainda nos primeiros séculos do cristianismo. Por fim, afirma que “Em relação a Virgem, o título ‘Senhora da Boa Morte’ está ligado ao final da ‘Ave Maria’: ‘Santa Maria, mãe de Deus, rogai por nós, pecadores, agora e na hora de nossa morte’”(Igreja do Carmo, sd).

Sobre a morte de Maria, muito do que se conhece baseia-se em textos apócrifos atribuídos a São João evangelista. Tiago de Varazze em seu livro “Lenda dourada” compila inúmeros textos que narram eventos que baseiam-se nos apócrifos (LE GOFF, 2014).

É a ocasião de mostrar um anjo aparecendo a Maria para anunciar a ela sua próxima subida ao céu, de descrever Maria agonizando em seu leito, rodeada pelos apóstolos, e, com Maria morta, de mostrar os apóstolos a depositá-la no túmulo, sentando-se em volta desse túmulo, depois Jesus aparecendo rodeado de anjos e perguntando aos apóstolos de que maneira desejavam que ele mostrasse seu amor e reconhecimento a sua mãe terrestre. Os apóstolos respondem que desejavam que ele ressuscitasse o corpo de Maria e a pusesse à sua direita para a Eternidade (LE GOFF, 2014, p.195).

Dentro da Igreja do Ocidente, foi o papa Pio XII, que definiu a assunção corpórea de Maria como um dogma, as festividades a essa representação mariana ocorrem no dia 15 de agosto.

3.5 AS IMAGENS DA PAIXÃO DE CRISTO

3.5.1 A EVOLUÇÃO ICONOGRÁFICA DAS IMAGENS DE CRISTO

Antes de adentrarmos, propriamente, nas imagens sacras que contemplam a análise das esculturas ligadas a alguns momentos da via sacra, que melhor representam o sofrimento voluntário do Deus feito homem, da Encarnação do Verbo, essas presentes em Olinda, devemos primeiro abordar um pouco das origens dos ícones do Cristo. Para tanto, torna-se necessário analisarmos alguns elementos advindos da iconografia da ortodoxia oriental, pois no primeiro século cristão ambas as igrejas ainda não tinham se dividido, e muito do que posteriormente viria a ser produzido, a título de ícones sacros no Ocidente, viria a ter influência da arte produzida na igreja oriental. Buscaremos, então, agora abordar a evolução do ícone de Cristo.

As imagens do Cristo aglomeram, em suas origens, inúmeros relatos, as vezes, contraditórios sobre a origem dos primeiros ícones que representaram Cristo. A Igreja

ortodoxa aceita, como uma das origens prováveis que o primeiro ícone de Deus não seja só de inspiração divina, que na realidade, o protótipo base que desencadeou todo o desenvolvimento iconográfico oriental, tenha advindo de um objeto mítico denominado de *Mandýlion*:

A lenda precisa que o rei era leproso e, querendo curar-se, enviou uma delegação a Jesus, que pregava na Palestina, suplicando-lhe uma intervenção miraculosa e um retrato. Cristo o ouviu e teria enxugado o seu rosto em uma toalha, deixando os seus traços impressos nela. Tal seria a origem do *Mandýlion*, relíquia muito venerada alguns séculos mais tarde em Constantinopla, dando origem a um Ofício especial, celebrado ainda hoje em 16 de agosto. Sabemos que em determinado momento, o *Mandýlion* foi perdido (DONADEO, 1996, p. 68).

Ainda hoje o paradeiro dessa relíquia, de incalculável valor, é desconhecido, Bourguet (apud DONADEO, 1996) chega a supor que o Santo Sudário de Turin talvez fosse na realidade a relíquia desaparecida.

Durante todo o período que engloba os anos de 725, sob o governo do Imperador bizantino Leão III até 842, sob o governo do imperador Teófilo, teremos mais de um século de lutas, entre os destruidores de imagens sagradas, denominados iconoclastas⁶⁹, e os monges e outros membros da igreja, defensores do ícone como parte integrante, e fundamental, da compreensão litúrgica de Deus (DONADEO, 1996).

Ao transcorrer das épocas, são realizados concílios, que viriam a pôr fim a esses debates e colocar as “Igrejas Irmãs” em concordância em relação à total validade e importância do culto as digníssimas imagens de Deus e dos santos. Basicamente o VII concílio ecumênico realizado em Nicéia no ano de 787 teria sido o último que envolviam integrantes das duas Igrejas, Oriente e Ocidente, que se dividiriam no ano de 1054, porém, como afirma Donadeo:

Outros concílios realmente ecumênicos, com a presença dos representantes das Igrejas do Oriente e do Ocidente, nunca foram convocados, todavia encontram-se em concílios locais referências sobre a iconografia e a arte sacra em geral. Como exemplo, temos o Concílio ortodoxo moscovita de 1551, conhecido como dos “Cem capítulos”. Ele lembra a importância da verdadeira iconografia, que corresponde às diretrizes da Igreja, acrescentando o exemplo dado pelo monge Rublêv. O Concílio católico de Trento tem um decreto *De invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus*, com uma referência específica ao II Concílio de Nicéia. Também o

⁶⁹ Em suma, o termo iconoclasta foi usado para referir-se aos destruidores de ícones, fanáticos que surgiram entre os séculos VIII-IX que perseguiram o culto aos ícones de Cristo e dos santos destruindo inúmeras imagens e objetos sagrados (DONADEO, 1996).

Vaticano II tem expressões belíssimas que nos ajudam a compreender a arte sacra em geral e, especialmente, a iconográfica (DONADEO, 1996, p. 76).

Se fosse possível exemplificar a ideia chave dos inúmeros debates teológicos desses concílios, em um único parágrafo, poderíamos dizer que os mesmos, em relação ao culto as imagens, teriam por base, justificar e reafirmar a importância da representação de Cristo e dos Santos através da imagem Sacra. Essa podendo ser executada sem infringir nenhum preceito bíblico pelo dogma indiscutível da Encarnação (DONADEO, 1997). Cristo se fez carne, dessa forma, foi visto, em sua divindade e humanidade, tornando-se matéria e permitindo ser visto, também concedeu, assim, o direito que os homens, por inspiração divina, retratassem seu sagrado corpo, para que servisse como uma reprodução do arquétipo original. Dessa forma, os ícones seriam sagrados por conterem em sua essência, tangível e intangível, o vislumbre divino do Deus-homem.

De uma forma geral os elementos mais importantes referentes a imagem do Cristo poderiam ser resumidos em dois. A sagrada Cruz e a imagem do Cristo encarnado. Ambos os símbolos possuem um grau muito elevado de interpretações simbólicas, que ocasionaram no decorrer, dos séculos, uma gama de interpretações e reflexões teológicas. Dessa forma a sagrada cruz representa, ao mesmo tempo, a “árvore da vida” e é também o símbolo da glória de Deus (SCOMPARIM, 1961). Na iconografia oriental é também possível identificar a cruz enraizando na terra e indo de encontro a um crânio que representaria a caveira de Adão (DONADEO, 1996); para os dois exemplos acima existem uma incalculável quantidade de textos teológicos que interpretam o significado dos mesmos. Sobre a cruz em encontro ao crânio de Adão, utilizando-se de um breve exemplo, da mesma forma que Maria seria a nova Eva, redimida do pecado original, Jesus Cristo seria o novo Adão, que diferente do primeiro que resumia-se a uma criação de Deus, esse sendo o próprio Deus que fez-se visível e atuou diretamente na redenção dos pecados da humanidade.

A imagem de Cristo será vista em contínuas representações que vão, em ordem cronológica, desde o Cristo menino, do *Pantocrátor*⁷⁰ até o bom senhor dos mártírios e dos Passos. Abordam elementos que englobam desde o nascimento, a glória e o

⁷⁰ “*Pantocrátor: ‘Que tudo contém’, [...] ‘Dominador universal’ e ‘Conservador de todos os seres’*” (CAPIZZI apud DONADEO, 1999, p.82)

sofrimento de Cristo. E poderemos averiguar alguns dessas representações no próximo item do trabalho.

3.5.2 ESCULTURAS DE CRISTO: AS PASSAGENS DA VIA SACRA

A Igreja do Oriente viria, no decorrer dos séculos, a diferenciar-se muito, em relação à iconografia, da Igreja do Ocidente. Primeiramente, os ortodoxos utilizam-se de um arquétipo específico de rosto de Cristo, que fixou desde o século VI o tipo tradicional, sendo esse o Jesus barbado “[...] sempre caracterizado com uma face expressiva marcadamente oval, de frente ampla, nariz fino, olhos grandes amendoados, longa cabeleira escura, com barba espessa e bipartida” (DONADEO, 1997, p. 22).

Como já tratado, diferente das tradições da Igreja do Oriente, em relação as tradições propagadas pela Igreja do Ocidente, sobre o contexto do processo missionário das ordens religiosas, essas Ordens buscaram meios didáticos de evangelização e dentre esses meios, a escultura sacra era um deles, e em muitos casos, o Cristo tomava as feições características do povo da região, em que a escultura teria sido produzida.

Figura 11 Cristo Crucificado – Século XVII



Fonte: Acervo do Museu de Arte Sacra de Pernambuco – MASPE

A imagem apresentada pode ser utilizada para demonstrarmos algumas características desse processo missionário. Infelizmente não temos muitos dados sobre a imagem, então basearemos a leitura da mesma exclusivamente em uma análise formada de hipóteses sobre a sua procedência.

Segundo os arquivos do MASPE essa é uma imagem do século XVII produzida em marfim. Marfim não foi um material comumente usado na produção das imagens sacras no Brasil, logo, levantamos a hipótese que essa imagem provém de fora dos territórios luso-brasileiros. As características do Cristo se assemelham a características étnicas asiáticas, descartando mais uma vez, a possibilidade, dessa imagem ter sido produzida no Brasil, já que partimos da hipótese que os elementos étnicos contidos na imagem dos santos, muitas vezes, deveriam se assemelhar as características étnicas do povo para quem a imagem foi construída.

Por fim, pressupondo que essa seja uma imagem de fora do Brasil, nas condições possíveis a pesquisa, buscamos subsídios comparativos em outras colônias lusitanas, e através de pesquisas realizadas em fontes digitais⁷¹ nos deparamos com as igrejas construídas na colônia da Macau no século XVII. A estrutura arquitetônica que compõem o pé da imagem, que perdeu parte das suas características, por estar faltando determinados objetos que compunham a estrutura da peça, contém elementos que assemelham-se⁷² as ruínas de São Paulo e igreja da Madre de Deus⁷³.

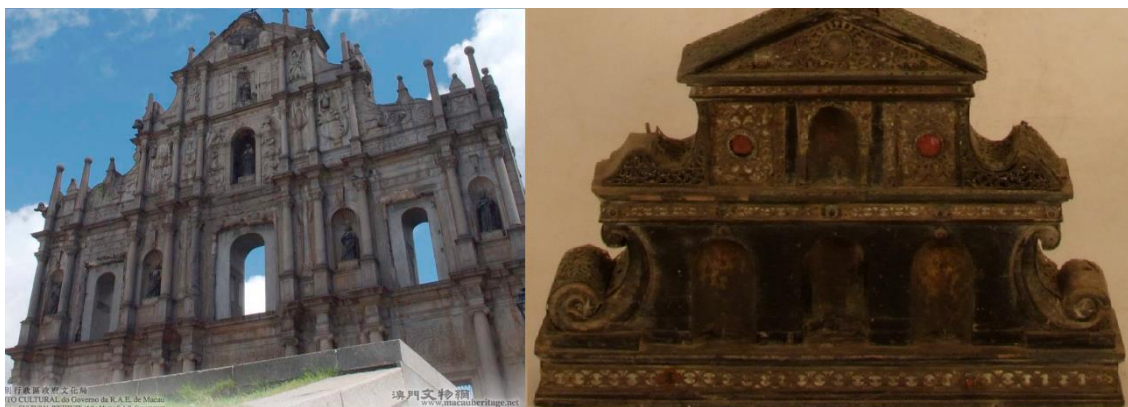
Infelizmente, até o momento, não foram, ainda, encontrados registros documentais que descrevessem a origem desse objeto, tudo o que observamos foi fruto de uma análise comparativa dos elementos desse crucifixo com elementos de crucifixos que encontram-se nos acervos dos museus de Macau, sendo ainda uma afirmação sem muitas fontes.

⁷¹ Para essas considerações utilizamos o material do site do Museu de Arte Sacra e Cripta de Macau (MUSEU DE MACAU).

⁷² Tentamos contato através do e-mail do Museu de Arte Sacra de Macau, visando obter maior quantidade de informações e imagens para a análise, porém, infelizmente até o momento da publicação desse trabalho não obtivemos resposta.

⁷³ “As Ruínas de S. Paulo referem-se ao conjunto formado pela fachada da antiga Igreja da Madre de Deus, construída entre 1602 e 1640, e as ruínas do antigo Colégio de S. Paulo, que ficava localizado ao lado da igreja, ambos destruídos por um incêndio em 1835. Em conjunto, a antiga Igreja da Madre de Deus, o Colégio de S. Paulo e a Fortaleza do Monte eram todas construções jesuítas e formavam um conjunto que pode ser identificado como a "acrópole" de Macau” (macauheritage). Ver imagem na página 118.

Figura 12 Ruínas de S. Paulo e parte inferior do Cristo Crucificado



Ruínas de S. Paulo

Parte Inferior da imagem de Cristo Crucificado

Fontes: Instituto Cultural do Governo de Macau⁷⁴ e Acervo fotográfico pessoal

O Cristo, supostamente “macauense” ainda detêm um aspecto interessante na composição da escultura⁷⁵. Diferente da maioria das representações do Cristo crucificado, que encontram-se no acervo do MASPE, é uma das pouquíssimas peças que contém a imagem com a cabeça levantada para os céus⁷⁶ e com os olhos abertos, caracterizando o momento em que Cristo roga a seu pai: “E, clamando Jesus com grande voz, disse: Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito (Lc: 23:46); “E Jesus, clamando outra vez com grande voz, rendeu o espírito (Mt: 27:50); “E, quando Jesus tomou o vinagre, disse: Está consumado. E, inclinando a cabeça, entregou o espírito” (Jo: 19:30).

Uma imagem quem costuma, também, trazer muitos elementos simbólicos, é a representação de Cristo e de seus martírios, por isso, durante o período pascal, são feitas, em todo o país, inúmeras procissões com imagens que representem o sofrimento de Cristo.

Na imagem de Bom Jesus dos Martírios, encontraremos presente inúmeros símbolos que condizem com os sofrimentos enfrentados por Cristo e descritos pelos evangelistas. O primeiro símbolo é o Cálice, que aparece em dois momentos no texto bíblico, representando o sangue de Cristo, simbolismo descrito durante o momento da santa ceia de Cristo com seus apóstolos. Essa estação pode ser encontrada nos evangelhos de Mateus (26: 27), Marcos (14: 23), Lucas (22: 17).

⁷⁴ Imagem tirada de fontes digitais (MACAUHERITAGE. **Macau Heritage**. Disponível em: <<http://www.macauheritage.net/images/heritage11.jpg>>. Acesso em: 01 Fevereiro 2016.)

⁷⁵ Rever imagem na página 117.

⁷⁶ A maioria das esculturas do acervo do Museu são representações com o Cristo com os olhos fechados e sua cabeça abaixada representando o momento de sua morte.

O segundo momento, em que observamos dentro do texto bíblico, que remonta o simbolismo do Cálice, analisado na escultura de Bom Jesus dos Martírios, caracteriza a ocasião que Cristo parte com os apóstolos Pedro, Tiago e João, para orar no horto Getsêmani. Lá seria o local onde, em oração, Jesus pronuncia os dizeres: “Meu Pai, se é possível, passe de mim este cálice; todavia, não seja como eu quero, mas como tu queres” (Mt: 26: 39), momento que também é descrito pelos evangelistas Marcos (16: 36) e Lucas (22: 42).

O galo, presente na imagem, simboliza a negação de Pedro, que nega Cristo três vezes antes do cantar do galo Mc (14, 67 – 72) ou Jo (18, 17 - 27) ou Mt (26, 69 - 75).

Outro símbolo encontrado na imagem é o da espada com uma orelha em sua lâmina. Nesse contexto, esses símbolos representam o momento que Cristo foi encontrado pela multidão, guiada por Judas, de servos dos príncipes e ajudantes do sumo sacerdote, que vieram para capturar Cristo. Segundo o relato, nesse momento um dos apóstolos decepa, com sua espada, a orelha de um dos ajudantes do sumo sacerdote. Essa passagem pode ser encontrada nos evangelhos de Mateus (26:51); Marcos (14:47); Lucas (22:50) e no de João (18:10), sendo somente o último a citar como o responsável pelo golpe o apóstolo Pedro.

O quarto símbolo é a mão, que encontra-se representada na lateral da imagem, simbolizando o momento em que Pilatos, pressionado pela multidão que clamava pela crucificação de Cristo, lava suas mãos e se exime de culpa pelo sangue inocente que seria derramado: “Estou inocente do sangue deste justo” (Mt: 27:24).

O quinto símbolo, presente na imagem do Bom Jesus dos Martírios, seria a pilastra, que aparece em baixo da mão esquerda do Cristo, e remonta o momento que Cristo é açoitado por ordens de Pôncio Pilatos. Essa informação pode ser encontrada no texto de Mateus (27:26); Marcos (15:45) e no de João (19:01).

O sexto símbolo é a coroa de espinhos, posta pelos soldados romanos em sua cabeça, após o açoite de Cristo. Os evangelistas Mateus (27: 29), Marcos (15: 17) e João (19: 02) citam essa passagem, adicionando também a vestimenta cor escarlate que nele foi colocada. Muitas representações do bom Jesus dos Martírios costumam ter a vestimenta dessa cor para rememorar esse momento, além da cor vermelha representar, muitas vezes, o sangue de Cristo e dos mártires.

O martelo, cravos e a própria cruz, são os elementos que rememoram a crucificação de Cristo, momento presente no texto dos quatro evangelistas, os dados simbolizam o jogo de sorte que os soldados romanos jogaram repartindo entre si as vestes de Cristo. “E, havendo-o crucificado, repartiram as suas vestes, lançando sortes, para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta: Repartiram entre si as minhas vestes, e sobre minha túnica lançaram sortes” (Mt: 27:35); “

Foto 13 Bom Jesus dos Martírios – Século XX



Fonte: Acervo fotográfico Pessoal

O hisopo com a esponja representa o momento em que lhe foi dado vinagre na esponja para que bebesse. Mateus coloca que é uma das pessoas da multidão que lhe dá vinagre após Cristo pronunciar os famosos dizeres:

Eli, Eli, lamá sabactâni; isto é, Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?

E alguns do que ali estavam, ouvindo isto, diziam: Este chama por Elias,

E logo um deles, correndo, tomou uma esponja, e embebeu-a em vinagre, e, pondo-a numa cama, dava-lhe de beber (Mt: 27: 46-48).

João descreve o momento com algumas diferenças:

E junto à cruz de Jesus estava sua mãe, e a irmã de sua mãe, Maria mulher de Clopas, e Maria Madalena.

Ora Jesus, vendo ali sua mãe, e que o discípulo a quem ele amava estava presente, disse a sua mãe: Mulher, eis aí o teu filho.

Depois disse ao discípulo: Eis aí tua mãe. E desde aquela hora o discípulo a recebeu em sua casa.

Depois, sabendo Jesus que já todas as coisas estavam terminadas, para que a Escritura se cumprisse, disse: Tenho sede

Estava, pois, ali um vaso cheio de vinagre. E encheram de vinagre uma esponja, e, pondo-a num hissopo, lha chegaram à boca.

E, quando Jesus tomou o vinagre, disse: Está consumado. E, inclinando a cabeça, entregou o espírito (João: 19:25-30).

Por fim observamos, na escultura, a lança. Simbolizando o momento em que um dos soldados romanos perfura o corpo de Cristo com a lança, e dele jorram sangue e água, como relata o evangelista João (19:34).

Observamos inúmeros símbolos com significados vinculados ao texto bíblico, porém, devemos levar em consideração a habilidade comum ao ser humano de ressignificar os símbolos e trazê-los a uma nova realidade com novas significações. O homem detém a capacidade de interpretar e reinterpretar os acontecimentos, sintetizando suas experiências e ideologias em símbolos que remetem a aspectos, afetivos, sociais, morais, éticos etc. Dessa forma, uma representação de Jesus martirizado só é interpretada pelo fiel através da cultura de seu tempo, e através da vivência de cada grupo social.

Se para alguns é possível a identificação de seus sofrimentos individuais com o sofrimento de Cristo, para outros esses mesmos símbolos podem significar coisas totalmente diferentes, sendo assim, a teia de significados que envolvem o símbolo é sempre mais ampla do que o abordado, sem que necessariamente um aspecto, dessa teia, desbanque o outro. Devemos sempre lembrar que os símbolos só existem enquanto dentro do universo do homem, feitos pelo homem, para o homem, buscando exclusivamente a transmissão, codificada, de determinada linguagem, de determinada informação (MESLIN, 2014).

Etienne Alfred Higuier (2012) ao debater sobre os inúmeros significados que podem ser aplicados ao nosso entendimento sobre a imagem coloca que:

“Impondo-se à nossa sensibilidade, a imagem desperta, em eco, associações possíveis com a nossa experiência e a nossa cultura, interrogando a nossa própria história e questionando o papel que desempenhamos nela. Por isso,

apreender a imagem nos termos de uma reflexão crítica não é apenas uma experiência estética, é também um ato filosófico e político, quiçá teológico” (HIGUET, 2012, p. 75).

Para Analisar as esculturas sacras ou qualquer outro tipo de imagem, seja ela religiosa ou não, é necessário partir de métodos e conceitos específicos, que culminam em observações e resultados que podem vir a divergir ou integrar-se em si mesmos. Ao elevar a imagem a uma experiência além da estética englobando percepções sociais, políticas e teológicas Higuete (2012) apresenta alguns dos métodos comumente utilizados nas análises das imagens e de seus símbolos, sendo esses previamente dividido em dois: 1- o método do “Olhar Refinado” ou “*The good eye*”; 2- o semiológico (semiótico).

O primeiro procedimento seria o artifício clássico utilizado pelo historiador da arte e pelos apreciadores em geral. Basicamente esse tipo de análise tem como foco principal o conteúdo e a forma das imagens, dando pouca atenção as interpretações e as práticas sociais que envolvem e influenciam diretamente o pintor. Para esse nível específico de análise é necessário um grande conhecimento das artistas, dos estilos e das escolas e influências que culminam na obra artística (HIGUET, 2012).

O segundo método, diferentemente do primeiro, considera a significação e o modo de produção de sentido da imagem. Higuete apresenta a teoria semiótica como sendo uma ciência dos signos. Deve-se buscar compreender o signo como sendo um elemento que pode ser encontrado dentro de um símbolo e representa outra coisa, seja essa abstrata ou não. O signo remete a um único objeto, a um único sentido, já o símbolo é composto por inúmeros sentidos sendo plural por natureza. O signo é uma criação consciente em prol da transmissão consciente de sentido, já o símbolo nasce do inconsciente coletivo (HIGUET, 2013).

Fora do contexto social, as imagens também podem ser vistas por um outro viés interpretativo, embora não seja o objeto chave de nossa pesquisa merece ser lembrado. Se partimos para reflexões que transcendem o físico e o social as imagens podem ganhar outra gama de significados, por exemplo, a arte em Hegel (1993) é composta de inúmeros elementos espirituais, vinculados ao contexto social.

Se enquadrarmos a Arte Sacra como um reflexo do “espírito⁷⁷” (HEGEL, 1993), manifestações do espírito são manifestações do sagrado, os símbolos se apropriam através dos sistemas simbólicos de elementos que carregam informações vinculadas as manifestações da sociedade e da religiosidade revelando a força motriz que move os alicerces fundamentais da cultura que a produziu. Porém, identificar um padrão não necessariamente engessa em uma forma única de interpretar essas imagens, pois, ainda que toda a sociedade compartilhasse do mesmo universo simbólico, nesse caso, essencialmente cristão, a pluralidade cultural advinda das outras matrizes religiosas que conviviam e subsistiam nesse universo, faz com que novos elementos empíricos sejam introduzidos na forma de perceber-se essas esculturas religiosas, como já abordado.

A obra de arte vai além do material que foi utilizado para produzi-la, ela é mais do que madeira ou pedra, mais do que símbolos que referem-se ao social, ela é fruto expressivo do espírito, pois como coloca Hegel (1993): “só é obra de arte enquanto espiritualidade, ungida pelo baptismo do espírito e representando algo que ao espírito pertence e com ele se harmoniza” (p.25).

Foto 14: Bom Jesus Atado – Século XVIII



Fonte: Acervo Fotográfico Pessoal

⁷⁷ Em sua Obra sobre a Estética Hegel (1993) coloca que a arte é um reflexo do mundo espiritual, do espírito do homem, algo que sobrepõem-se ao mundo natural por pertencer ao espírito é uma das representações mais próximas de Deus, só deve ser considerado como arte aquelas obras que são dotadas de um espírito, todo o resto são meras reproduções infieis, copias falsas do natural.

A imagem de Bom Jesus Atado, pode ser um bom exemplo para demonstrarmos a influência do espírito na arte. Observamos uma imagem que representa Cristo preso e coberto por lesões em suas costas, ocasionadas pela flagelação descrita por Mateus 27:26; Marcos 15:15 e João 19:1. No evangelho de Lucas 23:16 faz-se referência que Jesus seria castigado porém não é especificado o tipo de castigo a ele dado.

Ao observarmos a imagem, podemos averiguar a expressão tranquila demonstrada no rosto de Cristo, um Jesus sorridente e anestesiado da dor, sua expressão não remontaria fidedignamente a expressão corpórea de um homem chicoteado, então o que ela remonta? Na realidade, a face alegre de Cristo remonta ao espírito, esse sim não pode ser corrompido pelas dores corpóreas, nem pode ser profanado por outrem, fazendo com que o ideal espiritual nunca seja abalado pelos maus tratos realizados em seu corpo mortal. Essa escultura ao mesmo tempo que demonstra o sofrimento refletido nos ferimentos no dorso de Cristo, seu rosto remete-nos ao sentimento puro e sagrado de Cristo ao aceitar o castigo a si imposto. Nesse caso, como afirma Hegel (1993), a arte teria, assim, o objetivo final de despertar o sentimento do belo. Esse belo é refletido exteriormente na escultura que transmite uma mensagem subjetivamente para o nosso interior, o espírito. Ao mesmo tempo essa escultura tem uma função objetiva, sendo essa a de demonstrar uma das estações da história e do sofrimento de Cristo, transmitidos através dos textos ou do conjunto de obras que representam a via sacra.

A representação do Bom Jesus, obteve uma grande aceitação e identificação em nossa sociedade, como já abordamos, por representar um Cristo que sofre, teve muita assimilação por classes mais humildes da sociedade.

Etienne Higué (1984), reiterando as observações já apresentadas, ao falar sobre a devoção popular coloca que:

Cristo é um santo poderoso ao qual o devoto tem acesso imediato. É o filho de Deus que veio manifestar o poder divino através dos milagres e por sua morte salvífica na Cruz, sem que a existência terrestre de Jesus de Nazaré tenha nisso qualquer importância. E, como todo santo de devoção, está perto do fiel, convive com ele no dia-a-dia, participa de suas dores e sofrimentos, alegrias e tristezas. Ele também pode tudo porque participa do mundo de Deus. Mais: ele é o próprio Deus Nosso Senhor. Sua humanidade é apenas a transparência da divindade. Por outro lado, como Senhor morto e derrotado, torna-se exemplo de resignação e aceitação em face do sofrimento, alguém que está do nosso lado nesta existência de dores e lágrimas – alguém que toma sobre si

as nossas doenças e misérias – com quem o fiel pode facilmente se identificar, contudo, mais do lado do consolo do que da luta e da revolta (HIGUET, 1984, p. 28)

As representações do Bom Jesus (Morto, Atado etc...), sempre tiveram grande popularidade e aclaram o que há de mais puro na simplicidade da devoção do povo. Elucidam a forma lúdica e elaborada nas bases da família, pois o santo não é um ser inacessível ao povo, pelo contrário ele torna-se um membro da família, um protetor dos humildes, um acalentador de mágoas, um Deus humano, que pensa como homem e identifica-se com o sofrimento sofrido e infringido pelos homens.

Vemos assim diversos elementos que encontram-se presente do texto bíblico, os padrões estéticos, a reprodução, varia de acordo com o dom e as habilidades singulares de cada artista, porém a arte vinculada a religião, seja ela sacra ou puramente religiosa, sempre conjuga seus elementos a biografia dos santos e aos elementos descritos especificamente nos textos bíblicos, salvo representações modernas ou posteriores a vida do santo.

Através desses exemplos, concordamos com a afirmação de Pastro que: “o Cristianismo, diversamente, desenvolveu uma arte simbólica e didática como meio de educar a fé, decorar e celebrar os lugares de martírio e sepultamento dos mártires como lugares da ‘presença continuada’ do Cristo” (PASTRO, 1993, p. 125).

A arte, com toda a sua subjetividade, representa inúmeros aspectos do ser humano, indo desde puras abstrações individuais, desconfortos existenciais, até a busca do sentido da vida e da religação com o Deus criador.

Refletindo com Rubem Alves observamos que:

[...] Por detrás dos mitos e ritos, cerimônias mágicas e benzeções, procissões e promessas, podemos perceber os contornos, ainda que tênues, do homem que espera uma nova terra, um novo corpo. E seus sonhos religiosos se transformam em fragmentos utópicos de uma nova ordem a ser construída (ALVES, 2014, p. 97).

Dessa forma, o símbolo religioso acaba por assumir a subjetividade individual, estando ao lado das escrituras sagradas, exerce um papel fundamental. Ele torna-se o apoio necessário que remete o homem à experiências de si mesmo, junto a experiências sobre o mundo que o cerca, buscando leva-lo a uma realidade superior (MESLIN, 2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Unindo todos os fatores apresentados, a construção da diversidade cultural advinda das diversas etnias que consolidaram-se no Brasil, e passaram pelo processo de miscigenação de raças e culturas, não é difícil imaginar, nem de constatar, como era comum que a religiosidade popular divergisse em vários aspectos do catolicismo tradicional europeu.

A vida do povo educada por uma formação católica difusa com seus ensinamentos transmitidos de geração em geração, misturados à fé popular e aos traços ainda existentes dos costumes indígenas atrelados ao simbolismo mágico trazido pelos africanos junto a uma educação transmitida mais pela oralidade e valores familiares do que pela leitura e reflexão do texto bíblico, leva-nos a essa rica e complexa rede de símbolos e novas formas de vivenciar o sagrado.

Através da maturação, não sistematizada, e espontânea de diversas culturas que uniram-se em um único povo, em uma única nação, fomos elevados a uma nova forma de viver, experimentar e conhecer o Sagrado, não só no catolicismo como também em outras vertentes religiosas que aqui se instalaram e partilharam deste processo, que, ao nosso ver, foi e ainda é de extrema importância para a nossa sociedade, que ainda não tendo completado um milênio de existência, tem ainda muito a amadurecer no âmbito intelectual e cultural, em relação a compreensão e valorização de sua identidade religiosa.

Vemos crescer o interesse pelo nosso patrimônio cultural em todas as suas definições, desde o material, que manifesta-se nos monumentos que preservam traços significativos de nossa história até documentos, folclore, e manifestações imateriais de nossa cultura.

A existência humana é essencial e inevitavelmente uma atividade exteriorizante. No decorrer da exteriorização os homens conferem significado a realidade. Toda sociedade humana é um edifício de significados exteriorizados e objetivados, que tendem sempre a uma totalidade inteligível. Toda sociedade está empenhada na empresa nunca completada de construir um mundo de significado humano (BERGER, 1985, p. 40).

O estudo desse mundo de significados e símbolos que constituem expressões, manifestações e vivências tanto religiosas quanto sociais é de extrema importância para que possamos entender parte desse complexo emaranhado de ideias, símbolos e crenças que intencionalmente ou não acabam por registrar as ações do homem na história.

Compreender esses aspectos visando o âmbito religioso é de extrema importância para aqueles que buscam uma reflexão de nossa história, pois é inegável a grande importância da religião e do papel da igreja no Brasil, tanto no passado, quanto no presente.

Desta forma, pudemos observar aspectos intrínsecos que entrelaçam a formação histórica do Brasil e, conseqüentemente, de Pernambuco, com a história e formação da religiosidade católica no Brasil.

Notamos todo um processo histórico que culmina no desenvolvimento de aspectos e especificidades, que só podemos observar, dentro da pluralidade de manifestações religiosas ocorridas na cultura luso-brasileira. Desde o surgimento de lendas e folclores novos até novas maneiras de encontrar-se com Deus, regidas por “sacerdotes” leigos que manifestavam sua mística em uma mistura mágica, que mescla elementos africanos, indígenas e cristãos.

Os talismãs vindos com os africanos foram trocados (e em alguns casos ressignificados) por relíquias cristãs, as contas em volta de seus pescoços foram substituídas pelo rosário, da mesma forma, nos engenhos observava-se as esculturas e imagens de Nossa Senhoras repletas de elementos da aristocracia, desde roupagens suntuosas até a cor da pele branca, além da expressão recheada de bondade e amor maternal (HOORNAERT et al, 2008).

Expressões e roupagens são elementos comuns nas esculturas de Arte Sacra e formaram parte do aporte para desvendarmos alguns dos elementos essenciais que, ocultos, adentraram em elementos específicos da base cultural de nossa sociedade. Através da correlação histórica e antropológica, pudemos observar que os sistemas de símbolos, que são manifestados nessas imagens, resplandecem em uma alegoria social muito além do significado universalmente conhecido na iconografia desses santos, e correlacionados a isso, vimos também que a devoção popular atrelada a ampla mistura étnico-cultural transfigura o catolicismo europeu, dando-lhe uma roupagem simbólica com significados que inexoravelmente, em relação ao popular, levaram a criação de um

catolicismo do povo para o povo, com uma linguagem simples e sincrética que manteve e mantém ainda hoje acesa as fagulhas e mistérios do sagrado.

Da mesma forma, só que ao inverso, o catolicismo também foi utilizado para justificar o poderio da aristocracia, que firmava-se como elite dentro da sociedade e buscava através da “vontade de Deus” justificar sua vida próspera, contrastando diretamente com a pobreza e o desfavorecimento das camadas mais humildes da sociedade.

Os pobres buscavam o conformismo e a ajuda divina para apaziguar suas provações, os ricos buscavam justificar sua prosperidade, e em um meio de dualidades surge a anfibologia que ocupa até a contemporaneidade a cabeça de inúmeros pesquisadores, em prol de compreender esse pluralismo religioso que adentra em todo o universo religioso brasileiro.

Em um mundo onde as possibilidades de crescimento profissional eram praticamente nulas, vemos um povo humilde que encontrou suas razões e significações de vida através da religião. Um catolicismo humilde transparece para além das bases institucionais e nos leva a um universo totalmente diversificado.

Como nos mostra Geertz “Os atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura” (pp.105-106), é nesse sentido que tentamos destrinchar alguns dos elementos da identidade religiosa e cultural, manifestada através da análise das imagens sacras, pois olhar para as estátuas dos santos, significa observar algo muito além do que a imagem inicialmente pode vir a retratar em nossas interpretações.

Olhar pra uma imagem Sacra é observar toda uma construção cultural que precede a formação do nosso país, mais é ressignificada pelas nossas riquezas e multiplicidades étnicas e culturais. Elas remetem a aspectos históricos que fogem ao culto religioso e transformam-se em portadoras materiais de nossa historicidade e identidade. Olhar para uma imagem sacra e buscar interpretá-la é ir além do religioso em busca do cultural.

É necessário reconhecer que o cristianismo foi e é parte fundamental de nossa formação cultural, desta forma, embora já sejam muitos os trabalhos realizados nas diversas linhas do saber científico sobre a temática, o tema ainda deixa-nos abertura para maiores análises, especificamente sobre as imagens sacras, muito ainda deve ser

estudado, pois poucos ainda são os trabalhos que analisam o sistema simbólico dessas peças de forma aprofundada em nossa língua.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALARCÃO, J. P. D. S. **O saber e o Fazer: República, Federalismo e Separatismo na Confederação do Equador**. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília.
- ALMEIDA, A. V. D. et al. **Olinda Uma História por trás das estórias**. Recife: Cepe, 2013.
- ALVES, R. **O que é religião?** São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- ANDRADE, A. A. B. D. **A Reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil**. São Paulo: Saraiva, 1978.
- AZEVEDO, J. L. **O Marquês de Pombal e sua época**. Lisboa: Clássica Editora, 1990.
- AZZI, R. **O catolicismo popular no brasil: Aspectos**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- AZZI, R. **A cristandade colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- AZZI, R. **A cristandade colonial: mito e ideologia**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- AZZI, R. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- AZZI, R.; GRIJP, K. V. D. **História da igreja no brasil: terceira época - 1930-1964**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BALTHASAR, H. U. V. et al. **O culto a Maria hoje**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BENGERT, W. V. **História da Companhia de Jesus**. São Paulo: A. I. - Porto; Loyola, 1985.
- BERGER, P. L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São paulo: Paulus, 2013.
- BOFF, C. **Maria na Cultura Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOFF, L. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BRANDÃO, C. R. Religião, Classe, Etnia. In: GONZÁLEZ, J. L.; BRANDÃO, C. R.; IRARRÁZAVAL, D. **Catolicismo Popular História, Cultura, Teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. p. 80-106.
- BRANDÃO, U. D. C. S. **A Confederação do Equador**. Pernambuco: Publicação oficial do governo de Pernambuco, 1924.
- BRITO, L. **“A gloriosa sotaina do primeiro Império(Frei Caneca)”**. São Paulo: Naciona, 1937.
- BRITO, S. B. R. D. Memórias de um frade no brasil holandês. **Congresso Internacional Pequena Nobreza nos Impérios Ibéricos de Antigo Regime**, 21 Maio 2011. Disponível em: <<http://www.iict.pt/pequenobreza/arquivo/Doc/t7s1-04.pdf>>.

- CARVALHO, G. V. D. **A Liderança do Clero nas Revoluções Republicanas (1817-1824)**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- CHOAY, F. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: Unesp, 2001.
- CIPRIANI, R. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.
- CORRÊA, A. F. **Festim Barroco: Ensaio de Cultura análise da Festa de Nossa Senhora dos Prazeres dos Montes Guararapes/PE**. São Luis/MA : Edufma, 2009.
- CRUZ, E. R. D. **A Persistência dos deuses religião, cultura e natureza**. São Paulo: unesp, 2004.
- DONADEO, M. **Os Ícones Imagens do Invisível**. São Paulo: Paulinas, 1996.
- DONADEO, M. **Ícones de Cristo e dos Santos**. São Paulo: Paulinas, 1997.
- ELIADE, M. "Quando Israel era menino". In: ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas * I: Da idade da pedra aos mistérios de elêusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 162-183.
- ELIADE, M. O Nascimento do Cristianismo. In: ELIADE, M. **História das crenças religiosas II De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p. 290-313.
- FILHO, J. B. **Matriz religiosa brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 2007.
- FREIRE, L. A. R. Imaginária e imaginário no Brasil colonial. **18º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas Transversalidades nas Artes Visuais**, 21-26 set. 2009. 2142-2156.
- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.
- GIUMBELLI, E. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, F. **Sociologia da Religião Enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 198-217.
- GOFF, J. L. **A bolsa e a vida: Economia e Religião na Idade Média**. Lisboa - Portugal: Teorema Lda. , 1986.
- GOFF, J. L. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GOFF, J. L. **O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- GOFF, J. L. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- GOFF, J. L. **Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda Dourada**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- GOFF, J. L.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na idade média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- GOMBRICH, E. H. **A História da Arte**. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GONZÁLEZ, J. L. Condicionamento histórico e cultural. In: GONZÁLEZ, J. L.; BRANDÃO, C. R.; IRARRÁZAVAL, D. **Catolicismo popular: História, Cultura, Teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. p. 15-34.

GRESCHAT, H.-J. **O que é Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUERRA, F. D. M. **História de Pernambuco**. Recife: Assembléia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1979.

HAUCK, J. F. Quarto Período: A Igreja na emancipação (1808-1840). In: HAUCK, J. F., et al. **História da Igreja no Brasil: Segunda Época - Século XIX**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 07-139.

HEGEL, G. W. F. **Estética**. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

HIGUET, E. O misticismo na experiência católica. In: MENDONÇA, A. G., et al. **Religiosidade popular e Misticismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 21-62.

HIGUET, E. A. Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião. In: NOGUEIRA, P. A. D. S. **Linguagens da Religião Desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 69-106.

HIGUET, E. A. Hermenêutica da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013. Cap. IV, p. 457-468.

HOLANDA, S. B. D. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, E. **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550 1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, E. In: HOORNAERT, E., et al. **História da Igreja no Brasil: Primeira Época - Período Colonial**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 21-142.

HOORNAERT, E.; RIOLANDO AZZI, K. V. D. G.; BROD, B. **História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo - Primeira Época - Período Colonial**. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUME, D. **História natural da religião**. São Paulo: Unesp, 2004.

IBGE. Censo Demográfico 2010: Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, 17 maio 2015. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm>.

IRARRÁZAVAL, D. Apreciação crente. In: GONZÁLES, J. L.; BRANDÃO, C. R.; IRARRÁZAVAL, D. **Catolicismo Popular História, Cultura , Teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. p. 129 - 244.

JÚNIOR, M. N. C. **“Praieiros”, “Guabirus” e “Populaça”**: as eleições gerais de 1844 no Recife. 2001. 125p. Dissertação (Mestrado História) CFCH – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

JURKEVICS, V. I. **Os Santos da Igreja e os Santos do Povo:** devoções e manifestações de religiosidade popular. 2004. Tese (Doutorado História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LOPEZ, A.; MOTA, C. G. **História do Brasil:** uma interpretação. São Paulo: Senac, 2008.

MATOS, H. C. J. **Nossa História:** 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil tomo 1 período colonial. São Paulo: Paulinas, 2011.

MEGALE, N. B. **Invocações da Virgem Maria no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 2001.

MEGALE, N. B. **O Livro de Ouro dos Santos** vidas e milagres dos Santos mais venerados no Brasil. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

MELLO, E. C. D. **Olinda restaurada:** Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

MELLO, J. A. G. D.; ALBUQUERQUE, C. X. D. **Cartas de Duarte Coelho a El Rei.** Recife: Massangana, 1997.

MELO, J. M. F. D. **Autos do inquérito da Revolução Praieira.** Brasília: Senado Federal, 1979.

MENEZES, J. L. M. **Sé de Olinda.** Recife: Fundarpe, 1985.

MESLIN, M. **Fundamentos de antropologia religiosa:** A experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014.

MORA, A. A Virgem Maria no ano litúrgico. In: BECKHÄUSER, A., et al. **Manual de liturgia volume IV a celebração do mistério pascal** Outras expressões celebrativas do Mistério Pascal e a liturgia na vida da Igreja. São Paulo: Paulus, 2007. p. 42-81.

Mosteiro de São Bento. Regra do glorioso Patriarca São Bento. **Mosteiro de São Bento Rio de Janeiro**, 20 jan. 2016. Disponível em: <<http://www.osb.org.br/regra.html>>.

MOTA, C. G. **Nordeste 1817.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

MUNIZ, T. **Historia da revolução de pernambuco de 1817.** Recife: Casa Civil de Pernambuco, 1969.

MURAD, A. **Maria Toda de Deus e tão humana.** São Paulo: Paulinas, 2012.

MUSEU DE MACAU. macaumuseum. **Museu de Macau.** Disponível em: <<http://www.macaumuseum.gov.mo/w3PORT/w3MMabout/ScaredC.aspx>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

MUSEU DE ARTE SACRA DE PERNAMBUCO, Arquivo do Acervo.

NOGUEIRA, M. S. L. **O seminário de Olinda e seu fundador o bispo Azeredo Coutinho.** Recife: Fundarpe, 1985.

OLIVEIRA, M. A. R. D.; PEREIRA, S. G.; LUZ, A. A. D. **História da Arte No Brasil:** Textos de Síntese. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

- O'MALLEY, J. W. **The Jesuits, Culture, Sciences, And the Arts, 1550-1733**. Toronto: University of Toronto, 1999.
- PASTRO, C. **Arte Sacra: O Espaço Sagrado Hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- PASTRO, C. **Guia do Espaço Sagrado**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PASTRO, C. **O Deus da beleza: a educação através da beleza**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PINTO, P. M. **Compêndio de ciências da religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- Prefeitura de Olinda. Guia turístico. **Prefeitura de Olinda**, 19 nov. 2015. Disponível em: <<http://www.olinda.pe.gov.br/guia-turistico/igrejas#.VrJ6wPkrLIU>>.
- RAFAEL, U. N. Festas populares sob perspectiva comparativa: Brasil e Portugal. In: SANDRONI, C.; SALLES, S. G. D. **Patrimônio Cultural em discursão: novos desafios teóricos - metodológicos**. Recife: Ufpe, 2013. p. 61-85.
- RATZINGER, J. **Introdução ao Espírito da liturgia**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- REIS, J. J. **A morte é uma festa: Ritos Fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1991.
- RIBEIRO, M. D. S. Frei Caneca e a Confederação do Equador. **Intellectus**, 2006.
- SANTIAGO, D. L. D. **História da guerra de pernambuco e feitos memoráveis do mestre de campo**. Recife: Secretaria do Interior, 1943.
- SANTIDRIÁN, P. R. **Dicionário básico das religiões**. São Paulo: Santuário, 1996.
- SARTORELLI, C. A. Artes religiosas. In: PASSOS, J. D.; USARKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 557-569.
- SCHEFFCZYK, L. Fundamentos Dogmáticos. In: BALTHASAR, H. U. V., et al. **O culto a Maria hoje**. São Paulo: 1983, 1983. p. 115-120.
- SCHUBERT, M. G. **Arte para a fé Igreja e capelas depois do Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- SCOMPARIM, A. F. **A iconografia na Igreja Católica**. São Paulo: Paulus, 2008.
- SILVA, D. E. B. D. Cronologia. In: DA, N.; MELLO, J. A. G. D.; MENEZES, J. L. M. **Benedictinos em Olinda 400 anos**. SÃO PAULO: SANBRA, 1986. p. 41.
- SILVA, E. M. D. **Os Jesuítas e a política pombalina em Pernambuco no século XVII**. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife.
- SILVA, K. V. **O miserável soldo & a boa ordem da sociedade colonial**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2001.

SILVA, K. V. O sistema de valores barrocos na sociedade açucareira da America Portuguesa. **Memória e História V Encontro Nordestino de História v Encontro Estadual de História**, RECIFE, 10 Outubro 2004. 10-16.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2010.

SIQUEIRA, A. J. D. **Os Padres e a Teologia da Ilustração – Pernambuco 1817**. Recife: Editora da UFPE, 2009.

SOBRINHO, B. L. **Pernambuco: da Independência à Confederação do Equador**. Recife: Conselho Estadual, 1979.

TERRIN, A. N. **Antropologia e horizontes do sagrado** Culturas e religiões. São Paulo: PAULUS, 2004.

UNESCO. **Textos base Convenção de 2003 para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Brasília: UNESCO, 2014.

UNESCO. Convenção para a protecção do Património mundial, cultural e natural. **UNESCO**, 08 abr. 2015. Disponível em: <<http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>>.

VAINFAS, R. **Jerusalém Colonial** Judeus Portugueses no Brasil Holandês. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VASCONCELOS, S. S. D. **"Em Busca do Próprio Poço" O Sincretismo Afro-católico como Desafio à Inculturação**. 1992. Tese (Doutorado em Teologia) - Westfälische Wilhelms Universität Münster, Münster.

VATICAN. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. **VATICAN**, 15 Abril 2015. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html>.

ANEXOS

IMAGENS DO ACERVO FOTOGRÁFICO DO MASPE

Foto 15 Santa Ana e Nossa Senhora Menina - Século XX



Foto 16 Nossa Senhora da Conceição



Foto 17 Nossa Senhora da Conceição



Foto 18 Nossa Senhora da Conceição – Século XVIII



Foto 19 Nossa Senhora da Conceição - Século XVIII



Foto 20 Nossa Senhora da Conceição - Século XVIII



Foto 21 Nossa Senhora da Saúde - Século XVIII



Foto 22 Nossa Senhora do Ó - Século XVII



Foto 23 Nossa Senhora Mãe dos Homens - Século XVIII



Foto 24 Santa Ana e Nossa Senhora Infante - Século XVIII



Foto 25 Nossa Senhora da Ascensão



Foto 26 Cristo Crucificado - Século XVIII



Foto 27 Cristo Crucificado - Século XVII



Foto 28 Bom Jesus dos Martírios - Século XX



APÊNDICES

IMAGENS DO CONVENTO DE SÃO FRANCISCO – ACERVO FOTOGRAFICO PESSOAL

Foto 29 Azulejo Português



Foto 30 Azulejo Português



Foto 31 Azulejo Português



Foto 32 Azulejo Português



Foto 33 Azulejo Português



Foto 34 Azulejo Português



Foto 35 Azulejo Português



Foto 36 Azulejo Português



Foto 37 Azulejo Português



Foto 38 Azulejo Português



Foto 39 Azulejo Português



Foto 40 Azulejo Português



IMAGENS IGREJA DO CARMO – ACERVO FOTOGRÁFICO PESSOAL

Foto 41 Nossa Senhora do Carmo



Foto 42 Altar da Igreja do Carmo

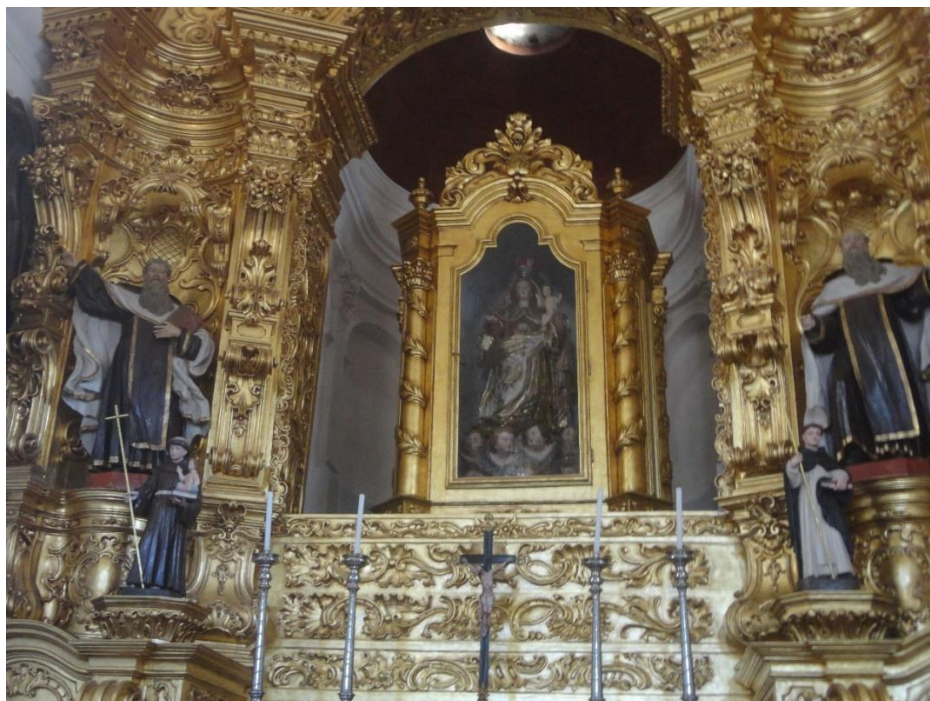


Figura 43 Nossa Senhora da Boa Morte



Figura 44 Santa Ana

