UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
PRÓ-REITORA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO – PROPESPI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – PPGCR

CULTURA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO:

A presença italiana e a religião romana no nordeste do Brasil

THAÍS CHIANCA BESSA RIBEIRO DO VALLE

RECIFE
2025

THAÍS CHIANCA BESSA RIBEIRO DO VALLE

CULTURA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO:

A presença italiana e a religião romana no nordeste do Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Ciências da Religião. Linha de pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques.

RECIFE

2025

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Universidade Católica de Pernambuco

V181c Valle, Thaís Chianca Bessa Ribeiro do.
Cultura, memória e imaginário : a presença italiana e a religião romana no nordeste do Brasil / Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle, 2025.
534 f. : il.

Orientador: Luiz Carlos Luz Marques.
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2025.

1. Religião e cultura. 2. Catolicismo. 3. Italianos - Brasil. 4. Migração. 5. Brasil - Influências italianas. 6. Politeísmo. 7. Paganismo. 8. Religiões. I. Título.

CDU 2:301

Luciana Vidal - CRB 4/1338

THAÍS CHIANCA BESSA RIBEIRO DO VALLE

CULTURA, MEMÓRIA E IMAGINÁRIO: A PRESENÇA ITALIANA E A RELIGIÃO ROMANA NO NORDESTE DO BRASIL

Tese aprovada em 27 de junho *de* 2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
gov.br
LUIZ CARLOS LUZ MARQUES
Data: 02/10/2025 16:11:23-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. **Luiz Carlos Luz Marques**
Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP
Orientador

Documento assinado digitalmente
gov.br
GILBRAZ DE SOUZA ARAGAO
Data: 02/10/2025 17:48:52-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. **Gilbraz de Souza Aragão**
Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP
Titular interno

Documento assinado digitalmente
gov.br
ZULEICA DANTAS PEREIRA CAMPOS
Data: 02/10/2025 19:07:47-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra**. Zuleica Dantas Pereira Campos**
Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP
Titular interna

Profa. Dra. **Tessa Canella**
Universidade La Sapienza, Roma, Italia
Titular externa

Prof. Dr. **CARLOS ANDRÉ MACEDO CAVALCANTI**
Universidade Federal da Paraíba, UFPB
Titular externo

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES e à Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia de Pernambuco - FACEPE, pela auxílio financeiro à pesquisa, por meio da concessão de bolsa de estudos para doutorado e auxílio mobilidade a Roma, respectivamente, os quais me permitiram a dedicação para a realização desta pesquisa.

Ao prof. Luiz Carlos Luz Marques, a quem reservo imenso carinho, pelo amplo incentivo, apoio incondicional e absoluta confiança e liberdade criativa concedida a mim no decorrer da orientação deste trabalho, bem como à sua esposa, Emanuela Sousa Ribeiro, a quem devo um carinho especial por suas orientações e aconselhamentos, como pesquisadora e como mulher.

À prof.ª Tessa Canella, pela preciosa recepção e orientação na *Sapienza Università di Roma* durante a realização de parte das pesquisas constantes neste trabalho.

Às equipes de servidores, pesquisadores e trabalhadores que me recepcionaram no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano em Recife - PE, no Memorial de Justiça de Pernambuco, nas bibliotecas da UFPE, UFRPE, UNICAP e UPE nesta capital, bem como na *Casa della Memoria e della Storia* em Roma, na biblioteca da *Sapienza Università di Roma* e nas demais bibliotecas que integram o sistema bibliotecário da *Comune di Roma*.

Aos professores e trabalhadores do Centro Cultural Dante Alighieri de Recife, especialmente na figura do prof. Andrea Sorgenti, os quais muito me apoiaram e incentivaram na realização deste trabalho, não somente no que diz respeito ao ensino da cultura e do idioma italiano, mas especialmente para que eu pudesse chegar a realizar as pesquisas em Roma.

À *Comunità di Sant'Egidio*, em Roma, por me receber tão bem na capital italiana e seguir com o ensino da cultura e do idioma italiano enquanto permaneci nesta cidade.

Às amigas Maria Lemos, Maraiza Pereira e Ana Paula Costantin, e ao amigo Donato Guerrieri, que se tornaram minha família em Roma, bem como às amigas Ivelise Perniola, Azzurra Marinelli, May Rega e Lelaina Valeria, que fizeram o impossível para que eu pudesse viver as experiências necessárias à pesquisa, me possibilitaram acesso aos grupos de práticas pagãs contemporâneas em Roma e me indicaram leituras valiosas a respeito.

Aos demais familiares e amigos, notadamente aqueles integrantes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UNICAP, do Observatório Transdisciplinar das Religiões em Recife, e do Fórum Diálogos da Diversidade Religiosa em Pernambuco, que estiveram na torcida, sempre com palavras de ânimo, carinho, esperança e fé.

RESUMO

A imigração italiana no Brasil influenciou, sobremaneira, no desenvolvimento da cultura e da matriz religiosa brasileira, sendo o Brasil considerado um entre os países com maior aderência à fé Católica Apostólica Romana do mundo. O presente estudo busca responder ao seguinte questionamento: "Como os estudos do fenômeno imigratório italiano podem auxiliar cientistas da religião na compreensão da influência exercida pela cultura religiosa italiana para as configurações do campo religioso do nordeste do Brasil?". Assim, com vistas a analisar o fenômeno da imigração italiana no Brasil em seu contributo para a formação da cultura religiosa no nordeste do país, tem como objetivos específicos: a) localizar, no tempo e no espaço, a imigração italiana que se deu para o nordeste do Brasil, demonstrando, a partir da análise dos fatos históricos, os contextos políticos e culturais que ocasionaram a inserção e a assimilação da cultura italiana no país; b) identificar eventuais intercâmbios religiosos entre a cultura religiosa italiana e nordestina no Brasil, expondo-se, sobretudo, elementos que viabilizariam a manutenção da cultura religiosa italiana e suas resignificações no nordeste do país; c) expor as influências destes intercâmbios que se perpetuaram no tempo ou demonstraram continuidade simbólica entre a religião desenvolvida no nordeste do Brasil e na Itália pré-cristã, a partir das heranças simbólicas oriundas da religiosidade italiana que se perpetuaram na sociedade do presente, tanto na Itália como no Brasil. Para tanto, a pesquisa fundamenta-se nos conceitos de "Cultura", "Memória" e "Imaginário", e foi produzida utilizando-se de metodologia qualitativa, com base em ontologia de interação entre os sujeitos e os objetos, vinculada à epistemologia construtivista e ao paradigma de pesquisa interpretativista. Atende, sobretudo, à fenomenologia histórica da religião e ao método histórico-religioso desenvolvido por Raffaele Pettazzoni, pois busca integrar exigências do método histórico à análise sistemática, principiando-se com a utilização de método histórico, e adentrando, posteriormente, na utilização dos métodos sistemáticos de análise. A presente pesquisa se torna cientificamente relevante pois busca analisar os aspectos religiosos herdados dos imigrantes italianos e adaptados à realidade da região no nordeste do Brasil.

Palavras-chave: Imigração Italiana; Catolicismo Apostólico Romano; Politeísmo; Paganismo; Novos Movimentos Religiosos.

ABSTRACT

Italian immigration to Brazil had a significant influence on the development of Brazilian culture and religious traditions, and Brazil is considered one of the countries with the greatest adherence to the Roman Catholic Apostolic faith in the world. This study seeks to answer the following question: “How can studies of the phenomenon of Italian immigration help religious scientists understand the influence exerted by Italian religious culture on the configurations of the religious field in northeastern Brazil?” Thus, with a view to analyzing the phenomenon of Italian immigration to Brazil and its contribution to the formation of religious culture in the northeast of the country, the specific objectives are: a) to locate, in time and space, the Italian immigration that occurred to northeastern Brazil, demonstrating, based on the analysis of historical facts, the political and cultural contexts that led to the insertion and assimilation of Italian culture in the country; b) to identify possible religious exchanges between Italian and northeastern religious culture in Brazil, exposing, above all, elements that would make it possible to maintain Italian religious culture and its resignifications in the northeast of the country; c) to expose the influences of these exchanges that have been perpetuated over time or demonstrated symbolic continuity between the religion developed in the northeast of Brazil and in pre-Christian Italy, based on the symbolic legacies originating from Italian religiosity that have been perpetuated in present-day society, both in Italy and in Brazil. To this end, the research is based on the concepts of “Culture”, “Memory” and “Imaginary”, and was produced using a qualitative methodology, based on the ontology of interaction between subjects and objects, linked to constructivist epistemology and the interpretative research paradigm. It mainly follows the historical phenomenology of religion and the historical-religious method developed by Raffaele Pettazzoni, as it seeks to integrate the requirements of the historical method with systematic analysis, beginning with the use of the historical method and later delving into the use of systematic methods of analysis. This research is scientifically relevant because it seeks to analyze the religious aspects inherited from Italian immigrants and adapted to the reality of the region in northeastern Brazil.

Keywords: Italian Immigration; Roman Apostolic Catholicism; Polytheism; Paganism; New Religious Movements.

RIEPILOGO

L'immigrazione italiana in Brasile ebbe un'influenza notevole sullo sviluppo della cultura e della matrice religiosa brasiliana, tanto che il Brasile è considerato uno dei Paesi con la maggiore adesione alla fede cattolica apostolica romana nel mondo. Questo studio cerca di rispondere alla seguente domanda: "In che modo gli studi sul fenomeno dell'immigrazione italiana possono aiutare gli studiosi della religione a comprendere l'influenza esercitata dalla cultura religiosa italiana sulle configurazioni del campo religioso nel nord-est del Brasile?" Pertanto, al fine di analizzare il fenomeno dell'immigrazione italiana in Brasile nel suo contributo alla formazione della cultura religiosa nel nord-est del paese, si propone i seguenti obiettivi specifici: a) situare, nel tempo e nello spazio, l'immigrazione italiana avvenuta nel nord-est del Brasile, dimostrando, sulla base dell'analisi dei fatti storici, i contesti politici e culturali che hanno portato all'inserimento e all'assimilazione della cultura italiana nel paese; b) identificare possibili scambi religiosi tra la cultura religiosa italiana e quella nordorientale del Brasile, esponendo soprattutto gli elementi che consentirebbero il mantenimento della cultura religiosa italiana e delle sue risignificazioni nel nord-est del Paese; c) esporre le influenze di questi scambi che si sono perpetuate nel tempo o hanno dimostrato una continuità simbolica tra la religione sviluppatasi nel nord-est del Brasile e nell'Italia precristiana, a partire dalle eredità simboliche originate dalla religiosità italiana che si sono perpetuate nella società attuale, sia in Italia che in Brasile. A tal fine, la ricerca si basa sui concetti di “Cultura”, “Memoria” e “Immaginario”, ed è stata realizzata utilizzando una metodologia qualitativa, fondata sull’ontologia dell’interazione tra soggetti e oggetti, legata all’epistemologia costruttivista e al paradigma di ricerca interpretativo. Si occupa principalmente della fenomenologia storica della religione e del metodo storico-religioso elaborato da Raffaele Pettazzoni, cercando di integrare le esigenze del metodo storico nell'analisi sistematica, partendo dall'impiego del metodo storico per poi passare all'impiego di metodi di analisi sistematici. Questa ricerca assume rilevanza scientifica perché cerca di analizzare gli aspetti religiosi ereditati dagli immigrati italiani e adattati alla realtà della regione del nord-est del Brasile.

Parole Chiave: Immigrazione Italiana; Cattolicesimo Apostolico Romano; Politeismo; Paganesimo; Nuovi Movimenti Religiosi.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 11

2 CULTURA E IDENTIDADE: A IMIGRAÇÃO ITALIANA NO BRASIL 23
2.1 Imigração italiana no Brasil: o que diz a literatura? 47
2.1.1 *Investidores, estudiosos e aventureiros no Período Pré-colonial (1500 a 1530) e Colonial (1530 a 1822)* **..... 48**
2.1.2 *A comunidade italiana no Brasil durante o Período Imperial (1822 a 1889)* **..... 60**
2.1.2.1 *As colônias italianas no sul do Brasil* **..... 65**
2.1.2.2 *As fazendas de café do sudeste do Brasil* **..... 73**
2.1.2.3 *Aventureiros do nordeste do Brasil* **..... 79**
2.1.3 *A comunidade italiana no Brasil durante o Período Republicano (1889 a 1960)* **..... 92**
2.1.3.1 *A República e a imigração italiana no sul do Brasil* **..... 100**
2.1.3.2 *A República e a imigração italiana no sudeste do Brasil* **..... 106**
2.1.3.3 *A República e a imigração italiana no nordeste do Brasil* **..... 131**
2.2 De Roma a Recife e de Recife a Roma: material disponível em Arquivos Públicos. 161

3 IDENTIDADE E MEMÓRIA: O CATOLICISMO ROMANO NO BRASIL 168
3.1 Catolicismo Romano no Brasil Pré-Colonial e Colonial (1500 a 1822) 179
3.2 Catolicismo Romano e imigrantes italianos no Período Imperial (1822 a 1889) 207
3.2.1 *Imigração e católicos apostólicos romanos no sul do Brasil* **..... 216**
3.2.2 *Imigração e católicos apostólicos romanos no sudeste do Brasil* **..... 234**
3.2.3 *Imigração e católicos apostólicos romanos no nordeste do Brasil* **..... 242**
3.3 Catolicismo Romano e imigrantes italianos no Período Republicano (1889 a 1960) 246
3.3.1 *A República e o catolicismo romano no sul do Brasil* **..... 250**
3.3.2 *A República e o catolicismo romano no sudeste do Brasil* **..... 263**
3.3.3 *A República e o catolicismo romano no nordeste do Brasil* **..... 269**
3.4 Catolicismo Romano na Itália: relatos de uma experiência em Roma 280
3.5 Uma herança cultural: paralelos com as experiências no Brasil 305

4 MEMÓRIA E IMAGINÁRIO: CONEXÕES ENTRE O PAGANISMO, O CATOLICISMO E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS 325
4.1 O Imaginário e Suas Estruturas 340

4.2 Os Novos Movimentos Religiosos e a Itália: Politeísmos, Esoterismos e Bruxarias . 358
4.3 Simbolismo Religioso e Disputas Pelo Poder em Roma: Da Fundação da Cidade ao Império Cristão em Ascensão 364
4.4 A Persistência do Paganismo: Movimentos Místicos e Esotéricos 423
4.5 *La Via Romana Agli Dèi* e a *Communitas Populi Romani* 455
4.6 A Tradição Wiccana de Phyllis Curott: o *Tempio di Ara* 470
4.7 A Wicca e a Bruxaria Moderna no Brasil 484

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 490

REFERÊNCIAS 493

ANEXOS 519

LISTA DE ANEXOS

ANEXO A – REVISÃO DE LITERATURA E CATÁLOGOS CAPÍTULO 1 519

ANEXO B – FOTOS DO DOPS, ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO 537

ANEXO C – FOTOS DA FAMÍLIA CHIANCA 538

ANEXO D – REVISÃO DE LITERATURA E CATÁLOGOS CAPÍTULO 2 540

ANEXO E – DENUNCIAÇÕES CONTRA/DE FELIPE CAVALCANTI NOS AUTOS DA INQUISIÇÃO 548

ANEXO F – REVISÃO DE LITERATURA E CATÁLOGOS CAPÍTULO 3 549

ANEXO G – FOTOS DO XXII *ITALIAN PAGAN PRIDE DAY* (DIA DO ORGULHO PAGÃO ITALIANO), ROMA, VILA PAMPHILI, 24/09/2022 550

ANEXO H – PROGRAMAÇÃO WICCA FESTIVAL 2022, ROMA, 30/10/2022 551

ANEXO I – FOTOS RITO A NETUNO, ROMA, ISOLA TIBERINA, 24/11/2022 552

ANEXO J – FOTOS 6º DIA DO ORGULHO PAGÃO, RECIFE, CASARÃO IRAQ, 22/10/2017 553

ANEXO K – PROGRAMAÇÃO 6º DIA DO ORGULHO PAGÃO, RECIFE, CASARÃO IRAQ, 22/10/2017 554

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como título “Cultura, memória e imaginário: a presença italiana e a religião romana no nordeste do Brasil”. Um título que lhe confere um caráter desafiador e interdisciplinar já desde a necessidade de reflexão a respeito do termo “religião”, originário a partir da palavra latina *religare* - religação do ser humano com Deus -; ou *relegere* - veneração ao divino por meio de forma cuidadosa de viver a vida (Berkenbrock, 2019). Isto porque a todo objeto de estudo é preciso atribuir-se um significado, mas a religião, concebida como a ligação entre o humano e o divino, e como manifestação de um modo de “viver a vida” variante, de cultura para cultura, não comporta uma definição universal.

Além disto, os conceitos relativos à cultura, à memória e ao imaginário, alvos de análises constantes das Ciências Sociais, repletos de particularidades e evidenciando uma multiplicidade de percepções que se entrelaçam na sociedade, também não comportam definições estritas e não devem ser analisados de forma isolada. Especialmente no que diz respeito ao fenômeno religioso, tais conceitos não devem ser analisados por uma única área do conhecimento, posto que a religião, como uma forma de expressão capaz de atingir tanto a Psicologia e a Filosofia como a História, a Antropologia e a Sociologia, e de determinar comportamentos individuais e coletivos, faz com que as múltiplas áreas passem a interagir entre si, contribuindo umas para o melhor desenvolvimento e compreensão das outras.

Neste sentido, no âmbito dos estudos acadêmicos, diversas são as teorias que tratam da origem da religião: as psicológicas a relacionam às necessidades psíquicas; as antropológicas, à compreensão de mundo dos seres humanos; as sociológicas, às necessidades sociais e à convivência em comunidade; as fenomenológicas, a uma experiência humana; as filosóficas, à busca pelo sentido da existência; e as teológicas, à revelação divina (Berkenbrock, 2019).

O estudo do fenômeno religioso, dotado da complexidade que lhe é própria, adquire, no entanto, importância ímpar para a humanidade, haja vista que a religião, estudada sob as diversas perspectivas que se entrelaçam em significações complementares na sociedade, se expressa a partir da busca pela concessão de sentido - psíquico, cultural, social, experiencial ou transcendental - à vida humana.

Durante o século XIX, em virtude das profundas transformações vividas pelas sociedades ocidentais, notadamente o declínio da hegemonia cristã no Ocidente, haveria uma exigência aos estudos dos fenômenos sociais para que estes se portassem de modo sistemático e crítico, a qual ocasionaria a ramificação das ciências humanas, contribuindo para o surgimento da “História das Religiões”. Tal disciplina, com o objetivo de reconstruir a

história da evolução religiosa humana, propunha-se a realizar um estudo comparado entre as diferentes tradições religiosas conhecidas pela humanidade (Filoramo; Prandi, 1999). As religiões seriam, pois, como organismos compostos de diversas partes passíveis de comparações, inicialmente dentro de uma mesma religião, e depois, entre religiões diversas, buscando a definição de termos universais (Greschat, 2005).

Observe-se que a escola italiana de "História das Religiões" protagonizada por Raffaele Pettazzoni (1883-1959) - para quem se instituiria em 1924, na Universidade de Roma, a primeira cátedra italiana em "História das Religiões" – emergiria justamente a partir de orientação histórico-religiosa baseada no método da comparação. Por meio desta, a noção de ser supremo variaria segundo a cultura e a organização da sociedade, fundamentada na formação histórica dos mitos da criação como aspectos dos mitos de origem, os quais participariam da verdade e da vida das comunidades. Assim, para as civilizações agrícolas, o ser supremo viria a ser a Grande Mãe Terra; para as civilizações do deserto, das estepes e dos planaltos, um Deus do Céu onisciente; e para as civilizações da caça, um Senhor da Floresta e dos Animais, mágico e oracular. O monoteísmo não se configurava como forma original da religião, mas surgiria a partir da negação do politeísmo (Filoramo; Prandi, 1999).

Neste sentido, as Ciências da Religião surgiriam sobre duas bases primordiais: a "História das Religiões" e a "Ciência Sistemática da Religião" - ou "Fenomenologia da Religião", ou, ainda, "História Comparada da Religião" (Greschat, 2005). A "História das Religiões", com fundamento no método histórico-filológico: coleta de documentos, exame e inserção destes em contextos históricos, pesquisa por leis e sistemas religiosos, utilização do método comparativo com forte influência da mitologia comparada de Müller em 1856 (Filoramo; Prandi, 1999). A "Ciência Sistemática da Religião", por sua vez, fundamentada na sistematização das informações e na comparação entre as religiões, buscando identificar o elemento invariável no tempo e no espaço capaz de explicar o passado, prever o futuro e moldar o presente (Greschat, 2005).

A "Religião Comparativa" estabeleceria uma ordem evolutiva a partir da origem da religião. Neste sentido, os estudos de Frazer (1978) buscariam a unidade da natureza humana, os elementos fundamentais da vida religiosa, o reagrupamento dos fatos religiosos, para, por meio da comparação, identificar elementos de união entre as religiões, assim, "*rejeitando o preconceito teológico da superioridade da revelação cristã, eles apresentam o mundo das religiões procurando abolir qualquer fronteira entre o mundo cristão e o mundo não cristão*" (Filoramo; Prandi, 1999, p. 28).

Na primeira metade do século XX, a "Fenomenologia da Religião" emergiria, ainda, com o intuito de analisar as diversas religiões como experiências humanas, a partir de uma realidade psicológica que tentaria compreender a realidade objetiva e as relações estruturais, estabelecendo conexões entre os elementos. A "Fenomenologia da Religião" criada pelo holandês Chantepie de la Saussaye - titular da cadeira de "História das Religiões" na Universidade de Amsterdã a partir de 1878 -, concederia à "História das Religiões" o dever não somente de investigar as religiões em seu devir histórico, mas também nos aspectos permanentes da religião, por meio do método comparativo, capaz de classificar manifestações religiosas recorrentes (Filoramo; Prandi, 1999).

Neste ponto, uma fenomenologia histórica da religião viria a se constituir a partir do método histórico-religioso de Raffaele Pettazzoni, procurando integrar as exigências do método histórico com a análise sistemática. Neste sentido, sugerir-se-á que se procedesse primeiro com um método rigorosamente histórico, para, apenas em um momento posterior, incluir questões e métodos sistemáticos (Filoramo; Prandi, 1999). Neste sentido, "*as posições de Pettazzoni [...] encontraram uma continuidade crítica em estudiosos como o italiano Ugo Bianchi [...] coerentemente desenvolveu uma série de pesquisas [...] a fim de explicar tipos históricos de determinados fenômenos religiosos*" (Filoramo; Prandi, 1999, p. 51-52).

Os estudos do filósofo napolitano Raffaele Pettazzoni criariam, enfim, a escola romana, seguida por Angelo Brelich (1913-1977) - húngaro transferido para Roma em 1938 -, o qual preconizaria o exame dos fatos religiosos como processos culturais sujeitos a transmissões, interseções, remodelagens e dinamismos de fronteiras, levantando hipóteses de análise comparada de fatos e figuras religiosas, sob o pressuposto de que o politeísmo seria fruto de uma evolução que teria levado à personalização das forças naturais e de suas funções sociais. Brelich compreenderia a religião não somente como a crença em seres sobre-humanos, mas também em histórias ditas sagradas e contadas em ocasiões determinadas para garantir a estabilidade da realidade presente e conferir ordem e sentido às coisas, moldando-se, assim, a partir das relações culturais com a divindade. Para atender a esta função, núcleos ideal-típicos articular-se-iam em um conjunto estruturado de comportamento, crenças e símbolos, os quais configurariam, enfim, um universo religioso (Filoramo; Prandi, 1999).

Ernesto De Martino (1908-1965) - aluno de Pettazzoni -, ainda, passaria a conferir aos estudos histórico-religiosos italianos uma característica de abertura às sugestões da psicanálise e da antropologia, aprofundando-se no estudo da magia e da religião popular na Puglia e na Basilicata durante os anos 50, em busca da historicização da etnologia e do folclore. Para De Martino, encantamento, mau olhado e caiporismo napolitano caracterizariam

a dinâmica das fronteiras entre duas culturas, onde a difusão de comportamentos mágico-religiosos e de herança pré-cristã mover-se-ia no corpo social, sem excluir áreas urbanas. Interessando-se ainda por neuropsiquiatria, De Martino trataria a construção de uma origem e um destino humano como oriundo de um dado contexto cultural (Filoramo; Prandi, 1999).

Também o docente da Universidade de Roma, Vittorio Lanternari, após realizar pesquisas na região da Sardenha, optaria por expor uma "Antropologia Religiosa" atenta aos fenômenos sociais e culturais de fronteira, típicas de zonas colonialistas ou em que transformações estruturais gerariam sincretismo religioso, ao que passaria a identificar o papel das forças soberanas como o de controlar as sociedades humanas a partir de itinerários explicativos do fato religioso e da reflexão sobre os módulos profético-messiânicos. Para Lanternari, a identidade despedaçada teria produzido "novas" religiões, ou religiões "de fronteira", entre as quais se destacariam os messianismos e os profetismos, cujo traço comum seria a ruptura com o presente em função da restauração de um passado mítico como lugar de equilíbrio entre natureza e cultura. Dar-se-ia valor, ainda, a comportamentos, sinais, linguagens e símbolos, sendo que a experiência do sagrado interessaria tanto em suas origens como a partir das mitologias e cosmogonias, crenças e rituais oriundos das experiências humanas (Filoramo; Prandi, 1999).

Sob a influência da "Antropologia Religiosa", o polonês formado na Inglaterra Bronislaw Malinowski (1884-1942), expoente da antropologia cultural, após conhecimento da obra de Frazer (1978), refletiria o papel da dimensão religiosa em uma globalidade cultural, com atenção especial nos elementos essenciais do sagrado: o mito e o rito, os quais legitimariam as instituições e os papéis sociais, sendo estas responsáveis por conferir significado aos sentimentos humanos. Um mito, ao narrar um evento primordial, adquiriria eficácia atual na consciência coletiva, configurando-se como uma história de verdades e valores elaborados, interiorizados e compartilhados por um determinado grupo. Assim, também a "Antropologia Cultural" mostrar-se-ia atenta ao poder dos comportamentos, técnicas, linguagens e símbolos religiosos na sociedade (Filoramo; Prandi, 1999).

A Inglaterra seria palco, ainda, para a "Antropologia Social", a qual privilegiaria a sociedade como "recipiente" da cultura, buscando atentar-se, sobretudo, às instituições. Neste sentido, os estudos de Edward Evans-Pritchard (1902-1973) exerceriam grande influência sobre estudiosos europeus, inclusive sobre o italiano Lanternari. Também os estudos desenvolvidos na Inglaterra e difundidos na Itália pelo antropólogo bretão Roger Bastide se dedicariam, sobretudo, à análise das formas religiosas de fronteira, emergentes a partir do contato entre o catolicismo latino-americano e as crenças dos africanos escravizados. Os

estudos dos fenômenos religiosos de fronteira haviam encontrado expressão nos trabalhos de De Martino, a partir da teoria do "Etnocentrismo Crítico" (Filoramo; Prandi, 1999).

Enfim, a antropologia contemporânea e estruturalista de Claude Lévi-Strauss passaria a tratar do inconsciente como um recipiente elaborador de um número finito de relações binárias e a partir das combinações em um sistema analítico baseado em comportamentos coletivos. O inconsciente assumiria, assim, a função de produção simbólica, a qual se mostraria presente em todos os seres humanos e, deste modo, perpetuada em todas as culturas humanas, produzindo formas essencialmente idênticas para a humanidade em diversos contextos históricos e geográficos, as quais se articulariam em uma lógica organizada a partir das linguagens, das estruturas de parentesco, dos sistemas econômicos, das culturas. Os mitos e as religiões seriam explicados por meio de uma linguagem decomposta em fenômenos, "mitemas", estruturas elementares cuja combinação permitiria a resolução de problemas fundamentais da existência humana (Filoramo; Prandi, 1999).

A antropologia estruturalista de Lévi-Strauss, por sua vez, guardariam relações, ainda, com as escolas simbólicas da antropologia e com os estudos de Clifford Geertz em Chicago, para quem um sistema simbólico, particularmente o rito, reuniria experiências vividas às imaginadas, tornando a atividade simbólica capaz de decodificar a linguagem religiosa (Filoramo; Prandi, 1999).

A respeito da linguagem religiosa, ressalte-se que pelo menos até a Renascença, as linguagens de fato conhecidas na Europa eram o grego e o latim, e o hebraico como língua do Antigo Testamento. Entre os séculos XVII e XVIII, porém, uma multiplicação de conhecimentos linguísticos levaria às comparações, até que o historiador das religiões alemão do século XIX, Friedrich Max Müller se dedicasse à ciência da linguagem e seus princípios interpretativos, e viesse a falar de uma "religião natural", a qual se manifestaria naturalmente na humanidade, sendo passível de investigação física, antropológica e psicológica. Depois dele, o francês Georges Dumézil (2017) viria a produzir a obra "*La religione romana arcaica*", utilizando-se da metodologia comparada em dois níveis, entre o linguístico e o sociológico, a partir da análise de termos linguísticos romanos e indianos, e entre atribuições simbólicas conferidas às divindades, possibilitando a análise dos significados e do agir humano, bem como do modo como se organizaram tais sociedades (Filoramo; Prandi, 1999).

Os estudos a respeito de religião e linguagem envolveriam esforços para fazer com que os conteúdos religiosos fossem comunicados e transmitidos com eficiência, sendo que a dimensão simbólica que se opera no campo do imaginário, identificada nos mitos a partir de um "fantástico transcendental", permitiria descobrir, a partir da imaginação dos sujeitos, o

"trajeto antropológico" das imagens. Neste sentido, a semântica simbólica, inscrita no imaginário cultural, conferiria aos símbolos, dados fundamentais da consciência humana, a característica de se tornarem expressões culturais concretas por meio dos arquétipos, sob a influência do meio físico ou cultural (Higuet, 2015). Assim, para grande parte das tradições culturais, a ativação do imaginário permitiria que o pensamento simbólico viesse a acrescentar ao mundo visível um mundo invisível, e a consciência religiosa passaria a eleger no mundo figuras sensíveis que "materializariam" o divino para além do espaço e tempo. Neste sentido, a imaginação, situada na matriz do inconsciente onde se encontram os arquétipos, por meio do imaginário, viria a impor às imagens uma lógica, uma estruturação, produzindo um "mundo de representações" presente nas produções culturais (Higuet, 2015).

Observe-se que, no que diz respeito aos estudos do inconsciente e às escolas psicológicas clássicas, Wilhelm Wundt (1830-1920) viria a desenvolver a lei das relações psíquicas, por meio da qual todo conteúdo psíquico adquiriria significação a partir das relações estabelecidas: a lei dos contrastes psíquicos estabeleceria que os opostos reforçam-se reciprocamente; e a lei dos resultados psíquicos evidenciaria associações por meio de processos de fusão, assimilação, complicação e memória. Ao examinar diversos tipos de criações fantásticas, interpretadas à base de uma teoria animista, o psicólogo em comento explicaria a religião a partir de representações fantásticas projetivas, sendo estas ligadas a reações psicológicas diante de um ambiente externo (Filoramo; Prandi, 1999).

A "Psicologia da Religião" surgiria como disciplina autônoma no final do século XIX especialmente nos Estados Unidos da América, a partir de um novo despertar religioso que evidenciaria a emergência de novos movimentos religiosos com base oriental, colocando-se, desde já, contra o secularismo emergente nos países europeus. Neste contexto, para William James (1842-1910) a religião, definida como a reação total da humanidade diante da vida, por meio de uma crença em uma ordem invisível e uma adaptação da vida a esta ordem, partiria de uma experiência individual capaz de ultrapassar os limites de uma consciência racional. Tal experiência, apesar de individual, seria resultado do intercâmbio contínuo entre o indivíduo e a coletividade, pois cada religião devia a própria sobrevivência à capacidade de responder às necessidades de uma época e de uma dada coletividade (Filoramo; Prandi, 1999).

Enfim, ressalte-se que para Freud, as tradições religiosas deveriam atribuir o próprio poder ao conteúdo da verdade histórica que haviam adquirido, em um primado da razão, enquanto para Jung, tal poder estaria no primado da intuição, do inconsciente coletivo e dos arquétipos, sendo estes organizações psíquicas e categorias do pensamento simbólico manifestadas ao longo da história da humanidade (Filoramo; Prandi, 1999).

Perceba-se que ao pensamento simbólico, enquanto linguagem, não se constitui somente por meio de palavras organizadas na intenção de transmitir um determinado sentido, mas também de vozes sociais, as quais procuram ocupar um determinado espaço entre as tensas relações de poder que se desenvolvem na sociedade, a partir das escolhas, articulações e diversas possibilidades que emergem em determinada cultura (Nogueira, 2015a).

Neste sentido, para a "Sociologia da Religião", disciplina autônoma desde 1950, a atenção voltar-se-ia para o fato religioso como produto social, ou como fruto de uma criação coletiva dotada de especial estrutura simbólica, a qual exerceria uma função no interior dos mecanismos sociais. O objetivo seria, sobretudo, o de analisar as funções sociais da religião, a determinação de conteúdos sociais implícitos, os papéis socialmente estabelecidos, e os aparatos de poder que os regeriam (Filoramo; Prandi, 1999).

Na Itália, entre 1957 e 1961, os estudos sobre "Sociologia da Religião" envolveriam os trabalhos de Sabino Acquaviva, por meio da realização de pesquisas estatísticas a respeito da religiosidade em várias regiões daquele país, os quais se associariam a incursões pelo mundo antigo. Neste sentido, a expressão "eclipse do sagrado" tornar-se-ia um termo utilizado para indicar a extensão irreversível da secularização, por meio de duas teses: uma referente à parábola histórica da religião no Ocidente, composta pela história social dos primitivos, da Idade Média e da Idade Moderna ou Contemporânea secularizada a partir do século XVIII; outra, referente à passagem da economia agrícola para a economia industrial e urbana, como em um eclipse. Ocorre que no momento em que o autor passa a se questionar se a crise "externa" do sagrado corresponderia a uma perda da relevância também no nível de consciência individual, este passa a se utilizar de uma abordagem junguiana e fenomenológica que o levaria a distinguir as dimensões social e psíquica do sagrado. Neste sentido, ainda que por meio da distinção, o autor não se limita à análise sócio-histórica própria da sociologia, e adentra na psicologia da religião (Filoramo; Prandi, 1999).

No mesmo sentido, Silvano Burgalassi passaria a estudar a relação existente entre a religião e as demais variáveis sociais, buscando superar o nível meramente estatístico e utilizando-se de conceitos psicológicos como o de "personalidade de base". Para este autor, a pesquisa sociológica, sozinha, não esgotaria todas as modalidades essenciais do relacionamento religioso, sendo a partir das personalidades que se mediria o grau e a intensidade de uma adesão religiosa global (Filoramo; Prandi, 1999).

Diversos estudiosos italianos atuariam, ainda, nos limites entre os efeitos produzidos pelo simbólico a nível psicológico e social. Arnaldo Nesti, por exemplo, ao analisar as múltiplas faces do "religioso", em pesquisas sobre o cotidiano, o simbólico e a utopia

associadas ao vínculo entre história e sociologia, buscaria estabelecer um esquema conceitual do fator religião na sociedade italiana, a partir de uma comparação estabelecida entre as áreas do Mediterrâneo (Espanha) e do mundo latino-americano. Roberto Cipriani e Vittorio Dini passariam a ancorar suas pesquisas sob uma perspectiva diacrônica dos processos simbólico-religiosos, ao que Dini viria a reconstruir aspectos fundamentais da ideologia camponesa da fecundidade (parto, aleitamento, culto das águas e das árvores), pondo em evidência a continuidade entre as crenças mágico-religiosas antigas nas sociedades. Gustavo Guizzardi, por sua vez, traria para os estudos sociológicos a perspectiva da religião como um produto consensual, por vezes imposto e exigido, em parte autônomo e em parte construído pelas instituições religiosas, as quais, se autodefinindo como titulares legítimas de quadros simbólicos, lançariam mensagens e padrões simbólicos em um mercado onde se trocam meios de salvação, legitimações, relações de poder e submissão (Filoramo; Prandi, 1999).

Perceba-se que a Sociologia mostrar-se-ia atenta ao fenômeno religioso como fato social ligado especialmente a aspectos institucionais, mas para serem analisados os aspectos institucionais seria necessário considerar a cultura imersa no tempo e no espaço de análise, alvo dos estudos antropológicos, bem como as utilizações do poder da simbologia por parte das instituições como forma de justificar a manutenção dos sistemas de poder religiosos, temática alvo das pesquisas psicológicas.

Assim, para que as metodologias sejam capazes de compreender a complexidade dos fenômenos religiosos é preciso uma abordagem interdisciplinar, sobretudo entre os campos da imagética, da psicologia, da sociologia e da antropologia (Renders, 2015).

Neste sentido, as Ciências da Religião se mostram como ramo da ciência mais competente para os estudos a respeito do fenômeno religioso, porque possuem em si mesmas, uma característica interdisciplinar, capaz de analisar a religião a partir de situações sociais emergentes, relacionando-se, ainda, com a linguagem popular, a linguagem institucional e, notadamente, a linguagem religiosa (Rivera, 2015). As Ciências da Religião exercem, sobretudo, a função crítica das análises realizadas sobre ideologias religiosas, e provocam, por meio de estudos de estruturas ficcionais da linguagem, a redescoberta do potencial criativo latente na religião, os quais podem fomentar a reativação de narrativas, ritos e símbolos (Nogueira, 2015b). Enfim, aos cientistas da religião cabe a função a elucidar um problema socialmente relevante a partir da elaboração de uma pergunta possível de ser respondida sob a perspectiva de uma ciência que se pretende a analisar os fenômenos religiosos enquanto fenômenos influenciadores e influenciados por fenômenos socioculturais (Greschat, 2005).

O presente estudo tem como problema de pesquisa a resolução da seguinte pergunta: "Como os estudos do fenômeno imigratório italiano podem auxiliar cientistas da religião na compreensão da influência exercida pela cultura religiosa italiana para as configurações do campo religioso do nordeste do Brasil?". Possui, pois, como objetivo geral, analisar o fenômeno da imigração italiana no Brasil em seu contributo para a formação da cultura religiosa no nordeste do país.

Para responder ao questionamento supra, a autora ingressou como doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – PPGCR/UNICAP, o qual se define como ambiente de produção de conhecimento e formação científica, prática e ética para as atividades do ensino, pesquisa e extensão na área de Ciências da Religião, promovendo pesquisas a respeito das religiões em contextos histórico, social e cultural, e desenvolvendo interpretações a respeito das diferentes manifestações e práticas de religiosidade em suas relações com a cultura e a sociedade. Contemplada com bolsa de financiamento de pesquisa CAPES, a autora foi orientada por Luiz Carlos Luz Marques, doutor em História das Religiões pela *Università degli Studi*, Bolonha, Itália, e ligado ao *Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia* (UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO, 2024).

Para a realização da presente tese a autora foi contemplada, ainda, com bolsa Auxílio Mobilidade FACEPE – Itália, a qual permitiu a realização de pesquisas em arquivos públicos e bibliotecas de Roma, bem como o acompanhamento, no segundo semestre letivo do ano de 2022, da disciplina "*Storia del Cristianesimo*", vinculada ao *Dipartimento di Storia, Culture e Religione* da *Sapienza Università di Roma* e ministrada pela professora Tessa Canella. O Departamento de História, Cultura e Religião integra professores e pesquisadores em estudos que abordam desde paleografia e história medieval, até a história moderna e contemporânea, estudos etnoantropológicos e histórico-religiosos, bem como voltados para a literatura cristã e latino-medieval (SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA, 2024). Em Roma, ainda, a autora estabeleceu contatos e participou de eventos e rituais organizados por grupos da Antiga Religião Romana e de tradições neopagãs da capital italiana.

A pesquisa foi produzida, enfim, utilizando-se de uma metodologia qualitativa, por meio da qual a busca pelos sentidos e significados dos fenômenos sociais se daria com base em uma ontologia de interação entre os sujeitos e os objetos, vinculada a uma epistemologia construtivista. Adota-se, enfim, um paradigma de pesquisa interpretativista.

Neste sentido, como forma de sistematizar as informações obtidas, a coleta de dados se deu na intenção de: a) localizar, no tempo e no espaço, os sujeitos envolvidos na pesquisa;

b) identificar intercâmbios religiosos entre eles; e c) expor influências destes intercâmbios que se perpetuam ou demonstram continuidade simbólica. Assim, a presente tese foi dividida em três capítulos a partir dos seguintes objetivos específicos: localizar, no tempo e no espaço, a imigração italiana que se deu para o nordeste do Brasil; identificar possíveis intercâmbios religiosos entre a comunidade italiana e a comunidade do nordeste do Brasil; expor eventuais influências destes intercâmbios que se perpetuam ou demonstram continuidade simbólica, entre a Itália e o nordeste do Brasil.

Com vistas a localizar, no tempo e no espaço, a imigração italiana que se deu para o nordeste do Brasil, o primeiro capítulo pretende mostrar, a partir da análise dos fatos históricos, os contextos políticos e culturais que ocasionaram a inserção e a assimilação da cultura italiana no nordeste do Brasil. Como descendente de italianos, brasileira e nordestina, a autora optou por demonstrar a importância da imigração italiana como agente formador da cultura brasileira no nordeste do país, propondo-se a estudar os contextos que viabilizaram tal integração.

Utilizou-se, para tanto, de pesquisa bibliográfica comparativa e descritiva, fundamentada em revisão de literatura, e com base em uma proposta de entrelaçamento lógico entre os conceitos de "cultura", "etnia" e "identidade" desenvolvidos por Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1984), Carlos Rodrigues Brandão (1985), Michel de Certeau (1995), Ari Pedro Oro (1996), Pasquale Petrone (1996), Denys Cuche (1999), Peter Burke (2003), Terry Eagleton (2005), Izabel Missagia de Mattos (2008), Luigi Schiavo (2008), Sérgio Ferretti (2008), Peter Burke (2010), Clifford Geertz (2012), Kathryn Woodward (2014) e Stuart Hall (2014). Com vistas à triangulação dos dados, a autora realizou, ainda, pesquisa bibliográfica e documental na *Casa della Memoria e della Storia*, em Roma, e no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – Arquivo Público de Pernambuco, em Recife.

No segundo capítulo, com vistas a identificar eventuais intercâmbios religiosos entre a cultura religiosa italiana e nordestina no Brasil, analisar-se-á de que forma o elemento religioso contribuiu para a adaptação da cultura italiana ao contexto político, social e religioso brasileiro, expondo-se, sobretudo, elementos que viabilizariam a manutenção da cultura religiosa italiana e suas resignificações no nordeste brasileiro. Ao expor a cultura como expressão da memória de um povo, neste capítulo, as experiências da autora enquanto nascida, batizada, educada em família descendente de italianos de confissão Católica Apostólica Romana e em colégio de freiras, instituição onde viria a realizar sua Primeira Eucaristia e a se crismar, encontram-se com as memórias nos depoimentos analisados.

Neste capítulo, a análise se deu por meio de pesquisa bibliográfica e descritiva, fundamentada em revisão de literatura, com base em uma proposta de entrelaçamento lógico sobre os conceitos de "identidade" e "memória" desenvolvidos por Ecléa Bosi (1994), Jacques Le Goff (1996), Maurice Halbwachs (2003), Paul Ricoeur (2007), Kathryn Woodward (2014) e Peter Sloterdijk (2019). A autora realizou, ainda, pesquisa documental no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – Arquivo Público de Pernambuco, em Recife.

Por fim, com vistas a expor as influências destes intercâmbios que se perpetuaram no tempo ou demonstraram continuidade simbólica entre a religião desenvolvida no nordeste do Brasil e na Itália, a autora passa a estudar as heranças simbólicas oriundas da religiosidade italiana que se perpetuaram na sociedade do presente, tanto na Itália como no Brasil. Neste sentido, na qualidade de estudiosa do neopaganismo desde os anos 2000, expõe as influências oriundas das antigas crenças de Roma, ditas pagãs ou politeístas, na formação da religião Católica Apostólica Romana, trazida para o Brasil juntamente com os imigrantes italianos, e passa a expor como tais adaptações propiciariam o surgimento de novos movimentos religiosos similares entre si, no nordeste do Brasil e em Roma.

Neste, a análise se deu por meio de pesquisa bibliográfica descritiva, fundamentada em revisão de literatura, e sob a proposta de interação entre os conceitos de "identidade", "memória", "representações simbólicas" e "imaginário", de Mircea Eliade (1969; 2010a; 2010b; 2011), Ernst Cassirer (1972; 1994), Carl Gustav Jung (1980; 2016), Gilbert Durand (1982; 1983; 1988; 1998; 2001), Ecléa Bosi (1994), Paul Ricoeur (2007), Max Scheler (2012), Kathryn Woodward (2014), Stuart Hall (2014), Tomaz Tadeu da Silva (2014b) e Etienne Higuet (2015).

A presente pesquisa se torna cientificamente relevante para a Ciência da Religião na medida em que busca analisar os aspectos religiosos herdados dos imigrantes italianos e adaptados à realidade da região nordeste do Brasil a partir de análise do sistema de significados concedidos à religião pelos imigrantes, incorporado e adaptado ao campo religioso brasileiro e aos processos socioestruturais desenvolvidos na região nordeste do país.

Por fim, observe-se que a trajetória exposta na presente tese não se configura como uma reunião desordenada entre conceitos e diversas áreas de conhecimento, mas se estabelece na tentativa de evidenciar conexões existentes entre estes e suas respectivas áreas, as quais evidenciam continuidades lógicas e inter-relacionadas entre si de forma pertinente aos estudos comparativos. Atende, sobretudo, à fenomenologia histórica da religião e ao método histórico-religioso desenvolvido por Raffaele Pettazzoni, pois busca integrar exigências do

método histórico à análise sistemática, iniciando com a utilização de método histórico, e, ato contínuo, adentrando na utilização dos métodos sistemáticos de análise.

Neste sentido, a busca pelo estabelecimento de conexão lógica entre os conceitos trabalhados inicia-se a partir da proposta de imersão na história aparente evidenciada no primeiro capítulo, adentrando-se ao nível superficial da consciência humana a partir do estudo das memórias e das significações aparentes do segundo capítulo, para, ao final, ao terceiro capítulo, proceder-se uma análise sistemática aprofundada a partir dos efeitos da simbologia religiosa sobre o inconsciente humano, o qual se perpetua ao longo de gerações.

2 CULTURA E IDENTIDADE: A IMIGRAÇÃO ITALIANA NO BRASIL

O presente estudo tem como título "Cultura, memória e imaginário: a presença italiana e a religião romana no Nordeste do Brasil". Ocorre que os conceitos referentes à cultura, à memória e ao imaginário, alvos de análises constantes pelas Ciências Humanas e Sociais, não comportam definição estrita e não devem ser analisado por uma única área do conhecimento.

Sob uma perspectiva filosófica, a respeito do termo "cultura", tem-se a definição desenvolvida pelo filósofo britânico Terry Eagleton (2005, p. 9): "*etimologicamente falando [...] um de seus significados originais é 'lavoura' ou 'cultivo agrícola', o cultivo do que cresce naturalmente*". Explica Eagleton (2005, p. 10): "*a raiz latina da palavra 'cultura' é colere, o que pode significar [...] desde cultivar e habitar a adorar e proteger [...] 'habitar' evoluiu do latim colonus [...] via o latim cultus, no termo religioso 'culto' [...] um sentido de divindade e transcendência*". Assim, cultura significa tanto o cultivo, cuidado ativo, sobre o que cresce espontaneamente, quanto habitar, adorar, proteger, e transcender (Eagleton, 2005).

Mas a palavra "cultura" passaria por diversas mudanças em sua semântica, ocasionadas pela transição de sociedades rurais e agrárias para sociedades urbanas, cientificistas e industriais, até chegar ao paradoxo por meio do qual as sociedades urbanas seriam consideradas mais cultas do que as sociedades rurais. Neste ponto, a cultura passaria a se configurar a partir da elaboração de regras ou convenções culturais, estimuladas pelas instituições civis, como o Estado, ou pelas instituições religiosas, como a Igreja, ambos, porém esta última em especial, a reforçar e incutir nos cidadãos tipos de disposição espiritual, levando o conceito a um nível imaginário que transcende o nível político (Eagleton, 2005).

Assim, o conceito de cultura, moldado e adaptado à sociedade, às instituições e ao tempo em que se vive, para Eagleton (2005), não exprime uma noção única, mas encontra-se atrelado à política e à identidade, em um complexo de conhecimentos, valores, costumes, crenças, moral, leis e práticas, o modo de vida de um grupo de pessoas, ou as capacidades e hábitos adquiridos enquanto membro de uma sociedade (Eagleton, 2005).

Deste modo, algumas "verdades culturais", transformadas em "verdades sagradas", herdadas e bem aproveitadas pelas autoridades religiosas em sua capacidade de gerir a sociedade, deveriam, e devem, ser protegidas e reverenciadas. Afirma Terry Eagleton (2005, p. 16): "*a cultura já deve representar um potencial dentro da natureza humana, se for para que vingue. Mas a própria necessidade de cultura sugere que há algo faltando na natureza [...] Se existe uma história e uma política ocultas na palavra 'cultura', há também uma teologia*". Assim, a religião surge como uma das forças ideológicas mais poderosas da

história humana, e "*não é efetiva porque diz respeito ao outro mundo, mas porque encarna esse caráter de além-mundo numa forma de vida prática. Ela pode, assim, fornecer uma ligação entre [...] valores absolutos e vida diária*" (Eagleton, 2005, p. 103).

A análise do termo "cultura" por meio de uma perspectiva antropológica segue o mesmo entendimento, conforme expressa o antropólogo estadunidense Clifford Geertz (2012), expondo o conceito de cultura como algo que passa pela compreensão de que a humanidade encontra-se amarrada aos significados que concedeu às coisas: "*assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado*" (Geertz, 2012, p. 4). Para este autor, embora a cultura se manifeste como uma ideação, não existe na cabeça de um único alguém, e embora não seja física, também não se torna oculta - a cultura passa a ser pública porque o seu significado o é, a partir de estruturas de significado socialmente estabelecidas: "*aprendemos isso quando chegamos a um país estranho, com tradição inteiramente estranha e, o que é mais, mesmo que se tenha um domínio total do idioma do país. Nós não compreendemos o povo [...] Não nos podemos situar entre eles*" (Geertz, 2012, p. 10). Assim, é por meio do fluxo de comportamento e da ação social, que as formas culturais e o simbólico se articulam, sendo que a análise dessas formas simbólicas liga-se aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas, o mundo público da vida comum.

A dimensão simbólica da ação social encontra-se caracterizada por meio da arte, da religião, da ideologia, da lei, da moral, ou do senso comum em uma sociedade. Neste sentido, a religião como sistema cultural denota um padrão de significados transmitidos historicamente e incorporados em símbolos, por meio dos quais a humanidade comunica, perpetua e desenvolve conhecimentos e atividades em relação à vida. Afirma Geertz (2012, p. 66-67): "*Os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais [...] o ethos [...] demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas que a visão de mundo descreve*". A religião, um sistema de símbolos organizados, torna-se capaz de ajustar as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada, e projeta imagens desse cósmico para a experiência humana, de forma que os símbolos, como formulações tangíveis de noções, ou incorporações concretas de ideias ou crenças, e os atos culturais, como uso dessas formas simbólicas, são acontecimentos "*tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura*" (Geertz, 2012, p. 68), a modelarem a realidade, ditando tendências, hábitos, compromissos.

As motivações induzidas pelos símbolos sagrados e as concepções gerais da ordem e da existência se encontram, pois o mundo vivido e o mundo imaginado se fundem em um

único conjunto de formas simbólicas, produzindo o sentido de realidade em um único mundo e transformando-se em realizações culturais, servindo a múltiplos propósitos na medida em que se interseccionam com realizações políticas (Geertz, 2012). Afirma Geertz (2012, p. 81): "*O mundo da vida cotidiana, sem dúvidas em si mesmo um produto cultural, uma vez que é enquadrado em termos das concepções simbólicas do 'fato obstinado' passado de geração a geração, é a cena estabelecida e o objeto dado de nossas ações*". A religião "*repousa justamente nesse sentido do 'verdadeiramente real' e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular*" (Geertz, 2012, p. 82).

Pode-se dizer então que a cultura, constituída de signos e símbolos, e compreendida como um sistema de significados que são parte integrante de uma ação social organizada, resulta, sobretudo, da articulação destes signos e símbolos em contextos históricos, políticos e sociais específicos, apresentando existência coletiva, e sendo passíveis de articulação (Arantes, 1981).

Sob uma perspectiva histórica, o historiador inglês Peter Burke (2010, p. 11) passa a compreender a cultura, também, como "*um sistema de significados, atitudes e valores partilhados e as formas simbólicas (apresentações, objetos artesanais) em que eles são expressos ou encarnados [...] faz parte de todo um modo de vida, mas não é idêntica a ele*". Assim, o estudo da história cultural impende de explicações e interpretações sociais e históricas que levam em consideração a comunidade e o estudo da vida social e cotidiana, e a cultura popular passa a ser definida como "*uma cultura não oficial, a cultura da não elite, das 'classes subalternas', como chamou Gramsci [...] uso a expressão 'artesãos e camponeses' (ou 'povo comum') para sintetizar o conjunto da não elite*" (Burke, 2010, p. 11).

Explica o autor que, no final do século XVIII e início do século XIX, o "povo" (o *folk*) passa a emergir como tema de interesse de intelectuais europeus em reação ao Iluminismo, contra o abandono da tradição e contra a ênfase na razão, "*a revolta contra a razão pode ser ilustrada pelo novo respeito à religião popular e pela atração dos contos populares relacionados ao sobrenatural [...] A descoberta da cultura popular estava intimamente associada à [...] movimento de autodefinição e libertação nacional*" (Burke, 2010, p. 35-36). A descoberta da cultura popular caracterizava, pois, uma série de movimentos nativistas em busca de reviver uma cultura tradicional, "*as canções folclóricas podiam evocar um sentimento de solidariedade numa população dispersa, privada de instituições nacionais tradicionais [...] De maneira bastante irônica, a ideia de uma 'nação' veio dos intelectuais e foi imposta ao 'povo' com quem eles queriam se identificar*" (Burke, 2010, p. 37). Mas na

Europa Moderna, da pequena tradição – transmitida informalmente em igrejas, tavernas e mercados, e de forma não homogênea entre o povo -, participavam tanto o povo quanto a elite, mas da grande tradição - fechada e exclusivista, transmitida nas Universidades -, somente a elite participava. Observe-se que entre os camponeses, apenas os mais ricos tinham chances de serem letrados, sendo que o que se chama de "arte folclórica" ou "arte camponesa", muitas vezes encontra-se associado a uma aristocracia rural (Burke, 2010).

Neste sentido, "*os sermões dos frades, em particular dos franciscanos, estão entre as fontes mais importantes para a cultura popular da Europa católica. Os frades não raro eram filhos de artesãos e camponeses [...] apelavam deliberadamente para os incultos, e muitas vezes atraíam grandes públicos*", mas estes eram não somente homens de praças e mercados, eram também homens de universidades, e muitas vezes com formação em filosofia e teologia, buscavam transmitir em seus discursos elementos da grande tradição - pregavam em estilo coloquial, baseados em temas populares, mas constantemente alteravam-no, contando estórias tradicionais a partir de uma perspectiva moral não tradicional (Burke, 2010, p. 106-107).

Em momento anterior, ainda no século XVI, não era somente a nobreza que tomava parte na cultura popular, "*durante o Carnaval [...] não era absolutamente incomum ver os padres a cantar, dançar ou usar máscaras nas igrejas em ocasiões festivas, e eram os noviços que organizavam a festa dos Loucos*" (Burke, 2010, p. 54). Entre o século XVI e XVII, nas festas dos santos padroeiros, os paroquianos podiam passar a noite da véspera comendo, bebendo, cantando e dançando na igreja, importante centro cultural, e que fazia com que o povo cultivasse figuras de ódio como bruxas e judeus, transferindo para forasteiros as hostilidades das tensões dentro da comunidade: "*na cultura popular europeia tradicional, o tipo de cenário mais importante era a festa: festas de família [...]; festas de comunidade [...] festas anuais [...] Eram ocasiões especiais em que as pessoas paravam de trabalhar, e comiam, bebiam e consumiam tudo o que tinham*" (Burke, 2010, p. 243). Assim, a vida cotidiana no início da Europa Moderna era repleta de rituais religiosos e heróis populares. Todavia, a cultura popular tradicional seria duramente combatida pelos movimentos de Reforma Protestante e Contrarreforma Católica com resquício de uma cultura pagã supersticiosa, ao passo que, final do século XVI e início do século XVII, havia uma tentativa sistemática por parte dos membros das elites europeias, e principalmente do clero protestante e católico, de reformar a cultura do povo. Deste modo, uma série de transformações ocorria tanto em regiões rurais como nas regiões urbanizadas, com forte crítica à devoção popular à Virgem Maria, aos santos e às superstições, de modo que "*as classes superiores não estavam rejeitando apenas as festas populares, mas também a concepção de mundo popular, como*

ajudará a mostrar o exame da transformação das atitudes em relação à medicina, à profecia e à feitiçaria" (Burke, 2010, p. 359). No final do século XVII, pessoas cultas julgavam a crença em bruxas como crença de pessoas sem discernimento, ignorantes ou supersticiosas. Porém, com a rejeição da religião, as esperanças e medos necessitavam de outras formas de expressão, as quais seriam depositadas no campo político, ocasionando uma "politização" da cultura popular, de forma que artesãos e camponeses começariam a se interessar por ações do governo (Burke, 2010). Neste sentido, uma nova invenção das tradições ocorreria como forma de controle social.

Assim, também para os historiadores britânicos Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1984), uma invenção das tradições na Europa pode ser facilmente identificada, notadamente por volta de 30 e 40 anos antes da I Guerra Mundial, quando seriam reveladas invenções oficiais ou políticas, criadas por instituições de poder e oficiais, como o Estado e a Igreja, e não oficiais ou sociais, criadas por grupos sociais sem organização formal, como clubes e grêmios. Estas duas formas de criação de tradições emergem, sobretudo no século XIX, como reflexos nas transformações sociais do período, dada a necessidade de assegurar e expressar identidade e coesão social, bem como de estruturar as relações sociais. Especialmente no que diz respeito às invenções oficiais, era necessária uma transmissão de valores acessível ao público: novos feriados, novas cerimônias, novos heróis e novos símbolos.

O Estado tornava-se cada vez mais inseparável da sociedade civil, estimulando nacionalismos por meio dos quais convergiam os conceitos de Estado, Nação e Sociedade, até o ponto em que movimentos políticos de massa passariam a desafiar a legitimidade do sistema e a ameaçar adesão a outra coletividade humana, ideológica (de classes) ou religiosa (Igreja) (Hobsbawn; Ranger, 1984).

Mas as questões sociais pareciam mais controláveis onde o destino da humanidade parecia sujeito "*apenas às forças desde sempre desencadeadas sobre a humanidade por alguma divindade inescrutável, e onde as antigas formas de superioridade hierárquica e subordinação estratificada, multiforme e relativamente autônoma ainda vigoravam*" (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 274). Neste sentido, "*as únicas coisas que podiam mobilizar o campesinato italiano além de suas aldeias eram a igreja e o Rei. Aliás, o tradicionalismo dos camponeses (que não deve ser confundido com passividade [...]) foi constantemente elogiado pelos conservadores do século XIX*" (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 274). Observe-se que na Itália, a tradição do Reino de Sabóia não manifestava vantagem política para além da região noroeste do país, mas a Igreja opunha-se à formação do novo Estado italiano. O desafio era, portanto, viabilizar a mobilização política das massas por meio da consciência de classe e do

nacionalismo. Entre 1870 e 1914, a democracia eleitoral dominava a invenção das tradições oficiais, sendo que por volta de 1870 as massas começavam a envolver-se na política sem certezas de que apoiariam seus senhores, "*após a década de 1870, portanto, quase que certamente junto com o surgimento da política de massas, os governantes e observadores da classe média redescobriram a importância dos elementos 'irracionais' na manutenção da estrutura e da ordem social*" (Hobbsbawn; Ranger, 1984, p. 276). As tradições inventadas adquiriam funções políticas e sociais, como a política do nacionalismo e suas expressões.

Mas se as tradições podem ser criadas, podem também ser contestadas ou desmistificadas. Assim, o historiador francês Michel de Certeau (1995) alerta para o fato de que, em certos momentos, o descrédito nas autoridades se multiplica e afeta valores do regime, da pátria, das Igrejas - os dogmas, os saberes, as filosofias perdem credibilidade. Nestes momentos, ocorre uma revolução cultural e as civilizações se alteram por meio de uma rebelião contra as instituições e representações. Surgem, então, novos mitos, novos profetas e novos heróis, enfim, novas linguagens de comunicar na sociedade.

Para Certeau (1995, p. 34), "*uma linguagem [...] implica pontos de referência, fontes, uma história, uma iconografia [...] O gesto que desmistifica poderes e ideologias cria heróis, profetas e mitos [...] Representações aceitas inauguram uma nova credibilidade*", e, ao criar-se uma nova linguagem, busca-se reconstruir uma linguagem comum, cabendo ao sistema ameaçar à exclusão e marginalização aqueles que destoem dos padrões sociais anteriormente estabelecidos (Certeau, 1995). À figur do blasfemo, por exemplo, "*em toda parte, a agressão responde ao despojamento [...] Surge como o absurdo. Desencadeia o furor. Faz aflorar a cólera naqueles que se alojam num sistema de produção [...] De maneira mais profunda, o ato violento assinala a irrupção de um grupo*" (Certeau, 1995, p. 95).

Neste sentido, mais do que um conjunto de valores defendidos ou promovidos, a cultura assume a conotação de um trabalho a ser realizado na e para a vida social, impondo-se, por meio dela, um funcionamento social, de modo que as indagações e ações tidas como culturais apresentam-se, ao mesmo tempo, como sintomas e respostas a mudanças estruturais da sociedade, sendo que também a interpretação dos signos remete ao funcionamento social (Certeau, 1995).

Observe-se que é a partir dos novos marginalismos sociais que se origina o fenômeno da imigração. O imigrante sai de seu local de origem e busca adaptar-se em outro local, assim os pontos de referência tradicionais (linguísticos, consuetudinários, familiares) que mantinha com o país de origem, passam a distanciar-se de sua realidade. Porém, quando o imigrante não consegue se adaptar ao local de destino, em virtude do já afastamento anterior, *"há então*

um retorno violento às tradições locais, à língua própria, mas como a algo que já se tornou estranho: retorna-se a algo que ainda é seu (um meio de se identificar), mas já outro, alterado" (Certeau, 1995, p. 148).

Enfim, o imigrante passa a ser inserido em uma cultura que não é originariamente a sua, a ser considerado como "o outro". Nestes termos, afirma Certeau (1995, p. 232): "*O futuro entra no presente sob a forma de alteridades. A comparação com outras [forças] é o princípio de toda prospectiva. É reencontrar, por outro lado, a lei que [...] faz com que a gênese da vida dependa de uma relação com o outro*". É a existência do outro, portanto, enquanto ser dotado de uma cultura diferente, que vai estabelecer uma relação dialogal capaz de conceder o significado das coisas, para ambas as culturas que se entrelaçam. Este "outro", o "estrangeiro", passa a ser mais ou menos aceito em determinadas sociedades, a partir do grau de partilha de concepções simbólicas pré-estabelecidas, e esses processos de encontro, contato, interação e troca ocasionam uma hibridização cultural, a qual tem se tornado cada vez mais intensa, em decorrência dos fenômenos da globalização.

A respeito deste encontro de culturas, para Peter Burke (2003, p. 14-18): "*não existe uma fronteira cultural nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um continuum cultural [...] o preço da hibridização [...] inclui a perda de tradições regionais e de raízes locais*". Exemplifica o autor: "*Os historiadores da Antiguidade, por exemplo, estão se interessando cada vez mais pelo processo de 'helenização', que estão começando a ver menos como uma simples imposição da cultura grega sobre o Império Romano e mais em termos da interação entre o centro e periferia*" (Burke, 2003, p. 20). Neste sentido, o termo "hibridização cultural" passa a indicar que as culturas estão envolvidas entre si, e nenhuma delas é única ou "pura", pois os significados são incorporados, entrelaçados, herdados.

Observe-se que, quando se fala na existência de uma "cultura dos imigrantes", de forma negativa, preconceituosa e exclusivista, isolam-se os sujeitos, tanto de seu país de origem como do país que os recebeu, atribuindo-lhes à existência de uma cultura do intermediário. Explica o sociólogo e antropólogo francês Denys Cuche (1999, p. 225-226): "*a partir do momento em que eles se fixam com suas famílias no país que os recebe, impõe-se que se considerem todas as dimensões de sua existência [...] suas práticas cotidianas (da vida familiar, do consumo, do lazer, das práticas religiosas)*". Os elementos de diferenciação cultural, oriundos da cultura do país de origem, tratados como uma espécie de folclore no país onde buscam se adaptar, podem se tornar elemento de aceitação para os imigrantes, os quais "*se apegam a estes fragmentos de cultura, pois isto lhes permite afirmar uma identidade específica e provar sua fidelidade à comunidade de origem. Permite também manter um*

mínimo de coesão no grupo dos imigrantes que reconhece assim uma origem comum" (Cuche, 1999, p. 231-232).

Para que haja a aceitação do imigrante no país para o qual imigrou, é preciso superar dois problemas que podem advir do fenômeno da imigração: o primeiro, diz respeito à necessidade de uma coerência simbólica no conjunto dessas práticas, tanto entre os próprios imigrantes quanto entre os imigrantes e os habitantes do país de origem; o segundo, diz respeito à própria cultura do imigrante, que apesar de se configurar como resistência cultural e de alguns elementos parecerem inalterados, não sendo o sistema cultural um dado acabado, passam a distanciar-se da cultura de origem, a qual se encontra em constante mutação, bem como a cultura do imigrante passa a influenciar e ser influenciada pelas outras culturas, para onde se migrou (Cuche, 1999). Assim, no contexto das relações interétnicas, a identidade evidencia um conjunto de representações que um determinado grupo social atribui a si mesmo, traçando, ela própria, os limites em relação aos demais grupos com os quais se mantém em contato.

Conforme o conceito de cultura passe a se entrelaçar ao conceito de identidade étnica, é preciso observar, ainda, como a percepção da identidade tem se dado no meio social. Para a vertente primordialista, considerada superada atualmente, a identidade étnica é uma realidade inata, congênita, substancial e primordial, o grupo étnico encontra-se definido como uma unidade cultural caracterizada por traços objetivos, biológicos, territoriais, de linguística ou econômicos. Explica Ari Pedro Oro (1996, p. 611-613): "*após a segunda guerra mundial, o critério racial foi substituído pelo cultural, e a ênfase recaiu nas expressões culturais próprias de um determinado grupo social. A língua e a religião seriam os principais "emblemas" de representação da identidade étnica*". Trata-se de uma concepção bastante estática da etnicidade, a qual desconsidera os processos de desconstrução e reconstrução étnica, mas que torna viável a caracterização da identidade étnica a partir do critério cultural, desde que se compreenda a cultura, para além de uma herança cultural, como resultado de uma interação social "*se perceba que no processo de construção da identidade étnica um grupo de apoia em sua tradição cultural não para conservá-la como um todo mas para selecionar traços e símbolos que servirão de [...] sinais que irão conferir uma marca de distintividade à identidade étnica*" (Oro, 1996, p. 611-613).

Para a vertente situacionista, por sua vez, a identidade étnica estaria caracterizada em um sentimento de pertencimento grupal baseado na autoatribuição, ou autorepresentação, bem como na atribuição pelos outros, sendo a análise voltada não para as características grupais em si, mas para o sistema interétnico, ou seja, nas relações estabelecidas entre os grupos

sociais, uma identidade contrastiva. Neste sentido: "*A primazia da auto-representação dos grupos em relação à cultura, sustentada pela corrente situacionista, mostra que mesmo que os traços culturais mudem, as identidades persistem. Aqui a cultura é vista como algo dinâmico e em constante reelaboração*" (Oro, 1996, p. 611-613).

O antropólogo brasileiro Carlos Rodrigues Brandão (1985), ao descrever como os colonos de uma região surgiram, trabalharam, se dividiram socialmente e perpetuaram hábitos religiosos, ajuda a explicar adaptação de crenças, interesses e difusão de elementos simbólicos: "*ouvindo e aprendendo com padres e com missionários [...] o capelão, o rezador e outros agentes locais acumulavam um saber doutrinário e um repertório de práticas rituais que traziam o catolicismo romano para dentro da fazenda, do sítio ou da comunidade*" (Brandão, 1985, p. 34). E continua: "*os colonos italianos foram absorvidos com mais facilidade pelo controle da paróquia [...] Com crenças e formas de culto [...] 'mais puros' aos olhos do clero, eles trouxeram novos santos padroeiros, novas formas de devoção dissociadas das tradições ibéricas e colonialista*" (Brandão, 1985, p. 46).

Mas os imigrantes italianos não foram os únicos a trazerem consigo uma cultura nova para terras brasileiras. Em virtude da colonização, o Brasil formou-se como um país onde a cultura mescla raízes indígenas com raízes africanas e européias.

Um novo conceito que merece atenção, portanto, é o conceito de multiculturalismo, o qual emerge por volta de 1960 com os movimentos sociais de contestação política e cultural, a questionarem a hegemonia ocidental. O conceito surge, em especial, em decorrência do contato entre diferentes culturas, pelo qual predominava a cultura europeia. Explica o antropólogo brasileiro Sérgio Ferretti (2008, p. 40): "*o multiculturalismo se opõe ao etnocentrismo, que é uma dificuldade de pensar a diferença e se considerar como centro do universo e superior aos demais. O etnocentrismo valoriza os preconceitos raciais e se opõe à relativização*". Afirma, ainda, o antropólogo:

> A categoria raça não é científica, é uma construção política e social. A etnicidade gera um discurso em que a diferença se funda sob características culturais e religiosas. Há muitas situações no mundo em que a etnicidade e não a raça tem sido foco de conflitos de exclusão. Tem havido também aumento significativo da discriminação e exclusão baseadas na religião [...] [Stuart] Hall propõe que se utilize preferentemente o termo hibridismo [...] Segundo Burke, muitos pesquisadores de diferentes áreas estão dedicando cada vez maior atenção aos processos de encontro, contato, interação, troca e hibridização cultural [...] Burke se refere ao hibridismo nos artefatos, na arquitetura, no mobiliário, nas imagens, na pintura, nos textos traduzidos, na música, na religião, nas festividades [...] relembra também a ideia de circularidade cultural [...] Considera que hoje todas as tradições culturais estão em contato [...] O sincretismo parece-nos evidente, no Brasil, pela própria história do país. Nossos colonizadores portugueses sempre contaram, em seu território, com a presença de povos de procedências diversas, desde os romanos, na Antiguidade [...]

> o contato entre múltiplas culturas sempre foi característico de nossa sociedade (Ferretti, 2008, p. 38-42).

Quando se busca esclarecer algo que parece obscuro, o que se faz é buscar por uma forma de visualização que seja capaz de trazer aquilo às disposições fundamentais, à compreensão do que significam, e do que a linguagem lhes atribui. A palavra "tradição" deriva do verbo em latim *tradere*, que significa a ação de entregar, a tradição existe para que se entregue algo, implicando uma dinâmica de doação. Os sujeitos se veem imersos em tradições, ou seja, em um movimento de entrega (Scheler, 2012).

Neste sentido, uma vez que identificar um ritual ou tradição como sincrético não o define, pois todas as religiões possuem origens compostas e podem ser constantemente reconstituídas, ressalta Ferretti (2008, p 45): "*Sincretismo, cultura, identidade, etnicidade e outras categorias sociais complexas necessitam continuar a ser pensados e repensados, com a colaboração de diferentes ciências e correntes de pensamento*".

Também, segundo a cientista social Izabel Missagia de Mattos (2008, p. 53), "*como o conceito de cultura, o conceito de etnia é complexo e questionável, por supor uma unidade, um sistema [...] uma mesma 'etnia', definida sobretudo por uma origem, real ou simbolicamente construída, comum a seus integrantes, pode, por exemplo, comportar diferentes 'culturas'*". Assim, a profusão de novas identidades étnicas e religiosas faz emergir, também, o questionamento a respeito das correlações existentes entre as identidades étnicas e religiosas a compor experiências em outros períodos históricos (Mattos, 2008). Afirma, ainda, a estudiosa, especialista em antropologia da religião:

> A articulação de uma linguagem identitária por meio de signos religiosos assume diferentes conotações de acordo com a situação histórica [...] tanto no bojo dos processos de identificação religiosa quanto nos de identidade étnica, podem ser encontradas situações nas quais a energia social, intensificada, torna-se capaz de conceber e produzir, inclusive, novas formas societárias. Se aceitarmos a ideia de que os mundos humanos são construídos necessariamente por meio de símbolos, sabemos que a organização cosmológica pressupõe uma ordem arbitrária e hierarquizada pelas polorizações e oposições entre as quais o bem e o mal e a hierarquia entre os seres passa a ser postulada, naturalizada e legitimada. Conhecimento, cultura e religião possuem vínculos, deste modo, ontológicos, de difícil questionamento [...] a linguagem religiosa continua a fornecer os códigos para exprimir e reforçar demandas por direitos humanos ou por reconhecimento de identidades étnicas (Mattos, 2008, p. 54-55).

Assim, as análises a respeito das experiências culturais e religiosas na atualidade têm revelado a diluição das fronteiras por meio dos processos de decomposição e recomposição de identidades individuais e coletivas, em um contraditório movimento de dissociação e associação das coletividades, apresentando o campo religioso contemporâneo ora por meio de identidades híbridas, ora por meio da busca pelas raízes. Neste sentido, a "*reinvenção de identidades e emergência étnica constituem conceitos que ganham sentido no seio das*

políticas democráticas e pluralistas [...] atores políticos que emergem no interior das chamadas minorias étnicas, religiosas e de gênero, por exemplo, entram em evidência" (Mattos, 2008, p. 56).

Ocorre que, uma vez que o pluralismo cultural produz uma revisão das identidades, a valorização da cultura "local" surge em reação à homogeneização cultural. Segundo o filósofo, teólogo e cientista da religião Luigi Schiavo (2008, p. 173): "*a etnia, como espaço de conservação das diferenças culturais, das tradições próprias, das identidades específicas e de sobrevivência cultural, volta a ter nova importância, por garantir a distintividade grupal [...] Identidade [...] dinâmica e sempre em formação*". A partir de então, a identidade passa a expressar-se, novamente, com grande intensidade, a partir da diferenciação de grupos étnicos, muitas vezes caracterizados por fundamentalismos.

Neste sentido, Kathryn Woodward (2014, p. 11) ressalta que "*a identidade é marcada pela diferença, [...] algumas diferenças - [...] entre grupos étnicos – são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares [...] A afirmação da identidade nacional é historicamente específica*". Assim, ao passo em que a redescoberta do passado torna-se parte de um processo de construção da identidade, a emergência das diferentes identidades localiza-se em um ponto específico no tempo, a partir de conflitos, contestações ou crises (Woodward, 2014). Afirma a autora: "*a identidade está vinculada também a condições sociais e materiais. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais porque o grupo será socialmente excluído e terá desvantagens materiais*" (Woodward, 2014, p. 14). Diz, ainda:

> Os conflitos nacionais e étnicos parecem ser caracterizados por tentativas de recuperar e reescrever a história [...] A afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação. Muito frequentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão [...] As histórias são realmente contestadas e isso ocorre, sobretudo, na luta política pelo reconhecimento das identidades [...] não significa negar que a identidade tenha um passado, mas reconhecer que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação [...] A formação da identidade ocorre também nos níveis "local" e pessoal (Woodward, 2014, p. 26-29).

Assim, os indivíduos vivem imersos em um grande número de diferentes instituições, como as famílias, os grupos de trabalho, os partidos políticos, as instituições religiosas, as quais direcionanm a vida destes na sociedade. A complexidade da vida passa a exigir a assunção de diferentes identidades, sendo que a etnia produz novas formas de identificação (Woodward, 2014). Ressalta o sociólogo britânico-jamaicano Stuart Hall (2014, p. 108-109):

> Concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Esta concepção não tem como referência aquele seguimento do eu que permanece, sempre e já, "o mesmo", idêntico a si mesmo ao longo do tempo. Ela tampouco se refere, se pensamos agora na questão da identidade cultural, àquele "eu coletivo ou

> verdadeiro que se esconde dentro de muitos outros eus – mais superficiais ou mais artificialmente impostos – que um povo, com uma história e uma ancestralidade partilhadas mantém em comum" [...] As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos [...] Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição [...] Elas surgem da narrativização do eu.

Mas, para Stuart Hall (2014, p. 109), a natureza ficcional da narrativa não diminui sua eficácia discursiva, material ou política, ainda que a sensação de pertencimento produzida, por meio da qual as identidades passam a surgir, esteja compreendida, em partes, no imaginário, no simbólico, na fantasia, ou ainda, no interior de um campo fantasmático, "*porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas*".

> Uma História em que afloram infinitas combinações entre heranças culturais e contextos sociais diferenciados, em que homens pretenderam primeiro sobreviver para depois inserir-se. Nada de assimilação pura e simples, mas a paulatina construção de novas relações sociais [...] Grupo étnico e etnicidade, admitindo que a cultura de origem foi transformada, reelaborada, apresentando sinais diacríticos de uma identidade, em permanente negociação com outras culturas.Logo, o conceito de etnicidade permeia o estudo, sendo definido como construção cultural, o que pressupõe o conhecimento de diferentes representações e concepções, além da capacidade de deter o olhar em realidades cambiantes (BENEDUZI, 2008, p. 10).

Neste sentido, Pasquale Petrone (1996) passa a estabelecer críticas ao que considera como preconceito, quando se busca evitar o emprego do termo "imigrante", substituindo-o por "*italiano all'estero*":

> Fica nítida uma distinção implicando um julgamento indubitavelmente depreciativo de tudo que poderia significar o termo *imigrante* [...] O cidadão que hoje deixa o seu país e passa a residir em outro, definitiva ou temporariamente [...] de qualquer forma será sempre um *emigrant*e (e um *imigrante*) [...] qualquer que tenha sido também a razão de sua mudança, relacionada com a busca de melhores condições de existência ou com condições como a de refugiado político ou de técnico ou cientista contratado por uma grande empresa multinacional ou por uma universidade. É evidente que por terem emigrado [...] essas pessoas contribuem para aumentar o número dos *italiani all'estero* [...] Aliás, não poucos, entre eles, somente adquiriram consciência de sua condição de *italianos*, e portanto de sua condição de *italiani all'estero* justamente quando no exterior, dado que antes consideravam-se trentinos (ou tiroleses), friulanos (ou mesmo istrianos), ou ainda napolitanos, sicilianos, vênetos etc [...] Na verdade o equívoco a que se fez referência implica conotações de natureza ideológica bastante complexas, inclusive relacionadas com o próprio conceito de *cultura* [...] parte das manifestações dos *oriundos* no Brasil serem recusadas como culturalmente *italianas* não apenas porque consideradas *arcaicas* [...] e consequentemente não condizentes com a *modernidade* da Itália atual [...] mas também porque, em última análise, seriam manifestações *menores* [...] O folclórico, [...] teria componentes de *gheto cultural* (Petrone, 1996, p. 631).

Isso porque determinados traços culturais que na Itália desapareceriam relativamente rápido, no Brasil demorariam mais tempo para desaparecerem ou mesmo permaneceriam ainda, nos dias atuais, como fatores de resistência à mudança em coletividades de origem italiana, como o dialeto vêneto, que na Itália perdeu expressão em face do italiano e no Brasil

revelou permanência, adaptação e vitalidade. Se por um lado, os italianos no Brasil se distanciavam dos italianos na Itália devido à manitenção de tradições que, naquele país, eram gradativamente abandonados, por outro lado, no Brasil acabariam se distanciando da cultura italiana da Itália, devido à introdução, na cultura italiana brasileira, de traços culturais de outras origens, principalmente dos luso-brasileiros (Petrone, 1996).

> A permanência de traços culturais tradicionais, frequentemente relacionados com o mundo rústico rural, interessando nos aspectos da vida material, social e espiritual foi, no caso dos italianos e seus descendentes no Brasil, uma característica presente quer nas coletividades sediadas nos quadros urbanos, quer naquelas sediadas nos quadros rurais [...] Nas cidades, principalmente nas grandes cidades e, naturalmente, especialmente naquelas fora das zonas de colonização, a diferenciação em relação às áreas rurais deu-se antes de mais nada pela presença luso-brasileira mais vigorosa; por outro lado, nos quadros urbanos, quer em função da riqueza maior de possibilidades de contatos face a face, quer em consequência de uma influência mais vigorosa por parte das *mídias*, os imigrantes puderam ser mais facilmente atingidos, desde muito cedo, por valores homogeneizantes de natureza universal. Em muitas áreas rurais e em muitas pequenas cidades esse fato verificou-se muito mais tardiamente (Petrone, 1996, p. 632-633).

Assim, "*a conservação de determinados traços culturais tradicionais não significa necessariamente estagnação cultural, mas tão-somente valorização de alguma coisa profundamente enraizada e de significado identificador de máxima importância para a população*" (Petrone, 1996, p. 634).

Há que se observar, no entanto, as comunidades italianas no Brasil, sobretudo em seus processos de mudança cultural, a partir de denominadores comuns não generalizantes ou estereotipáveis, porque se não espelham a Itália atual, muito menos espelham uma Itália homogênea nos tempos dos grandes processos de emigração. Ocorre que a política demográfica brasileira sempre esteve voltada não somente para o branqueamento, mas também para o caráter culturalmente homogêneo da população: "*sua auto-identificação como italianos, e não como vênetos ou lombardos, trentinos ou campanos, sicilianos ou calabreses etc. -, verificou-se somente aqui no Brasil [...] os brasileiros – ou imigrantes de outras origens – os identificarem como tais*" (Petrone, 1996, p. 637). De uma forma ou de outra:

> Chegados ao Brasil, os imigrantes viveram uma nova experiência [...] A grande maioria acabou permanecendo no país, não necessariamente no mesmo lugar, na mesma colônia, mas de qualquer forma enraizou-se no Brasil [...] Na nova terra assumem sua nova condição, tornam-se *cittadini da nuova patria nostra*, conforme cantam, prometendo à nova pátria *l'amore del popolo italian* [...] asseguram que, com o trabalho de seus braços, fecundarão a terra de forma a conduzi-la *alla vittoria di un gran destin* (Petrone, 1996, p. 640).

Mas qual a realidade dos estudos desenvolvidos a respeito da imigração italiana no Brasil? Para solucionar esta questão, foi realizadaprimeiramente, uma Revisão de Literatura, a qual consiste na reunião da literatura disponível a respeito de um determinado tema, com o objetivo de oferecer informações relevantes sobre um assunto, bem como de identificar

soluções e sugestões, aspectos ainda não estudados, ou que precisem ser aprofundados (Alvarenga, 2003; Lakatos; Marconi, 2019; Severino, 2016; Souza; Silva; Carvalho, 2010).

Neste sentido, foi definida a seguinte pergunta norteadora: Qual a abordagem, territorial e temática, constante nos estudos acadêmicos disponíveis acerca da imigração italiana no Brasil? Com vistas a reunir a amostragem necessária, operou-se, entre os meses de maio e junho de 2024, uma busca eletrônica na base de dados de periódicos acadêmicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, dado que esta engloba mais de 49 mil periódicos dispostos em 455 bases de dados (CAPES, 2024). Para tanto, utilizou-se os seguintes descritores: (Imigração italiana) *AND* (Brasil), sem delimitação de recorte temporal, dado que o objetivo era encontrar a maior quantidade de estudos produzidos, para análise de seus objetivos e locais de referência.

Foram coletados artigos publicados em periódicos científicos revisados por pares, em português, inglês, espanhol ou italiano, em periódicos nacionais ou internacionais, e que descrevessem e discutissem o processo imigratório italiano no Brasil e seus reflexos. Foram desconsideradas monografias, dissertações e teses, resenhas, resumos expandidos e artigos não disponíveis em versão integral, eventuais duplicatas, bem como artigos que não correspondessem satisfatoriamente à temática pesquisada durante a pesquisa.

Em um primeiro momento, a busca identificou 60 artigos científicos, e após a avaliação por etapas, foram excluídos da análise 01 artigo indisponível no endereço eletrônico de referência, 02 artigos que não correspondiam ao tema (01 referente à imigração haitiana e 01 referente à imigração espanhola no Brasil), 01 lista de resumos de periódico, e 02 resumos com versão integral indisponível, ao que restaram para análise 54 artigos científicos. Destes 54 artigos, foram excluídos, ainda, 01 resenha, 02 entrevistas, e 21 estudos nos quais não foram identificadas avaliações por pares, restando incluídos na presente análise 30 artigos científicos. As especificações dos 30 artigos foram descritas no Anexo A, Quadro 1, do presente estudo, considerando-se a numeração em ordem cronológica dos estudos, a referência envolvendo autoria e ano de publicação, o periódico de publicação com *qualis* e área do conhecimento (quando houver), e o local de referência do estudo em questão.

A análise crítica dos estudos e a discussão dos resultados realizaram-se na busca por compreender, por meio da leitura dos artigos, a abordagem teórica predominante a respeito da imigração italiana no Brasil, bem como eventuais lacunas existentes no campo científico acerca do tema. Dos dados coletados é possível inferir que as pesquisas a respeito da imigração italiana no Brasil mantiveram-se constante ao longo dos anos, o que permite

concluir que as influências italianas na cultura brasileira se mostram permanentes, e consideráveis, na história do país.

Tais pesquisas, entretanto, evidenciam uma abordagem voltada, em grande parte, para o Sul e o Sudeste do Brasil. Neste sentido, na região Nordeste, como na região Centro-Oeste e na região Norte do país, a produção de pesquisas científicas dentro da temática proposta se mostra insipiente no que diz respeito ao fenômeno imigratório italiano no Nordeste do Brasil. Ainda, conforme a maioria dos estudos esteja voltada para o eixo Sul e Sudeste no Brasil, não é possível estudar a imigração italiana em outra região do país, notadamente no Nordeste, sem antes compreender o contexto desta imigração no Brasil como um todo, para somente depois analisarem-se eventuais diferenças regionais.

Um tema que vem sendo tratado desde 1987 é a política colonial portuguesa no Brasil que, desde o século XVIII, se mostrava como estímulo ao processo imigratório italiano no Brasil. As normas oficiais para que tal processo imigratório pudesse se desenvolver no país, ou as leis atinentes à imigração, surgem por volta do século XIX, especialmente no que diz respeito à naturalização dos imigrantes, bem como aos serviços de transporte, alojamento e distribuição dos imigrantes pelas colônias no Brasil. Importantes também foram os Acordos Internacionais entre Brasil e Itália, firmados no Rio de Janeiro, em Roma e em Brasília, "grandes capitais" da época. Para Gustavo Zanini (1987), tais acordos demonstram as intenções amistosas de ambas as nações, na defesa de direitos e da cultura da comunidade ítalo-brasileira. O ensaio teórico de Zanini (1987) menciona a imigração italiana para o Rio Grande do Sul como início do processo, entre os anos de 1871 e 1875.

Para Davi Barreto Coutinho (2012), por sua vez, ao analisar o aparato burocrático do Estado, o qual mantinha tanto o objetivo de selecionar um tipo de imigrante desejado pela política do Brasil durante o Estado Novo, as leis e decretos-leis reproduziam critérios de seleção, recepção e integração dos imigrantes desejados, sendo que as propagandas realizadas pelo governo brasileiro buscavam despertar interesses no Exterior e atrair estrangeiros conforme as demandas nacionais por mão de obra, especialmente no campo.

Para Jamile dos Santos Pereira Costa e Maria Catarina Chitolina Zanini (2019), ainda, o reconhecimento da cidadania italiana a ítalos-brasileiros confere ao passaporte o símbolo da italianidade, pois envolve discussões sobre dupla cidadania, duplo pertencimento, envolvendo subjetividades relacionadas ao pertencimento e às identificações, cristalizando as histórias vividas por meio das sagas familiares, pelos ancestrais (Costa; Zanini, 2019).

Para Beatriz Scapin, Alessandra Troian e Edenilson Tafernaberry Lencina Machado (2021), o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) na 4ª

Colônia de Imigração Italiana do Rio Grande do Sul torna-se flagrante instrumento normativo da política imigratória no Brasil (Scapin; Troian; Machado, 2021).

Para Arnaldo Pinto Júnior, Márcia Regina Rodrigues Ferreira e Felipe Dias de Oliveira Silva (2023), o passado reflete-se como uma imagem dialética nas narrativas a respeito da italianidade, especialmente na cidade de Santa Teresa, no Espírito Santo, onde as construções simbólicas sobre a italianidade expressam-se pelas práticas culturais e pela Lei nº 13.617/2018, a qual reconhece o pioneirismo da imigração italiana no Brasil por intermédio do reconhecimento de Santa Teresa como destino pioneiro da imigração italiana no país, estimulando, inclusive, o desenvolvimento do turismo no local. Mas é preciso estar atento para não homogeneizar narrativas do passado e sim historicizá-las, pensando imagens dialéticas, plurais, que valorizem experiências históricas (Pinto Júnior; Ferreira; Silva, 2023).

Enfim, um tema que mantém relação com a política desenvolvida tanto quanto a elaboração de leis a respeito do fenômeno imigratório é a relação da imprensa com a imigração. Para Gisele Batista da Silva (2019), a imprensa de imigração, em língua italiana, e as narrativas da cultura italiana no Brasil oitocentista, ou na segunda metade do século XIX, especialmente o jornal L'Iride Italiana, fundado por Alessandro Galleano Ravara em 1854 no Rio de Janeiro, expressam identidade e subjetividade enunciativa, ao buscarem a difusão de um discurso simbólico a respeito da cultura italiana, produtor de uma imagem identitária da Itália pré-unificação em solo estrangeiro, especialmente no Brasil (Silva, 2019).

Estudos outros começaram a se desenvolver a partir da necessidade de se analisar a adaptação cultural de italianos no Brasil. Neste sentido, uma das fortes expressões culturais que mantinham a identidade italiana dos imigrantes italianos era o idioma italiano. O artigo desenvolvido por Jean Baptiste Nardi (2004), ao referir-se à língua minoritária como a língua falada por um grupo de pessoas imerso em um país onde os nacionais falam uma língua diferente, mostra a língua dos imigrantes em seu potencial de se transformar diante do contato com o país adotivo, criando uma nova língua, modificada ao contato com o idioma nacional. O autor explica, ainda, que todo idioma carrega consigo uma cultura, uma história, de forma que entre os grupos de migrantes e de seus descendentes, a língua adquire caráter unificador, mantendo relações com a memória, a história e a cultura de um povo. Ao mesmo tempo, a língua conserva na memória e no passado valores que criam sempre a expectativa de um retorno "virtual" à terra natal. O estudo toma como base depoimentos de jovens de uma comunidade italiana de São Paulo, os quais mencionam expressamente sentirem saudades da Itália mesmo sem conhecê-la ou sem lembrar-se de como era, pois nasceram no Brasil ou rumaram para este país ainda bebês. Para este autor, é como se a língua mantivesse o poder de

preservar as memórias, e isso chega a abranger discussões a respeito do ensino de línguas minoritárias e a posição das escolas públicas no Brasil.

No mesmo sentido, as autoras Elisabete Cristina Ongaratto e Aline Jaeger (2011) também inserem as línguas de imigração em um contexto de línguas minoritárias, e passam a analisar a eventual presença da língua italiana em sala de aula e as reações ocasionadas a partir desta presença em uma escola na cidade de Carlos Barbosa, Rio Grande do Sul, que abrange uma comunidade bilíngue, falante do português e do italiano, como expressão da memória e da identidade. Os resultados mostram que o idioma italiano parece amplamente valorizado em ambiente doméstico ou entre os indivíduos, e até mesmo por professores em sala de aula, mas é desestimulado pelo colégio enquanto instituição.

Ainda, para Fernanda Ortale, Giliola Maggio e Paola Baccin (2015), a identidade e o bilinguismo no contexto de núcleos familiares de imigrantes italianos, como a manutenção do dialeto próprio de Campobasso, na Itália, e de hábitos, principalmente alimentares, italianos, em imigrantes italianos no Brasil, os quais neste país se sentem italianos, e na Itália, sentem-se estrangeiros, devido às adaptações do idioma italiano, realizadas a partir de contatos com o português. Os núcleos isolados de imigrantes no Brasil revelam tais minorias linguísticas.

Carla Regina Martins Valle (2018), ao falar o ensino da língua italiana nas escolas públicas de Santa Catarina, conclui que a oferta da língua italiana nessas escolas expressa a necessidade de entender processos de identificação dos sujeitos com o idioma de herança, ponto de partida para a elaboração de políticas públicas voltadas para o ensino desta língua.

Para Alessandra Regina Ribeiro e Giliola Maggio (2019), ao analisar-se o contexto histórico da imigração italiana no Brasil, expõem a formação do Talian, uma língua constituída no Brasil a partir do contato de dialetos italianos, originários em especial do Trivêneto e da Lombardia, com empréstimos da língua portuguesa brasileira nos municípios de colonização italiana do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e Espírito Santo. A língua, que não é homogênea, é falada por descendentes de italianos, na busca pela identificação cultural (Ribeiro; Maggio, 2019).

Outra abordagem que emerge dos estudos encontrados é a existência dos topônimos italianos no Brasil. Para Maryelle Joelma Cordeiro, Lorenza Lourenço e Evandro Landulfo Teixeira Paradela Cunha (2021), ao analisarem-se os nomes que designam lugares na Itália, verificou-se que os mesmos, quando transplantados para o Brasil, passaram a ser utilizados na toponímia brasileira para denominar lugares ocupados por comunidades de imigrantes italianos, como evocação da terra natal: Nova Bassano (RS), Nova Bréscia (RS), Nova Cantu (PR), Nova Módica (MG), Nova Pádua (RS), Nova Roma (GO), Nova Roma do Sul (RS),

Nova Trento (SC), Nova Venécia (ES), Nova Veneza (SC), Nova Veneza (GO), Nova Milano (RS), Nova Sardenha (RS), Nova Veneza (CE), Nova Veneza (SP) e Nova Verona (ES). Assim, os estudos toponomásticos permitem a análise das influências de diferentes culturas e idiomas quando da nomeação dessas localidades (Cordeiro; Lourenço; Cunha, 2021).

Diversos estudos também foram realizados com foco na adaptação da cultura italiana no Brasil a partir da literatura produzida. Paolo Spedicato (2004), por exemplo, trata da história da imigração italiana para o Brasil a partir da literatura de ítalo-brasileiros e sob a perspectiva de autores capixabas. O artigo identifica o memorialismo e o imaginário em suas capacidades de estabelecer correspondências e relações entre os italianos residentes no Brasil e os italianos residentes na Itália, uma análise do passado entrelaçando-se com o presente.

Luis Fernando Beneduzi (2007), ao analisar obras de Edmondo De Amicis, fala sobre as misérias do processo imigratório do final do século XIX, da nostalgia que emerge do abandono da terra natal, das pessoas e das lembranças nela vividas, o que ocasiona na reconstrução da imagem da pátria abandonada no país de destino. A viagem, por sua vez, marca um momento de transição, não uma mera transferência de corpos a diferentes lugares, mas uma reelaboração da experiência vivida, promovendo um novo olhar a respeito do que ficou para trás. Ocasiona, também, um afastamento temporal, a partir da manutenção das memórias a respeito de pessoas, imagens, sons, cheiros, que vão adquirindo "formas permanentes" de enxergar a antiga pátria, sendo esta tanto uma nação quanto o local de nascimento, onde se viveu experiências sensíveis. As percepções a respeito da Itália levam a uma mistura de ódio pelas dificuldades enfrentadas na terra natal que ocasionaram a imigração, e de nostalgia pelo que se está a abandonar, ao mesmo tempo em que se depositam as esperanças de melhoria de vida no Brasil. Dinâmica que envolve perda e esperança.

Ainda no contexto das análises literárias, para Silvana Bagno e Ariane Patrícia Ewald (2009), a literatura se destaca pela capacidade de retratar a vida em sociedade, em seus mais diversos aspectos e transformações, permitindo o contato entre diferentes culturas, além de expressar visões de mundo coletivas, atinentes a diversos grupos sociais, aproximando o leitor das experiências vividas. Para compreender o imigrante italiano, as autoras procuraram analisar a obra de Frei Paulino de Caxias, produzida para o jornal gaúcho Stafetta Riograndense entre 1924 e 1925, fundamentada nas aventuras de Nanetto Pipetta, um garoto veneziano, imigrante clandestino no Brasil, em busca da imagem de um país sem pobreza e repleto de liberdades. Por meio desta personagem, o desejo de migrar manifesta a busca pela abundância, pela sobrevivência em outras terras onde haja fartura e melhores condições de vida. Mostra-se, novamente, a esperança como elemento propulsor do processo imigratório.

Para Núncia Santoro de Constantino (2012), ao analisar livros publicados por viajantes italianos para o Brasil entre 1910 e 1926, como D'Atri, Bianco, Bonacci, Carrara e Bortolotti, a respeito das impressões sobre a imigração e da italianidade, busca-se compreender as estratégias desenvolvida em prol da construção e manutenção da identidade entre os imigrantes italianos após a Primeira Guerra Mundial. Tratava-se, pois, de construir uma nova representação, amplamente divulgada pela ação diplomática: a imagem de bravos cidadãos italianos que, residentes no exterior, valorizavam arduamente a pátria-mãe, contribuindo também, por meio de tributos, para a economia italiana.

Para Dirceu Piccinato Júnior, Nauana da Costa Reginato e Grace Tibério Cardoso (2022), ao analisarem o patrimônio cultural de Antônio Prado, no Rio Grande do Sul, Brasil, estabelece-se um elo entre ambiente, sentimento de identidade e grau de pertencimento dos munícipes pradenses, no que diz respeito aos bens patrimoniais da cidade, a qual se preserva como testemunho do legado cultural da imigração italiana no Brasil. São construções que partilham um simbolismo histórico e arquitetônico, preservadas enquanto patrimônios (Piccinato Júnior; Reginato; Cardoso, 2022).

E uma vez que a cultura, expressão da história e da memória, se expressa, especialmente, no território onde as pessoas se colocam, e são colocadas, para José Alberione dos Reis, Maria Beatriz Pinheiro Machado e Olavo Ramalho Marques (2009), a arqueologia pós-colonial e a arqueologia comunitária, buscam compreender a cultural material provenientes das unidades domésticas de imigração italiana, interpretando os significados e sentidos das práticas cotidianas que se relacionam com a cultura material em Caxias do Sul para propiciar construções de sentido e ações de pertença. No campo do patrimônio e do universo cultural, signos representam a produção cultural em determinados espaço e tempo.

Daniele Ellwagner e Lucy Niemeyer (2019), ao analisar artefatos trazidos, confeccionados ou adquiridos por imigrantes italianos, e presentes no cotidiano dos descendentes, especialmente na região da Quarta Colônia Italiana, no Rio Grande do Sul, Brasil, sendo catalogados e classificados, expressam que alguns desses artefatos, confeccionados pelos primeiros imigrantes, eram feitos para atender a uma necessidade de consumo imediata, relacionando-se especialmente com questões funcionais do trabalho doméstico ou do campo, a fim de suprirem necessidades básicas de sobrevivência. Até o final de 1910 prevaleciam os materiais artesanais, e os detalhes de fabricação deixam transparecer suas origens e proporcionam lembranças (Ellwagner; Niemeyer, 2019).

Para Marcelo Panis e Melissa Ramos da Silva Oliveira (2008), ao analisarem a paisagem e a arquitetura rural da Colônia Maciel, município de Pelotas, no Rio Grande do

Sul, identifica-se que as regiões de imigração italiana no Brasil têm sido reconhecidas como patrimônio cultural porque, além de constituírem bens materiais, manifestam traços identitários desses imigrantes. Nesta colônia, por exemplo, o conjunto de objetos, costumes e tradições, bem como a arquitetura rural, são remanescentes da época da colonização italiana na região, podendo contribuir como fator para o reconhecimento oficial da 5ª Colônia de Imigração Italiana. Ao contextualizar o leitor a respeito da formação do Rio Grande do Sul, das configurações existentes no espaço colonial pelotense, e do desenvolvimento histórico de valorização a respeito do patrimônio cultural rural, expõe-se a necessidade de reconhecimento da região estudada, a qual se compõe, inclusive, de atrativos turísticos, como o Museu Etnográfico da Colônia Maciel e as cantinas de vinho, onde a bebida ainda é produzida por famílias coloniais, expondo a possibilidade de a região constituir-se como ponto para o desenvolvimento do Turismo Cultural e de Lazer.

A respeito de Turismo, Camile Bonotto, Eurico de Oliveira Santos, Humberto Thome-Ortiz e Noe Antonio Aguirre González (2018) analisam o desenvolvimento do Turismo Rural da região dos Caminhos de Pedra, em Bento Gonçalves, Rio Grande do Sul, local que mantém fortes traços da cultura italiana em decorrência da imigração que se desenvolveu (Bonotto; Santos; Thome-Ortiz; González, 2018).

Ainda, para Caroline Ciliane Ceretta, Dalva Maria Righi Dotto, Mônica Elisa Dias Pons e Greicy Sofia Maysonnave (2020), ao analisar o desenvolvimento do Turismo Rural no território da Quarta Colônia de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, é possível perceber a ocorrência de investimentos na atividade turística, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento de atividades recreativas, trilhas e caminhos rurais, festejos e eventos gastronômicos, valorizando-se a identidade territorial e a construção identitária, a qual rememora a trajetória da ocupação, a cultura étnica, religiosa e social, a culinária local, as manifestações culturais. Neste sentido, a gastronomia local, a religiosidade e a cultura italiana constituem-se de elementos simbólicos utilizados como atrativos turísticos na construção de uma identidade para o local (Ceretta; Dotto; Pons; Maysonnave, 2020).

No que diz respeito à herança alimentar, para Marina Saciloto Frigo, Camila Nemitz de Oliveira Saraiva e Raquel Lunardi (2021), a culinária dos imigrantes italianos constitui-se como patrimônio imaterial de potencial turístico inegável, sendo transmitida como herança entre os descendentes de imigrantes italianos até os dias atuais na Quarta Colônia de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, Brasil. Os livros de receitas familiares são importantes, pois apesar das adaptações nas formas de preparo e da eventual substituição de ingredientes, bem como na nova dinâmica social estabelecida entre as gerações mais jovens,

percebe-se que as famílias de descendentes buscam preservar as práticas culinárias de seus antepassados (Frigo; Saraiva; Lunardi, 2021).

Neste sentido, Michele Lindner, Suelen Rodrigues e Marcelino de Souza (2012), ao analisarem ruralidades e Turismo Gastronômico no município de Silveira Martins, também no Rio Grande do Sul, inserido na região da Quarta Colônia de Imigração Italiana, município que comporta uma rota gastronômica com elementos que reportam às tradições e ancestralidades da imigração italiana por volta do século XIX, expõem que tais ruralidades caracterizam-se como um resgate dessa cultura, sendo que o grande atrativo turístico torna-se o cotidiano da comunidade local. Este artigo também fala das características rurais desta tradição.

Ainda, segundo Cláudio Vinícius Silva Farias (2009), para se realizar uma análise a respeito dos elementos formadores da indústria vitivinícola do Rio Grande do Sul, e da necessidade de pensar o desenvolvimento econômico regional hoje, é preciso percorrer um caminho histórico de retorno ao início da imigração italiana, quando surgiram as primeiras instituições produtoras de vinho no Estado, uma vez que a estes imigrantes cabia o conhecimento, o aprendizado coletivo e o trabalho neste sentido. Observa o autor que a região se tornou a maior produtora de uvas e vinhos do Brasil.

Ainda a respeito de vitivinicultura, para Alisson Eduardo Maehler e Jonas Cardona Venturini (2011), ao realizarem entrevistas com proprietários de três cantinas artesanais de produção de vinhos na 4ª Colônia de Imigração Italiana, no Rio Grande do Sul, com contatos a partir da Secretaria de Turismo e Cultura do município de Silveira Martins, no que diz respeito à produção artesanal do vinho, esta reúne conhecimentos tácitos de pequenas empresas familiares, envolvendo a transferência e preservação de conhecimento, local e familiar, relações sociais e familiares na criação do conhecimento compartilhado e preservado no local. Há, entretanto, dificuldades para que o conhecimento não fique limitado a algumas famílias e seja mantido ao longo do tempo, dado o desinteresse das novas gerações e a fraca interação entre os vinicultores.

Enfim, para Vander Valduga e Rosa Maria Vieira Medeiros (2014), as raízes do Enoturismo no Brasil remetem ao contexto social, político, econômico e social da imigração italiana e à reterritorialização desses imigrantes, uma vez que o próprio estado brasileiro apoiou-se na vitivinicultura para a fixação desses imigrantes no Brasil, fomentando eventos de cunho regionalista, e estimulando o desenvolvimento do turismo. Assim, a eleição do vinho como vetor de patrimonialização e como recurso turístico ressalta as características culturais da imigração italiana, o conhecimento técnico da atividade e o fomento do Estado para as

atividades e festividades da colônia, como as Festas da Uva do Rio Grande do Sul, sendo o vinho um “lugar comum” desta comunidade.

Ainda no que diz respeito à gastronomia, para Antonio de Ruggiero (2018), a nostalgia dos sabores e do comércio étnico dos imigrantes italianos no Brasil entre 1875 e 1914 mostram como os italianos conseguiram impor-se na culinária e no comércio no Brasil, impondo aspectos distintivos no comércio de gêneros alimentícios importados e favorecendo fenômenos de mercado que facilitaram o desenvolvimento dessas iniciativas por italianos nos grandes centros urbanos do país, especialmente São Paulo. O surgimento de empreendimentos de caráter étnico, analisado a partir de correspondências familiares, imprensa étnica, almanaques, reflete a alimentação como um dos principais elementos definidores da identidade, como a própria enogastronomia.

Vanessa Manfio e Gilda Maria Cabral Benaduce (2017), ao estudarem a Quarta Colônia de Imigração Italiana do Rio Grande do Sul, verificam, ainda hoje, a preservação de territorialidades e símbolos das comunidades de imigrantes, uma vez que os descendentes buscam perpetuar os hábitos de seus pais e antepassados, a cultura transmitida de geração em geração, sendo tais elementos culturais eternizados no cotidiano, produzindo o sentimento de pertença e de identidade cultural. Na região da antiga colônia Silveira Martins, as casas são construídas com espaço para abrigar famílias numerosas, alimento e vinho, a religiosidade católica é predominante e transmitida de geração em geração, festas são realizadas para ressaltar o que de melhor a comunidade produz, e fala-se um dialeto italiano.

Ainda sobre a Quarta Colônia de Imigração Italiana no Rio Grande do Sul, Vanessa Manfio (2018) fala do lugar como produto das atividades humanas, e da construção da identidade, uma vez que estes lugares transmitem sentimentos, contam histórias e marcam momentos, estabelecendo-se a ligação afetiva do ser humano com o lugar (Manfio, 2018).

A presente Revisão de Literatura, ao analisar as pesquisas desenvolvidas a respeito dos efeitos produzidos pela imigração italiana no Brasil, tornou viáveis discussões a respeito de leis, políticas, linguagem, literatura, turismo, gastronomia, ruralidades e urbanidades, como temas que relatam o desenvolvimento da história e da cultura italiana a partir da imigração italiana no Brasil. Ainda, o entrecruzamento dos dados leva à conclusão de que a identidade cultural ítalo-brasileira permanece latente nas pesquisas científicas desenvolvidas a respeito da temática em questão.

Há de se observar, também, que a religião aparece como tema também abordado nas pesquisas, com inserções em alguns estudos que tratam da cultura italiana desenvolvida no

Brasil, evidencia a predominância de padrões cristãos, eminentemente católicos, entre os imigrantes e descendentes de imigrantes de italianos no Brasil.

Porém, a partir da análise do material colhido na Revisão de Literatura realizada por meio de busca *online* a artigos científicos, atestou-se a escassez de material científico produzido a respeito da imigração italiana no Nordeste do Brasil.

Ato complementar à Revisão de Literatura *online*, foi realizada, também, uma Revisão de Literatura a material físico disponível nas principais bibliotecas universitárias, a qual ocorreu no mês de janeiro de 2024, utilizando-se das palavras-chaves "Imigração italiana" e "Itália" nos acervos das bibliotecas das universidades mais tradicionais da cidade do Recife, capital do Estado de Pernambuco, quais sejam as bibliotecas da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, da Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE, da Universidade de Pernambuco – UPE, e da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP.

Diante da imensa quantidade de obras encontradas, as quais expressam a amplitude da influência da cultura italiana na cultura brasileira, tornou-se possível perceber, de imediato, como a cultura italiana mantém relevância multidisciplinar no que diz respeito ao desenvolvimento de estudos acadêmicos no Brasil, uma vez que os povos itálicos difundiram notáveis técnicas e procedimentos em diversas áreas do conhecimento, sendo importantes, especialmente, estudos desenvolvidos em cursos da área das Ciências Sociais Aplicadas (Administração, Arquitetura, Ciências Sociais, Design, Direito, Hotelaria, Jornalismo, Museologia, Publicidade e Propaganda, Rádio, TV e Internet, e Turismo), mas também em cursos da área de Humanas (Arqueologia, Ciências Políticas, Filosofia, História e Psicologia). Além disto, os achados mostraram-se relevantes, ainda, para cursos da área das Artes (Cinema, Dança, Letras, Música e Teatro), das Ciências Exatas e da Terra (Engenharias, Cartografia, Geografia e Estatística), e da Saúde (Medicina). Não obstante, o acervo demonstrou, especialmente, a importância dos estudos a respeito da influência da imigração italiana no Brasil para cursos que se dedicam a analisar o fenômeno religioso e o desenvolvimento da religião na sociedade (Ciências da Religião e Teologia).

A presente pesquisa, entretanto, tem por objetivo destacar as produções acadêmicas relacionadas especificamente ao fenômeno imigratório, não abrangendo temas relacionados, por exemplo, à herança italiana no sistema jurídico brasileiro, à filosofia italiana ou à herança italiana na política, ao fascismo italiano ou à máfia italiana, ou à arte italiana, expressa a partir do cinema, da pintura, da escultura, da música, do mobiliário, da gastronomia, e dos estudos das grandes marcas italianas. Também não foram selecionadas as obras encontradas que dizem respeito especificamente ao idioma italiano, como livros de linguística e dicionários,

nem aquelas relacionadas à consolidação de atividades empresariais, à agronomia ou ao desenvolvimento de procedimentos medicinais específicos. Destacou-se nesta revisão, tão somente, a produção acadêmica elaborada especificamente sobre a história da imigração italiana e seus reflexos nas Américas e no Brasil.

Nestes termos, verificou-se a existência de 35 produções científicas relevantes sobre o tema, com abordagem de norte a sul do Brasil. As obras selecionadas para análise foram sistematizadas em ordem cronológica, por ano de publicação, expondo-se as bibliotecas onde foram encontradas e o local abordado nos estudos, ou seja, onde a imigração se desenvolveu, conforme o Quadro 2 do Anexo A do presente estudo. Foi possível verificar, ainda, a existência de 14 estudos elaborados na região Sudeste do Brasil, 14 estudos elaborados na região Sul do país, 05 estudos elaborados na região Nordeste do Brasil, e 02 estudos elaborados em ambiente internacional.

Observe-se que a pesquisa foi realizada em bibliotecas de universidades constantes na capital do Estado de Pernambuco, ou seja, no Nordeste do país, e ainda assim, a maior parte dos estudos encontrados desenvolveu a temática sob a perspectiva das regiões Sul e Sudeste do país. Assim, no que diz respeito às produções acadêmicas existentes com eventuais menções a respeito do processo da imigração italiana para o Nordeste do Brasil, um número aparentemente insignificante foi verificado em comparação aos estudos disponíveis referentes aos locais de imigração entre o eixo Sul e Sudeste do Brasil. Ainda, entre os já escassos estudos disponíveis que tratam da imigração italiana no Nordeste do país, 02 deles referem-se à temática em um contexto nacional, sendo que 01 refere-se à presença italiana no Nordeste em geral, 01 refere-se ao contexto da imigração italiana na Bahia e 01 refere-se à presença italiana em Pernambuco.

Verificou-se, enfim, a existência de uma coletânea, a qual se mostrou como diversificado compilado de artigos referentes à imigração italiana em diversos locais do Brasil, qual seja a obra “A presença italiana no Brasil”, organizada por Luis Alberto De Boni, em seus volumes I, II e III. Dado que a presente obra adquire especial importância por caracterizar-se como compilado que analisa o fenômeno da imigração em diversos estados do Brasil, os Quadros 3, 4 e 5 do Anexo A do presente estudo sistematizam as temáticas abordadas, bem como os locais analisados em cada artigo, ou cada capítulo, da referida obra.

No primeiro volume da obra, datado do ano de 1987, também o eixo Sul e Sudeste deixam transparecer a hegemonia de seus territórios no que se refere à quantidade de produções acadêmicas relativas ao processo imigratório italiano no Brasil, sendo inexistentes quaisquer artigos que façam referência ao Nordeste como objeto de estudo. Tal situação,

entretanto, começa a se alterar com a produção do segundo volume da obra, elaborado três anos depois, conforme expõe o Quadro 4. A partir do segundo volume, datado de 1990, apesar de o eixo Sul e Sudeste confirmar-se como principal alvo de análise no que diz respeito à imigração italiana no Brasil, começa a aparecer artigos científicos que fazem expressa referência ao fenômeno imigratório no Nordeste, especialmente no que diz respeito aos estados do Maranhão, da Paraíba, de Pernambuco e da Bahia. Enfim, a presença de estudos referentes ao fenômeno da imigração italiana no Nordeste permaneceno terceiro volume, especialmente no que diz respeito ao desenvolvimento da temática nos estados de Pernambuco e da Paraíba, conforme exposto no Quadro 5.

Evidentemente, estudos outros, e que não foram aqui citados, devem existir a respeito da presença italiana no Nordeste, e esta afirmação encontra respaldo a partir da leitura de um dos artigos na coletânea em análise, qual seja o de título "Historiografia e a história dos italianos na Paraíba: uma revisão crítica", de autoria de José Octávio de Arruda Mello (1996), constante no Quadro 5. Este artigo, por sua vez, faz menção a outras produções bibliográficas que tratam do desenvolvimento do tema no estado da Paraíba. Infelizmente, as obras citadas por Mello (1996), aparentemente não se encontram amplamente acessíveis nas bibliotecas universitárias da capital pernambucana. Perceba-se que, em geral, os estudos existentes a respeito da imigração italiana no Nordeste são escassos, notadamente em comparação aos estudos disponíveis, e que dizem respeito ao eixo Sul e Sudeste do Brasil.

Neste momento, algumas curiosidades poderiam ser levantadas, como o fato de que grande parte das autoras e dos autores os quais escreveram os estudos supramencionados possuírem sobrenomes italianos, demonstrando forte indício de que descendentes de italianos desenvolvam maior interesse por estudar a imigração italiana no Brasil. Seria esta, consciente ou inconscientemente, uma necessidade de resgate das origens, ainda que as mesmas tenham sido colocadas em um passado distante na história? Provavelmente.

Ressalte-se, no entanto, que o presente trabalho não tem pretensões de esgotar o tema, sugerindo tal análise a outros estudos que possam, eventualmente, virem a surgir. Por hora, passam a ser analisadas, em seu conteúdo, as produções científicas detalhadas acima.

2.1 Imigração italiana no Brasil: o que diz a literatura?

No presente tópico, busca-se expor a importância da imigração italiana no Nordeste do Brasil, não somente a partir das obras identificadas, no primeiro tópico, como produções oriundas do Nordeste ou a respeito da imigração italiana nesta região. Busca-se, também, a

compreensão do fenômeno mencionado, a partir de eventuais menções a respeito da ocorrência da imigração italiana na região também em estudos desenvolvidos a respeito do fenômeno em outros estados e regiões do Brasil.

2.1.1 Investidores, estudiosos e aventureiros no Período Pré-colonial (1500 a 1530) e Colonial (1530 a 1822)

No período "Pré-colonial" da História do Brasil, compreendido aproximadamente entre os anos de 1500 e 1530, durante o processo de invasão, ocupação estrangeira[1] e exploração das terras brasileiras, os italianos[2], enriquecidos com o comércio que se desenvolvia no Mediterrâneo, participariam intensamente do processo de exploração das riquezas do Brasil. À época, iniciava-se a expansão comercial em pequenos reinos italianos, especialmente em Gênova, Veneza, Pisa e Florença, dado o comércio exercido entre italianos e mercadores árabes, facilitado pelos portos do Mediterrâneo. Assim, os mercadores italianos, enriquecidos, começariam a investir também nas Grandes Navegações e em estudos sobre cosmografia, física, astronomia e oceanografia, e manteriam relações com os países ibéricos - Portugal e Espanha -, os quais, com experiências de navegação oriundas da atividade pesqueira e do desejo de expandir-se na costa da África e na Índia, apesar de ameaçarem o monopólio italiano sobre os produtos orientais, realizavam investimentos no "negócio das Grandes Navegações", impulsionando alianças de comerciantes italianos e financiadores desta atividade. Explica Manuel Correia de Andrade (1992, p. 19-20):

> Empresários experientes, sobretudo de Florença, como Juanoto Berardi, tinham estabelecimentos em Sevilha, comerciando com os Medici. Vespúcio, que se tornaria famoso por dar o nome ao Novo Continente, foi enviado por seu patrão, Pier Francesco de Medici, de Sevilha, a fim de trabalhar com Berardi que, com Donato Nicolini, controlavam os negócios da família florentina na Espanha. Mas não eram apenas os comerciantes florentinos que se interessavam pelo comércio da Ibéria com a África e com as ilhas do Atlântico; ainda no século XIV, o genovês Manuel Pessagno foi o segundo Almirate-mor de Portugal, comandando uma frota de galés e galeões que defendiam os portos de ataques de possíveis inimigos.

Além de empresários e investidores, diversos italianos se interessariam e se engajariam, como estudiosos, capitães, marinheiros e aventureiros, nas expedições portuguesas e espanholas. O genovês Cristóvão Colombo, após viver em Lisboa, transferiu-se para a Espanha, onde, com o apoio dos reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela,

---

[1] Uma vez que as comunidades indígenas haviam ocupado as terras brasileiras antes dos europeus, não se pode afirmar que a ocupação europeia caracterizou-se como a "descoberta" das terras brasileiras, caracterizando-se a colonização, tão somente, como ocupação estrangeira do Brasil.

[2] Conforme não houvesse ocorrido ainda a unificação da Itália, considerem-se como italianos, neste momento, os povos que viviam na região que futuramente viria a ser chamada de Itália após a unificação deste país.

por volta de 1492, realizou expedições para as terras da América. O rei de Portugal, D. Manuel, por sua vez, atrairia também italianos em busca de financiamento para tais viagens, para território português (Andrade, 1992).

Segundo Walter Cardoso (1996, p. 30), enquanto Lisboa convertia-se em importante centro de comércio, para lá se dirigiam marinheiros, mercadores, aventureiros e banqueiros de diversas nacionalidades, oriundos também de regiões da Itália: "*Mencione-se, pois, ao menos os nomes de: João de Buena Gracia e de Jerônimo Serniche, capitães de embarcações; Lucas Giraldi, banqueiro florentino, cujo filho Francisco Giraldes chegou a ser nomeado governador-geral do Brasil (1587)*". Andrade (1992) afirma que as parcerias entre italianos, espanhóis e portugueses geravam o financiamento para as ditas descobertas, e além de nomes como Juanoto Berardi, Américo Vespúcio, Donato Nicolini e Manuel Pessagno, outros italianos investiriam nas Navegações, a exemplo de Toscanelli, um físico que, por calcular o diâmetro da Terra como inferior ao real, aproximava a Europa da Índia.

As parcerias seriam reforçadas após a fundação da Escola de Sagres, onde se reuniram grandes conhecedores das técnicas de navegação e de cosmografia, como o navegador veneziano Cadamosto. Assim, Dante de Laytano (1987, p. 11) classifica o Brasil como um "descobrimento" português planejado pela Escola de Sagres e pelos reis de Portugal, por intermédio de uma navegação de cunho científico que envolvia estudiosos italianos, em especial os cartógrafos:

> Realizado o descobrimento português do Brasil, a Itália aparece [...] 1511 – No planisfério de **Jerônimo Marini** toda a América do Sul aparece com o nome – Brasil [...] 1519 – No mapa de **Visconde de Maiolo**, embora não figurasse o nome Brasil sozinho, vinha o título de Terra de Santa Cruz do Brasil. 1536 – No mapa de **Baptista Agnesi** aparece do mesmo modo o nome Brasil. É um mapa de Veneza. 1563 – O Atlas de **Lazaro Luizi** marca isoladamente o nome Brasil. É a primeira vez que a cartografia atua com um registro deste tipo. Uma espécie de resultado conseguido por Portugal com a colaboração italiana em Lisboa e Sagres e a presença na Escola do Infante. Cortes dos Reis D. Manoel e D. João III com os italianos **Cadamosto, Recco, Mallocelo e Usodimare** etc., em atividades navais, além da presença de Colombo, casado com a portuguesa Felipa Muniz e afinal o próprio **Perestrelo**, chegando-se às viagens de Américo Vespuccio ao Brasil e principalmente pelo descobrimento do rio São Francisco ou **Pigafetta** a percorrer o litoral nordeste do Brasil.

Laytano (1987) cita, ainda, a influência marcante dos Gualterotti, Bardi, Empoli, Morelli e Marchioni em quase todas as expedições para o Brasil, sendo que uma das naus que compunha a frota de Pedro Álvares Cabral, considerada frota oficial do "descobrimento", pertencia aos irmãos florentinos Bartolomeu e José Marchioni. Apesar de o comando das expedições, em geral, ser português, os construtores das naus eram, em grande parte, italianos. Os Marchioni, por exemplo, mantiveram sociedades com Franscisco Martins, Fernando de Noronha e Benedeto Morelli. Também o florentino Américo Vespúcio, ou Vespucci, viajaria

ao Brasil em 1501, por intermédio de uma expedição organizada e financiada por Bartolomeu Marchioni, à época residente em Lisboa. Neste ano, acompanhando a expedição do comandante Gaspar de Lemos, Américo Vespúcio anunciaria à Coroa Portuguesa a existência de pau-brasil nas terras brasileiras, um produto conhecido dos europeus e importado das Índias. Iniciava-se, assim, a exploração e o contrabando do pau-brasil, quando os italianos Bartolomeu Merchioni e Benedito Morelli, associados a Fernando de Noronha, enviariam para o país, em 1511, uma nau que levaria para Portugal pau-brasil, indígenas e espécies da fauna e flora brasileira (Pieroni, 2000; Andrade, 1992).

Segundo Antonio Hohlfeldt (1987), o primeiro texto italiano referente ao Brasil seria o relatório de viagem do florentino Américo Vespúcio, em 1504. A partir daí, diversas narrativas surgiriam, como a de Antonio Pigafetta e a do padre Júlio Cesar Cordara, a discutir as descobertas de Vespúcio e os relatos de religiosos em missão. Diz Hohlfeldt (1987, p. 407):

> De modo geral, verifica-se que essas obras na verdade atenderam a algumas preocupações mais ou menos permanentes: a) discutir as viagens e as descobertas de Américo Vespucci; b) enfocar relatos religiosos das missões jesuíticas ou capuchinhas; c) relatar viagens, quer da parte de religiosos, quer de leigos, sobre as descobertas verificadas na nova terra. Neste caso, podemos verificar que há um primeiro surto de obras no século XVI, resultado óbvio dos descobrimentos, para seguir-se um novo período de publicações à medida em que a emigração e a colonização de italianos no Brasil se generaliza.

Em decorrência das viagens realizadas por Américo Vespúcio, a colonização se iniciaria a partir do Nordeste do Brasil, às vistas das "descobertas" efetuadas pelos italianos, especialmente quando este, a serviço do rei de Portugal e em decorrência da ligação com os Médici, entre 1497 e 1503, por intermédio de expedição comandada por Alonso de Ojeda, já desde 1499, visitaria a costa do Rio Grande do Norte. Neste sentido, Andrade (1992, p. 22):

> Sabe-se que a expedição alcançou a costa do Rio Grande do Norte e desceu em direção ao sul, sem se afastar do litoral [...] fez o levantamento cartográfico, denominando os principais acidentes geográficos avistados. Para isso, davam a cada acidente o nome do santo do dia. A 16 de agosto, foi avistado o Cabo de São Roque, a 28 do mesmo mês o de Santo Agostinho, a 29 de setembro o rio São Miguel, a 4 de outubro a foz do rio São Francisco, e a 1º de novembro a baía de Todos os Santos. Aí se detiveram por algum tempo e depois continuaram para o sul, descobrindo o cabo de São Tomé, a 21 de dezembro, o Rio de Janeiro a 1º de janeiro de 1502, a 6 a angra dos Reis, a 20 a ilha de São Sebastião, e a 22, ainda no mesmo mês, o porto de São Vicente. A descrição do percurso indica que grande parte do litoral nordestino foi visto pelos expedicionários e que um homem perspicaz como Vespúcio [...] tenha voltado ao Brasil, logo após o seu regresso a Portugal, em uma expedição que teria partido de Lisboa a 10 de junho de 1503, dirigida pelo cristão-novo Fernando de Noronha.

Dos relatos, duas ricas informações: a primeira, de que as terras do Nordeste brasileiro já haviam sido alvo de interesse de italianos desde os tempos pré-coloniais, devido ao grande potencial econômico que evidenciavam; e a segunda, de que os europeus traziam consigo a crença católica romana, essencial na composição da cultura e da matriz religiosa brasileira.

O potencial econômico verificado pelas expedições de Vespúcio no Nordeste do Brasil caracterizar-se-ia como grande atrativo para a permanência definitiva de italianos no local. Antes que se desenvolvesse, no Brasil, uma efetiva política de colonização, os italianos já buscariam se firmar e enriquecer nas terras nordestinas. Expõe Andrade (1990, p. 110-111):

> No período colonial, antes mesmo que chegasse a Pernambuco o florentino Felipe Cavalcante, primeiro italiano a se radicar no estado, foi o seu território explorado por uma expedição da qual participava o navegador Américo Vespucci, que ficou famoso pelas cartas que escreveu a Pietro Soderini, gonfaloneiro de Veneza, descrevendo as descobertas que se fazia na costa do Brasil, no ano de 1503 [...] ele visitou a ilha hoje chamada de Fernando de Noronha, que seria posteriormente arrendada a um grande comerciante de origem judia, que lhe deu o nome, e dela navegou para a costa, alcançando a mesma na altura do Cabo de São Roque. Daí navegando para o Sul, explorou a costa pernambucana, tendo se detido no Cabo de Santo Agostinho, em área rica de pau-brasil. As informações transmitidas à Europa, pelo navegador florentino, foram de tal importância que o continente descoberto por outro italiano, o genovês Cristóvão Colombo, chamou-se América e não de Colômbia.

As descobertas de Américo Vespúcio serviriam de impulso para a ocupação das terras do Nordeste brasileiro por europeus e para o desenvolvimento das atividades econômicas na costa pernambucana. Segundo Thales de Azevedo (1990, p. 186), na mesma época, fala-se da Bahia como uma das primeiras terras a receber europeus durante as Grandes Navegações, a partir da frota de Pedro Álvares Cabral. Ressalte-se que tais iniciativas também envolviam o financiamento do banqueiro florentino Bartolomeu Marchioni:

> Italianos devem ter avistado e pisado terras da Bahia em abril de 1500, quando a frota de Pedro Álvares Cabral fundeou numa enseada – hoje chamada de Porto Seguro – fazendo a descoberta do Brasil. Compunham essa frota dois navios de particulares, sendo um deles do banqueiro florentino Bartolomeu Marchioni, estabelecido em Lisboa. Tripulantes florentinos e de outras regiões da Itália de então bem poderiam fazer parte da equipagem desse barco [...] A Bahia já é representada, em 1502, num planisfério desenhado por Alberto Cantino para o duque de Ferrara, Hercule D'Este. Destarte é da Itália que se faz conhecida na Europa a Bahia.

Observe-se que os financiadores destas atividades procuraram envolver em seus empreendimentos tripulantes seus conterrâneos, como no caso de Bartolomeu Marchioni, que envolvia em suas iniciativas tripulantes florentinos, e de outras partes da Itália. Há, portanto, desde o século XVI, presença italiana na Bahia, região que se limita geograficamente com Pernambuco, e ambas localizadas no Nordeste do Brasil.

Esta presença se dava, especialmente, para lidar com técnicas de produção de açúcar, um produto bastante rentável para a Europa, de modo que o plantio da cana de açúcar se difundia como atividade lucrativa para os europeus, e a ser exercida no Nordeste do Brasil (Azevedo, 1990). Os italianos tinham o intuito de enriquecer com a cana, e já haviam se fixado no Nordeste no país. Pernambuco seria uma "terra ocupada por italianos" antes mesmo da chegada de seu donatário, Duarte Coelho Pereira. Afirma Andrade (1992, p. 36):

> Admite-se que já viviam em Pernambuco, antes da chegada de Duarte Coelho, os italianos, genoveses, Francisco e Pedro Corso, vindos com o português Estêvão

> Fróes, e que teriam naufragado na costa em 1510 ou 1514. Acredita-se também que um italiano, Sebastião Caboto, deixara em Pernambuco alguns compatriotas que conheciam as técnicas de produção de açúcar, e que seriam, posteriormente, muito úteis no processo de conquista e colonização da terra. São expressamente mencionados Alfonso di Napoli, Pasquale Del Negro e Gerolano, "il genovese". Da atuação destes italianos pouco se sabe, mas, sendo especialistas na produção de açúcar, podem ter se fixado desde os primeiros tempos, de vez que em 1526, antes portanto da chegada de Duarte Coelho, admite-se que chegava a Lisboa açúcar procedente de Itamaracá, vizinha a esta capitania.

Conforme as terras brasileiras rendessem lucros, era preciso garantir o domínio das terras. Neste sentido, para facilitar-lhe a administração, o governo português viria a dividi-las em Capitanias Hereditárias, e a delegar-lhes a administração aos donatários. O regime das Capitanias Hereditárias se tornaria efetivo por volta de 1534, cabendo a primeira carta de doação por parte de D. João III ao donatário Duarte Coelho Pereira, que recebeu deste rei a Capitania de Pernambuco. Martim Afonso de Sousa, donatário da região de São Vicente, futura São Paulo, somente viria a ganhar carta de doação no ano de 1535 (Toledo, 2003).

Haja vista que técnicos europeus eram deixados propositalmente no Brasil, para desenvolverem técnicas sobre atividades lucrativas, como a produção de açúcar, Sebastião Caboto, natural de Veneza, autor do Mapa-Mundi de 1544, sujeito que navegou o rio Uruguai pela primeira vez, seria responsável pela concessão do nome de Santa Catarina ao Estado brasilerio, fazendo-o em homenagem à esposa, Catarina (Laytano, 1987, p. 15). Ainda, para Dante de Laytano (1987, p. 17-18), Sebastião Caboto, antes de chegar ao rio Uruguai, teria alcançado sem dificuldades o Nordeste brasileiro:

> Sebastião Caboto aproveitava-se das hesitações diplomáticas e do desconhecimento das autoridades sobre navegação e sobre novas terras e a 3 de abril de 1526 saiu de San Lúcar de Barrameda e encheu-se em paz de provisões em Pernambuco, feitoria portuguesa [...] escalara sem dificuldades em Itamaracá [...] a presença de Caboto na história brasileira está em muitas partes diferentes, como em Pernambuco, São Vicente, São Paulo ou em Santa Catarina, e depois entrando pelo rio Uruguai vindo-o a descobrir e navegando pelo Rio Grande do Sul.

O litoral do Brasil, especialmente o litoral pernambucano, era tido não somente como fonte de enriquecimento, mas também como principal rota para se alcançar novos destinos e novas "descobertas" em direção ao Sul e ao Sudeste do país. Segundo Roberto Pompeu de Toledo (2003, p. 26-27), quando do reinado de D. João III em Portugal, o país ibérico manteve maior interesse na região do Rio da Prata no Brasil, sobre a qual circulavam notícias de riquezas, o que ocasionou corridas e disputas, especialmente entre as potências ibéricas, Portugal e Espanha. A região compreendia São Paulo, sendo a primeira incursão na região realizada entre 1513 e 1514 por Nuno Manuel e Cristóvão de Haro, e a segunda entre 1515 e 1516 por Juan de Solis. Sebastião Caboto, esperando enriquecer os cofres da Espanha, ao invés de chegar ao Oriente, chegou a Pernambuco, onde tomou conhecimento das riquezas existentes no Rio da Prata e mudou a rota. Explica Toledo (2003, p. 30):

> Valia que Caboto encontrasse no Oriente qualquer outra terra onde se pudesse prover de ouro ou prata, pedras preciosas, pérolas, especiarias, sedas, brocados ou outra coisa capaz de maravilhar-lhe a vista ou o paladar e, naturalmente, abastecer-lhe os cofres. Em suma, a ideia era fazer Caboto invadir a seara preferencial dos portugueses, atrapalhando-lhes os negócios orientais. Por algum motivo, talvez as intempéries, talvez erro de navegação, ou talvez porque quisesse tentar o mesmo caminho descoberto pouco antes, em sua viagem de circunavegação, por Fernão de Magalhães, Caboto, a caminho do Oriente, foi dar com os costados em Pernambuco. E ali travou conhecimento com o punhado de portugueses que tomavam conta de uma feitoria local, entre os quais um piloto, Jorge Gomes, que dizia ter estado no rio da Prata e falou-lhe das riquezas ali existentes. Caboto começou a mudar de ideia, com relação ao Plano original de viagem [...] A fome, a doença e a belicosidade dos nativos acabaram por impor um fim à missão, quatro anos e três meses depois de iniciada. Derrotado [...] Caboto chegou à Espanha em julho de 1530.

A missão de Caboto não teve sucesso, porém, após o envio de amostras de ouro, entre outros objetos e animais a Carlos V, pedindo reforços para a expedição antes de retornar à Espanha, espalhou-se na Europa a notícia de que os espanhóis haviam encontrado uma região de grande riqueza da qual pretendiam se apossar em terras brasileiras, motivo pelo qual Portugal começou a desempenhar esforços para a expedição de Martim Afonso de Sousa, entre 1529 e 1530. E assim como os portugueses se preocupariam com a missão de Caboto, os espanhóis se preocupariam com a missão de Martim Afonso. Nesta corrida pelo poderio econômico, entre náufragos e técnicos, a costa brasileira ia sendo composta por pequenos núcleos de povoamento europeu. Recorde-se que, quando Caboto chegara a Pernambuco, já havia ali uma feitoria portuguesa. No mesmo sentido, em Santa Catarina, já existia uma colônia formada por náufragos de um dos navios da frota de Juan de Solis, e quando Martim Afonso chegou à Bahia, encontrou ali o náufrago Caramuru (Toledo, 2003).

Ora, era natural que os conhecimentos limitados a respeito das navegações e dos territórios a explorar ocasionassem naufrágios que deixavam, no Brasil, europeus que, uma vez fixados nestas terras, começavam a desenvolver atividades diversas, como o comércio com os conterrâneos que chegavam. Obviamente, conforme os naufrágios aumentassem o número de náufragos povoando as terras brasileiras também aumentava.

A expedição de Martim Afonso de Souza, que havia partido de Lisboa em 1530, era composta por cinco navios e 400 homens, entre eles fidalgos de diversas nacionalidades, como genoveses, e também degredados: "*O frei Gaspar da Madre de Deus escreve: 'Não vinham mulheres, mas vinte e sete fidalgos, genoveses, franceses e alemães, além de degredados, soldados e colonos'*" (Pieroni, 2000, p. 27). Já em 1531, o rei de Portugal, D. João III, viria a ordenar que a expedição de Martim Afonso se ocupasse de três pontos essenciais: defesa da costa sobre ameaças estrangeiras; demarcação das fronteiras do Brasil; e colonização das terras brasileiras de forma permanente, ao longo da costa litorânea. À armada

de Martim Afonso, interessava alcançar o "Rio da Prata", mas as viagens se iniciavam, por terras brasileiras, em Pernambuco. Afirma Toledo (2003, p. 40-43):

> Depois de escala na ilha de São Tiago, no arquipélago de Cabo Verde, a esquadra alcançaria pela primeira vez a costa brasileira a 30 de janeiro de 1531, quando atingiu Pernambuco – portanto, 58 dias depois da partida de Portugal [...] Então o comandante iniciou a descida do litoral brasileiro – tocou a Bahia em 3 de março [...] e o rio de Janeiro a 30 de abril [...] Em 17 de agosto, aportou em Cananéia, no que é hoje o litoral sul de São Paulo [...] Decidiu o comandante que, sem prejuízo do prosseguimento de sua viagem marítima, organizaria uma expedição, a partir de Cananéia, rumo ao interior. Um de seus melhores homens, Pero Lobo, foi designado para comandar a empreitada [...] Pero Lobo e seus 80 homens partiram a 1º de setembro de 1531 [...] Uma das vantagens deste precioso trecho do diário de Pero Lopes é informar que franceses, italianos e alemães iam na expedição [...] Na volta do bergantim que se aventurara rio da Prata adentro, mais uma desgraça: a embarcação naufragou. Isso se deu bem no dia de Natal de 1531 [...] Os tripulantes salvaram-se [...] Escreve Pero Lopes que ele e os companheiros gastaram o tempo "confessando-nos uns aos outros, por nos parecer que era o derradeiro trabalho" [...] "Assim passamos toda esta noite em se todos encomendarem a Deus".

Assim, diversas informações que se têm a respeito da História do Brasil são consequência dos registros deixados nos diários de navegação, como o escrito por Pero Lopes, na expedição em busca do "Rio da Prata" comandada por Pero Lobo. Estas informações dizem respeito não somente às rotas de navegação ou à nacionalidade de tripulantes, mas também da religião dos europeus, um catolicismo romano confessional e penitencial.

A imposição da fé católica romana durante o que se convencionou chamar de "processo civilizatório" no Brasil será estudada com maiores detalhes no capítulo seguinte do presente estudo. Neste momento, importa perceber que era comum, também, a mitificação da origem das coisas, e das cidades. Tendo como exemplo São Paulo, Toledo (2003, p. 54-55):

> As veneradas cidades antigas com frequência têm sua origem enraizada num mito. Quanto mais veneradas, mais merecerão o privilégio de ter seu nascimento envolto no encanto e na magia. Roma foi fundada por Rômulo e Remo, dois gêmeos criados por uma loba. Nápoles teve como marco fundador o túmulo de uma sereia, Partênope. Lisboa foi fundada por Ulisses, ninguém menos do que ele, o herói da *Odisséia* [...] se as cidades plantadas pelos europeus na América são muito novas para ter o direito a um mito de origem [...] São Paulo [...] tem um patriarca que, em certos relatos, parece emergir dos versículos do Gênesis [...] De que maneira teria esse João Ramalho, que [...] deve ser considerado o pai dos paulistas [...] Algumas teorias querem-no como náufrago [...] entre 1509 e 1510 [...] Outras defendem que, por sua própria escolha, tenha se estabelecido neste lado do mundo [...] Tinha várias mulheres, paralelas à principal, ou pelo menos a mais conhecida, a índia Bartira. Não se constrangia em andar nu. Não obedecia a preceitos religiosos [...] Claro que, com esse estilo de vida, estava fadado a causar escândalos entre os padres [...] é um dos primeiros, entre os europeus, a inserir-se numa instituição social de longa data cultivada entre os índios – o cunhadismo. Consiste tal instituição em introduzir um estranho à comunidade oferecendo-lhe uma mulher [...] A partir daí o marido dela podia contar com a numerosa parentela, vale dizer, toda a comunidade, para ajudá-lo tanto no trabalho como na guerra [...] João Ramalho, ao unir-se a Bartira, unira-se nada menos do que ao principal cacique da região, Tibiriçá.

A respeito de João Ramalho, não se sabe se era náufrago ou degredado, estima-se, entretanto, que tenha chegado ao Brasil entre 1508 e 1510, e que vivia nos arredores de São Paulo quando foi promovido capitão por Tomé de Sousa, e depois se tornou Conselheiro da

Câmara de Santo André, entre 1555 e 1558. Segundo Geraldo Pieroni (2000, p. 26): "*O padre Manuel da Nóbrega, numa carta de 1553, escreve: 'Neste campo está um João Ramalho, o mais antigo homem que está nesta terra. Tem muitos filhos... Quando veio da terra, que haverá 40 anos e mais, deixou a sua mulher lá, viva, e nunca mais soube dela*'". Pernambuco teria, em Jerônimo de Albuquerque, seu próprio "João Ramalho", como se verá adiante.

Fato é que grande quantidade de italianos aportavam no Nordeste do Brasil, no intuito de participar das "Grandes Descobertas" no país. Reafirma Andrade (1992, p. 21): "*navegadores e capitais de várias regiões da Europa estabeleciam-se em Portugal e Espanha ou se associavam aos ibéricos; e estes, que necessitavam de capitais e de força de trabalho especializada, os acolhiam dando-lhes honras e mercês*". Ressalte-se que para os italianos, as descobertas do Atlântico faziam prosperar os negócios e as relações, fortalecendo a ligação com soberanos e nobres que financiavam pesquisas e expedições, o que se fazia difundindo a fé cristã e "salvando almas" nas novas terras (Andrade, 1992, p. 20-21).

Durante o Período Colonial, um dos objetivos após a invasão das terras pelos europeus seria, naturalmente, a ocupação dessas terras e exploração das riquezas. Havia investimentos em "nobres" comandantes enviados pela Coroa Portuguesa para comporem uma elite europeia na colônia, transportando para o Brasil hábitos refinados de uma Europa "branca, cristã e dita culturalmente superior" às demais nações, mas entre os invasores europeus não se tinha somente europeus de alta classe ou da elite destes países. Ao contrário, dado o intuito imediato de povoamento das terras para delimitação e poderio sobre os espaços, evitando-se invasões de outras nações, os europeus, especialmente os portugueses enviados ao Brasil, poderiam ser degredados ou marinheiros fugitivos. Explica Toledo (2003, p. 46):

> Os primitivos povoadores poderiam ser náufragos como também degredados, em virtude de condenações sofridas na mãe-pátria. A prática de despejá-los na costa brasileira foi inaugurada já na viagem pioneira de Cabral. E também poderia ser – outro caso registrado já na vinda de Cabral – marinheiros que fugiam para escapar da vida dura dos navios, onde aos perigos e ao trabalho insano se somavam os maus-tratos, tanto mais dispostos a escapulir quanto a nova terra acenava com uma experiência livre, sem patrão e sem pecado [...] um último tipo de habitante da terra [...] podiam ser, segundo alguns autores, agentes oficiais – representantes da Coroa portuguesa, aqui instalados para dirigir entrepostos comerciais e arrecadar impostos.

Os degredados, em especial, eram pessoas que haviam recebido algum tipo de punição e que, de forma conveniente para a Coroa Portuguesa, eram instadas a cumprirem as penas em colônias como o Brasil. Conforme o imaginário punitivo estivesse relacionado ao imaginário religioso cristão, o Brasil se tornava local de purgação de pecados, ao passo que a monarquia portuguesa se livrava dos problemas ocasionados pelos criminosos, e, ainda, povoava as terras possessas. Diz Toledo (2003, p. 126-127): "*Para se ter ideia de quanto o território brasileiro serviu para o despejo de indesejáveis, registre-se que as Ordenações do Reino designavam o*

Brasil como destino em 87 dos 256 casos em que a pena prevista era de degredo". Ainda, uma vez que Portugal não sabia o que encontraria nas novas terras e nem como seria a reação de indígenas às suas incursões, os primeiros degredados eram justamente os condenados à pena de morte. Explica Geraldo Pieroni (2000, p. 21-23):

> Desde os primeiros dias da chegada dos portugueses à costa do Brasil, a presença de condenados inaugurou a efetiva posse da nova terra. Pedro Álvares Cabral, em 1500, deixou dois degredados na terra de Santa Cruz, [...] Antes de partir novamente em direção às Índias, Cabral abandonou "os degredados que aqui hão de ficar" para "aprenderem bem a sua fala (dos índios) e os entenderem", como o registrou, em sua longa e bela carta de 1º de maio de 1500, Pero Vaz de Caminha, escrivão da armada. Dos dois degredados que ficaram, um era servidor de João de Telo, chamado de Afonso Ribeiro, e o outro era um certo João de Thomar [...] Em 1505, D. Manuel, numa carta ao rei Fernando, o Católico, escreve que, destes dois degredados, "voltou um que sabia a língua dos indígenas e nos informou de tudo".

Deste modo, os degredados tinham não somente a função de povoar o Brasil, mas também de aprender hábitos e linguagem dos povos indígenas, a fim de se tornarem úteis para que a Coroa Portuguesa pudessse exercer domínio sobre os povos nativos. Evidentemente, caso a experiência fosse frustrada, ninguém sentiria falta dos apenados que já estavam condenados à morte, porém, sendo uma experiência exitosa, retorno estratégico poderia ter a metrópole. A exemplo, o degredado Duarte Peres, Bacharel da Cananéia, seria abandonado no Brasil entre 1501 e 1502 e encontrado por Martim Afonso de Souza entre 1530 e 1531. Enfim, degredados, juntamente com náufragos e aventureiros, seriam importantes no desenvolvimento do imaginário mitológico brasileiro. Afirma Pieroni (2000, p. 27-28):

> Os degredados, os náufragos e os aventureiros, heróis de numerosas epopeias, verdadeiras ou míticas, foram os personagens que engendraram os primeiros mamelucos da terra: os filhos do piloto João Lopes de Carvalho, levados por seu pai na expedição de Fernão de Magalhães, em 1519; as filhas de Caramuru, cujos casamentos tinham sido organizados por Martim Afonso de Souza; a numerosa descendência de João Ramalho, sob a proteção dos jesuítas por ocasião da fundação de São Paulo; ou, ainda, a família mestiça de Jerônimo de Albuquerque, que deixou no Brasil 24 filhos e, portanto, foi chamado de "o Adão de Pernambuco".

Pernambuco tinha já "um mito de origem para chamar de seu", a partir da figura do patriarca Jerônimo de Albuquerque, que como João Ramalho em São Paulo, "*parece emergir dos versículos do Gênesis*" (Toledo, 2003, p. 54-55).

Para estimular a colonização permanente das terras brasileira e seu povoamento em massa, em 1534, D. João III viria a enviar uma carta de privilégios às capitanias de Pero Lopes de Sousa e Martim Afonso de Souza, e em 1536, também à capitania do donatário Pero de Góis, com a determinação de que pessoas fugitivas e criminosas de Portugal, estando na colônia brasileira por quatro anos, não pudessem mais ser presas, acusadas ou executadas, e pudessem se dirigir ao Reino de Portugal para tratar de negócios, caso fossem autorizadas pelos Donatários. As exceções eram somente os crimes de heresia, traição, sodomia ou falsa

moeda, ou seja, crimes contra Deus e contra o Rei. Neste ínterim, em 1535, o rei de Portugal ordenaria que as penas de degredo se fizessem executar, de pronto, no Brasil (Pieroni, 2000).

Conforme o degredo assumisse caráter religioso, deixa-se para analisá-lo no capítulo seguinte. Neste momento, retome-se o fato de que a colonização do Brasil se desenvolveria, com bastante intensidade no litoral nordestino. Azevedo (1990) retrata a importância do pau-brasil para a economia europeia, sendo esta uma madeira que, devido ao retorno financeiro concedido à metrópole, fez com que a Bahia se tornasse o principal empório lusitano, transformando-se a mesma em Capitania, tal qual Pernambuco, já no ano de 1534, e em sede do Governo Geral do Brasil, em 1549. Segundo Azevedo (1990, p. 187), também na Bahia, destacavam-se, na exploração da cana-de-açúcar, as atuações do genovês Paulo Dias Adorno e do também italiano Francesco Toscano:

> Paulo Dias Adorno, que casara com Felipa, uma das filhas de Diogo Álvares, o Caramuru, de seu consórcio com a índia com a qual casara na França e lhe dera, pelo batismo, o nome de Catarina. Esse Adorno era "tido por fidalgo genovês, vindo com o técnico do fabrico de açúcar da ilha da Madeira para S. Vicente, e por certos autores como filho de italiano e mãe portuguesa da primeira leva de colonos ilhéus emigrados para a feitoria vicentina". De fato chegara à Bahia junto com seu futuro concunhado, Afonso Rodrigues, foragidos de S. Vicente por um homicídio ali praticado. Foi ativo colaborador do sogro na recepção ao primeiro Governador Geral, Tomé de Souza, e na preparação do terreno para construção da Cidade do Salvador [...] Outro italiano entre os que iniciaram o povoamento e a cultura da cana-de-açúcar foi Francesco Toscano, a quem Mem de Sá igualmente favoreceu com concessão de terra em que teve próspero engenho [...] além de Adorno e Toscano, que comparecem ao correr dos anos, podem anotar-se Cadena, Bolona, Fardola, Mertola, Nizza, Parvi, Pitta, Sande, Vacandina, Betaio, Boscano, Bandala, Lobatto, Menilo, Lamberto, Marin, Zagallo, Preto, Rotta.

Observe-se que, ainda na primeira metade do século XVI, já habitavam Salvador e o Recôncavo Baiano, representantes de diversas famílias italianas. Os irmãos Giuseppe, Francesco e Paolo Adorno, por sua vez, haviam rumado para o Brasil no intuito de implantar engenhos de açúcar para as firmas Marchione e Bardi, e teriam passado por São Vicente e pela Bahia de Todos os Santos. Paolo Adorno, ou Paulo Adorno, originou o ramo da família Adorno na Bahia, sendo esta de grande influência durante o Período Colonial, e se tornou avô de Antônio Dias Adorno, um dos maiores estadistas baianos. A promessa de prosperidade era tanta que o florentino Lucas Giraldes, residente em Lisboa, mesmo sem nunca ter viajado ao Brasil, adquiriu, em 1560, as terras da capitania de Ilhéus, originalmente pertencentes a Jorge de Figueiredo Correia, e, com auxílio de capatazes e do italiano Tomás Alegre, desenvolveu negócios na mesma e prosperou (Andrade, 1992).

A família Adorno detinha conhecimentos específicos a respeito de técnicas desenvolvidas na Itália para a indústria do açúcar no mundo, e em parceria com os países ibéricos, rumara para o Brasil na intenção de aplicá-las. Afirma Azevedo (1990, p. 188):

> Relativo à influência e participação de italianos na indústria do açúcar [...] a partir dos anos 30 do século XVI, lança-se a Bahia à produção do importante sacarino [...] Trazida da Ásia aquela lavoura e sua derivada indústria, o plantio e o fabrico firmam-se como relevantes centros europeus na Sicília, sobretudo em torno de Palermo, desde os séculos XIII e XIV, e dali se expandem às ilhas da Madeira e de Cabo Verde como a S. Tomé, na África, levados pelos portugueses que, por sua parte, constituem-se em grandes fornecedores da Europa. Naquela região italiana dão-se aperfeiçoamentos técnicos e encontram-se financiadores. Daquelas suas possessões africanas e atlânticas, Portugal transfere as ditas atividades para Itamaracá, em Pernambuco, e para a Bahia, tornados os maiores produtores, a ponto de decair a produção da Madeira [...] Uma das medidas adotadas pelos colonizadores e pelos comerciantes lusitanos, para a implantação segura do novo negócio, foi a introdução de técnicos europeus, entre os quais João Adorno [...] a Itália e Hamburgo vieram a tornar-se os maiores compradores do açúcar brasileiro, contribuindo a Bahia para o fornecimento.

Conforme as regiões brasileiras iam se estabelecendo, o Nordeste do Brasil se desenvolvia sobre a exploração das riquezas geradas, especialmente, pelo desenvolvimento das técnicas de produção de açúcar, e pelo comércio exercido a partir dos portos de Salvador e Recife. Salvador, Recife e Rio de Janeiro enriqueceriam-se como locais de fácil trânsito e principais rotas entre o Brasil e a Europa. Assim, Toledo (2003, p. 117-125):

> Se fosse o caso de mudar para o Brasil, aposta mais segura eram as cidades litorâneas do Nordeste, onde o cultivo da cana-de-açúcar começava a proporcionar um engate com o comércio internacional. Na Bahia e em Pernambuco já corria algum dinheiro, as estruturas administrativas deslanchavam a ponto de justificar o deslocamento, para essas praças, de funcionários de maior graduação, e a vida podia ser usufruída num ambiente que [...] não é absurdo definir como confortável.

Assim, no final do século XVI e início do século XVII, barcos de diversas nações europeias ocupavam a costa, especialmente em busca de pau-brasil e açúcar. Os holandeses, com o consentimento de Portugal - pois o país ibérico se encontrava sem recursos para financiar a atividade -, obtinham lucro a partir do transporte e comercialização dos produtos brasileiros na Europa, de forma que a relação entre esses países, inicialmente, era pacífica. Em 1580, porém, quando por falta de herdeiros do rei D. Henrique assumiu o trono de Portugal o espanhol Felipe II, e estando a Espanha em guerra com a Holanda, os navios batavos que permaneciam na costa brasileira passaram a ser considerados inimigos. Após a fundação da Companhia das Índias Ocidentais em 1609, iniciavam-se as chamadas Guerras Holandesas, por meio das quais os holandeses buscariam, sem sucesso, conquistar o Nordeste do Brasil, inicialmente a partir da Bahia, em 1624, e depois, a partir de Pernambuco, em 1630. Os holandeses permaneceriam no Brasil de 1630 a 1654 (Andrade, 1992).

Se entre os anos de 1580 e 1640, Portugal e Espanha se manteriam, ambas, sob a administração da Coroa Espanhola, as iniciativas coloniais, intensificadas por esta união, também atrairiam maior quantidade de aventureiros de outras nacionalidades em busca de estabelecerem parcerias com a potência ibérica. Na época, a Itália ainda não havia sido unificada, não possuía status ou força de nação. A Espanha, por sua vez, no ápice de seu

poder, além de possuir colônias na América e na Ásia, mantinha numerosas possessões na Europa, como o próprio Reino de Nápoles, dominado pela monarquia ibérica entre os anos de 1504 e 1707. Assim, quando das disputas entre espanhóis e holandeses, foram mobilizadas, em defesa da Espanha, tropas portuguesas e napolitanas. Explica Andrade (1992, p. 44):

> O governo espanhol, temendo a perda da importante colônia, organizou uma grande armada com tropas portuguesas, espanholas e napolitanas, sob o comando de D. Fradique de Toledo Osório. Da expedição, de 52 navios, faziam parte quatro embarcações italianas com um regimento napolitano, que, segundo os historiadores, teria de 830 a 1500 homens, sob o comando de Carlo Andrea Caracciolo, marquês de Torrecuso, e como sargento-mor Muzio Oreglia. Dele faziam parte ainda um nobre, que teria grande participação nas guerras holandesas, Giovanni Vicenzo Sanfelice, conde de Bagnouli, e o capitão Michele di Pontecorvo [...] Na guerra holandesa, além dos italianos, participaram também brasileiros descendentes de italianos, como Jerônimo Cavalcanti de Albuquerque, filho de Felipe Cavalcanti e neto de Jerônimo de Albuquerque. Formava-se, assim, uma família ítalo-brasileira.

O italiano Felipe Cavalcanti, filho de Jerônimo de Albuquerque (o "Adão de Pernambuco") e pai de Jerônimo Cavalcanti de Albuquerque (que lutou em favor da Espanha durante as guerras holandesas), terá protagonismo no capítulo seguinte do presente estudo, em virtude dos episódios por ele vivenciados e que contribuíram, especialmente, para a compreensão dos processos de estabelecimento da religião católica romana no Brasil.

Gio Vicenzo de San Felice (o Conde de Bagnuolo), militar a serviço do país colonizador, entraria no Nordeste do Brasil a fim de disputar o território brasileiro com os holandeses em nome da Espanha. Nas palavras de Andrade (1990, p. 110-111):

> No século XVII, o Conde de Bagnuolo, Gio Vicenzo de San Felice [...] chegou ao Brasil em 1635 como comandante geral de artilharia e cavalaria na tropa comandada por D. Luís de Rojas e Borja, tendo desembarcado em Alagoas, porque Matias de Albuquerque não tivera condições de manter as suas posições em Olinda e recuara para o sul, acompanhado da maior porção dos colonos sediados em Pernambuco. Aqui ele permaneceria por vários anos, lutando contra os holandeses e comandando uma tropa formada por cerca de 300 napolitanos [...] muitos desses napolitanos [...] anônimos, se fixaram no país, deixando, já no século XVII, alguma descendência.

Durante as Guerras Holandesas, ainda, na tentativa de conquistar Pernambuco, os holandeses desembarcariam em Pau Amarelo, ao norte de Olinda, e em seguida, ocupariam Recife, porto por onde eram exportados os produtos pernambucanos, especialmente os oriundos da produção açucareira. A Espanha enviaria, então, a esquadra de D. Antônio de Oquendo, novamente com tropas napolitanas e sob o comando do conde Bagnouli. Participavam da esquadra italianos como Pietro Ucereneti, Olivério Cacciapouti, Giuseppe de Curtis, Domenico Airobona, Carmelo Frisciutti, Francesco del Pino, Paolo Vernola, o frade de Landi, Gaetano Crescimbeni e Amadeu Torcipende (Andrade, 1992, p. 45). Ademais, recorde-se que essas lutas envolveram, ainda, os descendentes de italianos já nascidos no Brasil, como Zenobio Achioli, de origem florentina, e Gaspar Achioli, que recebera como dote de casamento o engenho Santo André, na Paraíba (Andrade, 1992, p. 46). Ao final, com

a restauração do domínio político-administrativo de Portugal, haveria a retirada espanhola e napolitana, e a presença italiana no Nordeste passaria a se dar, especialmente, a partir da presença de representantes religiosos no país, conforme se verá no capítulo a seguir.

Assim, conforme o território nordestino fosse se mostrando cada vez mais importante economicamente, o voluptuoso investimento efetuado para estimular o desenvolvimento econômico do litoral nordestino aumentava. Por volta de 1709, São Paulo, município de extrema relevância política e econômica para o Brasil na atualidade, localizado a Sudeste do país, à época, assumiria apenas o quarto lugar entre as mais prósperas capitanias do país, quais sejam Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco. Em 1748, o Rio de Janeiro chegaria a extinguir e anexar São Paulo ao seu território. Neste sentido, durante maior parte do século XVIII, a urbanização de São Paulo era ainda rudimentar, não continha nada do que lembrasse as construções coloniais dos centros do Brasil, como Recife, Olinda, Salvador, Minas Gerais e Rio de Janeiro. O Século do Barroco, que tanta riqueza demonstrava em outros locais do Brasil, por meio de pintores e escultores, não acontecia em São Paulo (Toledo, 2003). Neste sentido, a elite europeia da época, notadamente a italiana, buscava se fixar no Nordeste brasileiro, "*famílias como Doria (Dorea), da nobreza genovesa, Cavalcanti, florentina, e outras contribuem desde cedo para a vida bahiana*" (Azevedo, 1990, p. 187-188).

Enfim, desde os primórdios da História do Brasil, a presença e a contribuição italiana torna-se intensa, no que diz respeito ao litoral nordestino neste país.

2.1.2 A comunidade italiana no Brasil durante o Período Imperial (1822 a 1889)

Durante a primeira metade do século XIX, o liberalismo e o nacionalismo emergiam com força na Europa: o liberalismo, como uma ideologia proveniente da burguesia em busca da não intervenção do Estado na economia e da autorregulamentação do mercado, o qual se beneficiava dos ideais da Revolução Francesa em detrimento da aristocracia em decadência; e o nacionalismo, como ideologia preocupada em exaltar uma identidade nacional. Acontece que na Itália não se tinha ainda uma identidade nacional, pois a região que compreenderia o país ainda não era unificada. Neste país, então, os ideais liberais e nacionalistas passariam a se confundir, estimulados tanto por intelectuais da classe média urbana e rural como pela própria aristocracia. Explica Décio Freitas (1987, p. 70-71):

> À altura de 1830 [...] na Itália, na Alemanha, na Europa Central e Oriental, o liberalismo se casa com o nacionalismo, assumindo uma forma abertamente revolucionária. Giuseppe Mazzini será o arquétipo desses revolucionários [...] Patriota apaixonado e republicano convicto [...] Em seu livro **Santa Aliança dos Povos** (1849), preconiza a instauração do reinado da justiça, da liberdade e da paz

> através dos povos, não através dos reis. Não dá importância à economia, mas à religião: "Religião e política são inseparáveis; sem religião, a ciência política não pode criar mais do que despotismo e anarquia". O movimento "mazziniano" se chamará **Jovem Itália** e fará escola: **Jovem Polônia, Jovem Alemanha, Jovem Irlanda, Jovem Suíça**... Na verdade, estes nacionalistas são, ao mesmo tempo, internacionalistas. Sonham com uma pátria livre e unida, mas, ao mesmo tempo, consideram-se cidadãos do mundo.

O paradoxo que se instaura evidencia a atuação desses mazzinianos julgando-se "messias", haja vista que pregavam a liberdade das nações, porém tendiam a preocupar-se primordialmente com sua própria nação. Segundo Mazzini na Itália e Mickiewicz na Polônia, os sofrimentos do mundo acabariam com a condução à liberdade feita pela Itália ou pela Polônia. Esses movimentos, ao negarem as lutas de classes, tornavam-se necessariamente antissocialistas, sendo que tais concepções vão explicar a construção gradativa da mentalidade do povo italiano que viria a apoiar a ascensão de Mussolini ao poder. Nesta época, a mentalidade italiana encontrava-se em formação enquanto nação - a Itália estava em vias de unificar-se (1848 a 1871) -, e manteve-se a aceitação do messianismo enquanto depósito de expectativas em um indivíduo para solução dos problemas da nação (Freitas, 1987, p. 71).

Entre os anos de 1789 e 1848, período que marcaria a transição do Brasil Colônia para o Brasil Império, os italianos encontravam-se em vias de unificar-se, e engajar-se-iam em movimentos revolucionários que aconteciam em quase toda a Europa e países do Novo Mundo. Um desses movimentos foi a Guerra dos Farrapos no Rio Grande do Sul, Brasil, momento em que se destacaram o bolonhês Lívio Zambeccari, o genovês Luís Rossetti, e José Garibaldi, proveniente de Nice, sendo o conde Zambeccari o cérebro da Revolução, e Garibaldi, o guerrilheiro mais inventivo. Os revolucionários italianos defendiam causas separatistas, primeiro por serem republicanos, portanto contrários à monarquia, e depois porque lutavam em defesa de regiões como se fossem pequenas nações, mentalidade gerada a partir da unificação tardia da Itália. Eram cidadãos do mundo, em defesa da liberdade onde quer que fossem, mas esta liberdade se limitava aos padrões liberais burgueses, uma vez que a luta não abrangia a abolição da escravatura, por exemplo, pois compartilhavam da ideia de que povos negros não eram seres humanos (Freitas, 1987, p. 72).

A Guerra dos Farrapos é parte de um ciclo de insurgências federalistas deflagradas no Brasil, iniciadas apenas dois anos após o país se tornar um Império, e que aconteceram entre 1824 e 1848. A época ressalta a importância do Nordeste do Brasil para a história, também, de regiões outras do país, uma vez que tais movimentos se iniciariam em Pernambuco. Explica Freitas (1987, p. 64): "*Os pernambucanos começaram. Em 1824, arvoraram o estandarte da rebelião contra o centralismo instaurado no Rio de Janeiro, exigindo um mínimo de autonomia federativa para que o Nordeste pudesse viver e prosperar*". A primeira rebelião, a

pernambucana, foi duramente reprimida, mas onze anos depois faria com que os paraenses e gaúchos buscassem a mesma autonomia, seguidos dos baianos e dos maranhenses, e de nova tentativa pernambucana em 1848. Assim, Freitas (1987, p. 64-65):

> Essas insurgências – Confederação do Equador, Cabanagem, Guerra dos Farrapos, Sabinada, Balaiada, Praieira -, assumiram a configuração de um gigantesco e veemente protesto nacional contra o centralismo [...] O processo da Independência foi a origem de tudo. Dado que o centro político-institucional do Poder Colonial se situava no Sudeste (Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais), coube aos políticos dessa região a iniciativa da Independência [...] Quando se organizava a nova nação na assembleia constituinte, estalou o conflito. Os políticos das elites do Sudeste arquitetaram uma estrutura político-institucional que assegurava sua hegemonia sobre as demais regiões [...] O que se presenciou foi uma sistemática e indecente espoliação praticada pelo Sudeste, através do Governo Central, contra as demais províncias [...] As elites das regiões lesadas [...] Para evitar isso, pegaram em armas, pela Federação.

Estas revoluções caracterizavam, entretanto, a disputa pelo poder político e econômico entre as elites das diversas regiões do Brasil contra o centralismo estabelecido pelo Governo, buscando a manutenção e o fortalecimento do domínio político e econômico da elite regional, e não mantinham intenções, de fato, libertárias. O projeto constitucional dos republicanos gaúchos mantinha, inclusive, a política de escravização de povos africanos e o sistema eleitoral censitário do Império que excluía da vida pública a grande massa da população. O povo, nestas rebeliões, participava apenas como massa de manobra. Quando estas revoluções ameaçavam virar instrumentos para reivindicações populares, as próprias elites as sufocavam, submetendo-se ao centralismo do Governo. Observa Décio Freitas (1987, p. 68-69):

> No Nordeste, a elite regional não levou a luta às últimas consequências para não ter de mobilizar – e dessa forma libertar -, a massa escrava. O medo de uma revolta negra assombrava as noites da elite nordestina (não podia esquecer Palmares, no século XVII). No Extremo Norte (Pará e Maranhão), as elites mobilizaram as massas subalternas, mas estas escaparam a seu controle, buscando a autolibertação; presas de pânico, as elites suplicaram socorro ao Governo Central para sufocar o inimigo principal. Um dos aspectos revoltantes das revoltas federalistas, reside no fato de que, para não fazer a mais mínima concessão às classes subalternas, essas elites regionais preferiram submeter-se, miseravelmente, ao centralismo e à hegemonia do Sudeste, selando dessa forma um futuro de atraso e miséria para suas regiões [...] Quando esquadrinhamos os dados econômicos da época da Independência, constatamos assombrados que o Nordeste produzia pouco mais ou menos 2/3 da renda nacional, seguindo-se bastante abaixo, em segundo lugar, o Sudeste. Observa-se depois que o Estado Nacional desenvolveu uma política creditícia, financeira, aduaneira, monetária e fiscal que privilegiava o Sudeste em detrimento das demais regiões. Pouco depois da metade do século, o Sudeste impunha-se como a região mais rica e florescente, ao passo que o Nordeste já ostentava suas características de estagnação e pobreza. Iniciava-se, assim, o trágico processo de desigual desenvolvimento das regiões brasileiras.

Nesse contexto, perceba-se que interessava às elites brasileiras dominar a política e a economia do país por meio do controle do sistema produtivo, notadamente o controle sobre a mão de obra e a força de trabalho a qual estabeleciam a manutenção do sistema. Mas manter o potencial produtivo se tornava cada vez mais difícil sem a subvenção do Estado Nacional.

O Período Imperial do Brasil esteve compreendido entre os anos de 1822 e 1889, período relativamente curto em relação ao Período Colonial, e ao final, o Brasil possuía dois problemas a resolver: substituir a mão de obra escravizada, especialmente nas lavouras cafeeiras, produto que, substituindo outros como o açúcar, passaria a ser o principal produto de exportação do país; e colonizar e povoar áreas ainda ociosas, recuperando a agricultura de regiões ditas improdutivas. Para isto, o Brasil recorreria à imigração estrangeira, notadamente europeia, e especialmente italiana. Expõe Lucy Maffei Hutter (1987, p. 74-75):

> Um dos países mais aptos a liberar trabalhadores era a Itália, dadas suas condições econômicas e sociais. Recém-unificada, embora faltasse ainda a anexação de alguns territórios, em 1870, a Itália se encontrava entre os países pobres e de alto índice de população. O excesso de população e a falta de terras cultiváveis provocavam uma distorção na oferta e na procura de mão-de-obra. Na Itália, a oferta era maior do que a procura, enquanto que no Brasil, na Argentina, nos Estados Unidos... a procura superava a oferta [...] Os imigrantes italianos começaram a chegar no Brasil em número significativo por volta de 1870, tendo o fluxo aumentado a partir da década de 80.

Por volta de 1870, o povo italiano sofria com a decadência das atividades industriais provocada pela unificação da Itália, o que gerava ausência de oportunidades de trabalho e escassez nas produções. Desta forma, a política de imigração italiana para o Brasil viria a ser estimulada também em território italiano, e o Império brasileiro mantinha relações estreitas com a Itália. Afirma Manuel Correia de Andrade (1990, p. 108): "*Deve-se levar em conta que a imperatriz do Brasil era uma princesa Bourbon, napolitana, da Casa das Duas Sicílias, destronada com a unificação italiana, feita pela Casa de Savóia*". Mas apesar do grande contingente de imigrantes italianos que o Brasil viria a atrair, a publicidade realizada tanto na Itália como no Brasil mascarava as reais condições de vida e trabalho que os imigrantes viriam a encontrar no país. Ressalta a autora:

> Apesar da grande afluência de imigrantes italianos ao Brasil, na Itália, até princípios do século XX, não se tinha quase conhecimento de como era na realidade este país sul-americano. Isto certamente se deu devido à formação de duas correntes propagandistas opostas, sendo que ambas incorriam no erro do exagero. Havia aqueles que apontavam o Brasil como uma espécie de paraíso terrestre e os que se punham no outro extremo, apontando-o como um lugar péssimo para se viver [...] os agentes valiam-se do pouco conhecimento, sobretudo do camponês, acenando-lhe com um futuro esplêndido do outro lado do oceano, conseguindo assim induzir a emigrar quem, por sua vez, nem havia ainda se definido (Hutter, 1987, p. 75-82).

Roselyz Izabel Correa dos Santos (1990), ao analisar materiais publicados pela imprensa de periódicos das regiões do Trentino - Alto Ádige, Lombardia e Vêneto entre os anos de 1875 e 1899, região esta que mais forneceu imigrantes para países transoceânicos até o final do século XIX com uma média de 19.599 italianos de Belluno, 80.961 de Treviso, 271.373 da Lombardia, sendo 25.355 de Bergamo e 36.206 de Mantova, somente entre 1876 e 1900 -, evidencia quatro tendências ideológicas nestes periódicos: a liberal, a garibaldina, a clerical e a socialista. Os jornais de cunho liberal, como o "*La Provincia de Belluno"* e o

"*L'Alpigiano"*representavam o pensamento da elite burguesa italiana preocupada em não perder a mão de obra local em detrimento da emigração transoceânica diante das exigências, pelos trabalhadores, de aumentos nos salários e redução nos encargos para a permanência na Itália. Os liberais, em geral, eram contrários à emigração, à exceção dos garibaldinos, liberais mais críticos ao governo do Reino, e que sugeriam a redução da miséria no campo e eram favoráveis à emigração para evitar conflitos sociais. Os materiais de cunho socialista, por sua vez, como o "*La Favilla"* e o "*Il Pellagrosso",* combatiam a exploração dos proprietários e as altas taxas do governo, e denunciavam a vida miserável do camponês, promovendo críticas não somente à burguesia, mas também ao clero. Por fim, a tendência clerical preocupava-se com o desvirtuamento dos fiéis em terras distantes.

Assim, a princípio, a emigração da Itália para o Brasil seria estimulada basicamente por periódicos italianos de tendências ideológicas garibaldinas e socialistas. Afirma Roselyz Santos (1990, p. 60):

> A matriz socialista que o orienta [*La Favilla*], nos primeiros anos da grande emigração, isto é, 1876, 1877, 1878, produzirá vários artigos onde após a análise de situação da província, geralmente concluía que para aquele momento a solução era a emigração [...] emigrar para a América significava vir para o Brasil e várias matérias falam sobre a situação do Brasil, o clima e demais aspectos, tendendo porém a orientar o emigrante a não permanecer na cidade, e sim a procurar o interior, que oferecia maiores vantagens, entre elas a de tornar-se proprietário de terra.

Têm-se, pois, as razões pelas quais a imigração italiana ocorreu com maior intensidade no Rio Grande do Sul, pois este era o Estado brasileiro que possuía uma maior quantidade de terras coloniais disponíveis em zonas rurais, sobre as quais os imigrantes poderiam exercer alguma propriedade. Nos demais Estados, as atividades se concentravam, quase sempre, em fazendas de outros proprietários, ou em zonas urbanas.

A propaganda socialista ganhou corpo porque os camponeses, que assim já o eram na Itália e tinham o conhecimento sobre o trabalho na terra, imersos em um contexto de vida miserável e um futuro incerto naquele país em decorrência, especialmente, da industrialização que nele se operava, procuravam a América, em especial, a Argentina, os Estados Unidos e o Brasil, estimulados, também, por cartas de parentes, amigos ou vizinhos que teriam tomado a mesma iniciativa. Deste modo, a imagem hostil do Brasil – de abandono e violência - produzida pelos periódicos italianos liberais, especialmente no que se refere a São Paulo, não atingia aos camponeses porque estes, cientes de que tais periódicos eram redigidos em zonas urbanas, julgavam que esta não era uma realidade para o campo. Por esta razão a imigração se deu com maior intensidade nas regiões que dispunham de terras a cultivar e onde se podia ser proprietário destas, notadamente nas colônias do Rio Grande do Sul (Santos, 1990, p. 62).

Não era raro, porém, os fluxos migratórios se dirigirem a zonas rurais do Sudeste do Brasil, onde os imigrantes eram destinados a trabalhar, basicamente, em substituição à mão de obra escravizada, nas fazendas de café. Neste sentido, o Censo Demográfico Brasileiro de 1872 evidencia a transição da sociedade brasileira no que diz respeito à utilização de mão de obra negra escravizada para a utilização da mão de obra assalariada italiana, destacando-se o período entre 1876 e 1915. Neste sentido, afirma Beozzo (1987, p. 47-48):

> Tomamos como marco inicial para analisar as transformações da sociedade brasileira o censo de 1872. Este nos permite levantar o véu sobre o tipo de sociedade presente no Brasil daquela data. "Esta oferecia traços extremamente contrastantes: nas zonas mais ricas e desenvolvidas, no setor econômico de maior expansão, ou seja nas lavouras de café do sul de Minas Gerais, do Vale do Parnaíba fluminense e paulista e nas terras roxas do oeste de São Paulo predomina o braço escravo [...] nesses mesmos Estados [...] acham-se 179.578 dos 264 mil estrangeiros-homens do país, isto é 67,8% [...] Na cidade do Rio de Janeiro [...] entre a população masculina da cidade do Rio, 39,1% são estrangeiros, entre a feminina, 18,5%, a saber, num total de 274 mil habitantes, 95 mil homens brasileiros e 62 mil estrangeiros, 94 mil mulheres brasileiras e 21 mil estrangeiras [...] Na década de 60, o movimento começa a se firmar talvez como reflexo da unificação italiana. São 2.824 imigrantes. Mas é só a partir de 1876 (6.820) e 1877 (13.585) que se pode falar de uma verdadeira e ininterrupta corrente imigratória que se forma, com alguns anos ultrapassando a casa dos cem mil imigrantes vindos da Itália: 1888 (104.355); 1891 (132.326); 1897 (104.510) [...] imigração para o Brasil, calculada entre 1819 e 1947 em 4.903.991 pessoas. A imigração italiana é a mais numerosa (30,85%) [...] O período crucial, entretanto, são os 40 anos de 1876 a 1915, em que entram no Brasil 1.225.565 italianos.

Neste sentido, conforme a imigração italiana tenha se dado com tão grande intensidade nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, o desenvolvimento imigratório no Nordeste do país não pode ser compreendido de forma isolada na História, sendo que estudar a imigração italiana nestas regiões permite, também, o encontro de informações a respeito do fenômeno da imigração em outras regiões do país. Assim, o presente estudo passa a analisar as correntes imigratórias ocorridas no Sul e Sudeste do Brasil como parâmetr, ou comparativo, para o processo ocorrido no Nordeste do Brasil.

2.1.2.1 As colônias italianas no sul do Brasil

Para cumprir o objetivo de estimular a imigração italiana, o governo brasileiro passou a ceder créditos a companhias nacionais que importassem colonos afeitos às atividades agrícolas e interessados em migrar para o Sul do Brasil. Hutter (1987, p. 84-85), porém, expõe as condições precárias enfrentadas pelos imigrantes durante o trajeto até chegarem ao destino:

> Em fins do século XIX e princípios do século XX, os imigrantes vindos da Europa com destino ao Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, na maioria das vezes desciam no Rio de Janeiro ou em Santos, sendo daí transportados para o Sul em embarcações do **Lloyd Brasileiro**. Tal viagem, para os portos do Sul, levava de dez a doze dias [...] Os barcos brasileiros que faziam o transporte dos imigrantes do Rio

> de Janeiro e Santos para o Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, também faziam as viagens com número de passageiros superior à capacidade estipulada [...] Os imigrantes que desembarcavam no Rio de Janeiro eram alojados na **Hospedaria da Ilha das Flores**, na baía de Guanabara. Esse alojamento, fundado em 1879, requeria uma viagem de 35 a 40 minutos, a partir do porto do Rio de Janeiro. Os italianos [...] desembarcavam, em geral, no Rio de Janeiro ou em Santos sendo, a partir dali, transportados por embarcações brasileiras, que aportavam em Paranaguá, Santa Catarina, Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre.

Após enfrentarem a longa viagem transoceânica da Itália para o Brasil, os imigrantes ainda eram submetidos a longos trajetos por terra no Brasil até chegarem às colônias para as quais eram designados. Eram viagens custosas e demoradas: quando destinados a Porto Alegre, eram transferidos, em pequenos vapores, por via fluvial, até os alojamentos e, por fim, para as colônias; quando destinados ao Paraná, do porto de Paranaguá, seguiam para Curitiba de trem, por um percurso de 110 km, e encaminhados para núcleos coloniais (Hutter, 1987).

Mas a imigração italiana para o Rio Grande do Sul não se iniciaria somente por volta de 1870. Segundo Núncia Santoro de Constantino (1990), a evidência documental mais antiga da presença italiana em Porto Alegre refere-se ao registro de batismo de Rafaela Magnoni, nascida em 1826, filha de João Batista, italiano, com Maria, natural do Gibraltar. Ainda, entre 1830 e 1840 foram batizadas 4 crianças, filhas de Joaquim Francioni, natural de Ancona, com Maria da Penha Cardozo, natural do Rio de Janeiro. Por volta de 1840, ainda, têm-se os batizados de mais 4 crianças, filhas do milanês Joaquim Friziani, do genovês Carlos Favaro, de Salvador Sabatoni, natural dos Estados Pontifícios, e de Jacques de Limoni. Já entre 1850 e 1880, tem-se um aumento significativo: foram realizados 18 batismos. O aumento no número de batismo a partir de 1850, por sua vez, evidencia uma intensidade na imigração italiana em uma época na qual se dava o casamento de D. Pedro II com a princesa napolitana Teresa Cristina, a qual traz consigo para o Brasil artistas, cientistas, médicos e literatos da Itália. Além dos registros de batismo, por volta de 1840, dá-se conta de propagandas de estabelecimentos de propriedade de italianos, como a do atelier de fotografia do Sr. Masoni.

Assim, mesmo antes da chegada dos primeiros colonos a Porto Alegre, havia residentes italianos atuando nas artes e no comércio local, e esta colônia italiana de Porto Alegre fez surgir a primeira sociedade italiana da região, a Vittorio Emanuelle II, por volta de 1877. A partir desta, é possível observar nomes de 41 famílias italianas presentes em Porto Alegre já no início da década de 70. Expõe, assim, Constantino (1990, p. 465):

> Antes de 1875, registra-se a presença de Carlo Fossati, escultor e miniaturista; Nicola Piccardo, fundador da loja maçônica Ausônia, Adriano Pittanti, também escultor [...]; Bernardo Grasselli, pintor que expõe na Primeira Exposição Comercial e Industrial de Porto Alegre, realizada em 1875; Luigi Cavedagni que, na década de 1860, promove espetáculos líricos; Luigi Roberto, professor de música que funda a sociedade musical Estudantina Porto-Alegrense, nos fins da década de 1870.

No final do século XIX, conforme as rotas comerciais naturalmente começassem a incluir o porto de Rio Grande como parada, de onde se navegava pela lagoa dos Patos para os principais centros da Província, a elite comercial italiana se expandiria, e é desta elite que surgem as lideranças da colônia italiana em Porto Alegre, constituídas por comerciantes, industriais, promotores rurais com grandes propriedades em torno das cidades que abasteciam, e também pessoas ligadas à cultura e à arte. São estes os dirigentes da Vittorio Emanuelle II, que já no ano de fundação tinha como presidente de honra José Garibaldi. Esta elite passa a viver em sobrados na rua da Praia ou nas proximidades, enquanto os demais imigrantes passam a residir nos quarteirões da cidade baixa, compondo o bairro de italianos. Explica Constantino (1990, p. 467):

> Nos núcleos urbanos, então, haveria a seguinte divisão social: - dois ou três comerciantes com crédito ilimitado e com razoável giro de capital, bons patriotas e *magnatas da colônia*, proporcionam trabalho a conterrâneos; - vendedores ambulantes – os mascates – que obtêm crédito em mercadorias junto aos comerciantes e revendem no interior; - artistas, como professores de música e de canto, que fazem bom negócio com suas atividades; - artesãos em grande número, como alfaiates, sapateiros, ferreiros, pedreiros, etc; - jardineiros, cocheiros, garçons, músicos ambulantes e engraxates [....] médicos, dentistas, práticos sanitários, professores de música e de canto, padres [...] mecânicos, barbeiros, funileiros, pedreiros, escultores, empreiteiros [...] vendedores ambulantes, cozinheiros [....] há grandes proprietários industriais, ainda que em reduzido número. Entretanto são muitos os que possuem pequenas fábricas.

As atividades exercidas por imigrantes italianos em zonas urbanas eram diversas das exercidas em zonas rurais, em áreas urbanas estes italianos concentravam-se no exercício de atividades autônomas ou no desenvolvimento de pequenos negócios comerciais.

Criavam, ainda, associações para os encontros das elites, o que não existia na zona rural. Entre as associações criadas, além da Vittorio Emanuelle em 1877, a Giuseppe Mazzini em 1885, a Principessa Elena di Montenegro em 1893, a Umberto I em 1900, a Giovanni Emanuel em 1902, o *Club Italiano Canotieri Duca degli Abbruzzi* em 1907, a Dante Alighieri em 1914, entre outras (Constantino, 1990). E enquanto a Danti Alighieri do Sul já havia sido criada desde 1914, no Sudeste, em São Paulo, o Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, que seria reconhecido em 1951 como correspondente da Dante Alighieri de Roma, só seria criado em 1945 (Rogatto, 1990). Algumas dessas associações tinham sede própria, construída com recursos dos sócios, além disto, havia recursos do Banco Francês-Italiano, ou *Banca Francese e Italiana per l'America del Sud*, banco oficial do governo italiano, sediado em Roma e com sucursal em Porto Alegre desde 1917, a qual teve agências em Caxias a partir de 1918, e no Rio Grande, a partir de 1921 (Constantino, 1990).

O contingente de imigrantes urbanos situava-se na pequena burguesia: agricultores proprietários, industriais, comerciantes e profissionais autônomos. Esta, no sul do Brasil, era

composta, em grande parte, de imigrantes italianos de origem meridional, ou seja, provenientes do sul da Itália. O imigrante italiano típico era o calabrês da província de Cosenza ou de Morano Calabro, alfabetizado e com recursos familiares, dedicado às atividades do comércio e auxiliado pela família ou por outros parentes e amigos. Participava das associações italianas e vivia, em sua maioria, na cidade baixa, mantendo consciência de grupo e nacionalidade até mesmo com relação ao casamento, pois buscava esposar alguém proveniente da própria cidade de origem para formar numerosas famílias em Porto Alegre. Nas palavras de Contantitno (1990, p. 472):

> Em 1890, os italianos eram cerca de 10% da população de Porto Alegre, percentual praticamente constituído por meridionais. Pulieses, luqueses, sicilianos especialmente de Leonforte, província de Catânia, são encontrados. Mas os calabreses são sempre mais numerosos e identificáveis através dos moraneses [...] As causas da emigração calabresa foram, fundamentalmente, duas: - o forte incremento demográfico que quase dobrou a população entre 1810 e 1860; - a crise econômica determinada pela ausência de soluções aos problemas fundiários. Frente aos grandes proprietários de terra colocava-se a massa constituída por agricultores, colonos, artesãos e mesmo pequenos proprietários [...] a Calábria, depois de 1880, atinge o ponto máximo da crise que é também proveniente da implantação de um mercado nacional. A região sofreu, sobretudo, com a extinção da tarifa sarda, que protegia as manufaturas locais [...] As terras tornam-se exíguas; a exploração capitalista das terras cultiváveis expulsa os camponeses. O desenvolvimento industrial do norte da Itália, por sua vez, dificulta qualquer tentativa de comercializar o excedente doméstico em lã ou seda.

Dado o empobrecimento das comunidades, especialmente as campesinas, na Itália, em especial na região da Calábria, bem como a impossibilidade de prosperar economicamente em face da crescente concorrência das indústrias que se desenvolviam especialmente no norte do país, os italianos do sul passaram a ver na imigração para o Brasil uma oportunidade.

A respeito da ocupação originária do território da Calábria, esta se deu com a fundação de colônias gregas como Locri, Crotone, Reggio e Sibari, sendo que a colônia sibarita prosperou devido ao comércio marítimo com colônias da Magna Grécia e com a Etrúria, exportando produtos agrícolas, azeite e madeira. Entre os séculos III e II a.C., a Calábria Italiota sucumbiria ao domínio romano da região. Além disto, no século XVII, os espanhóis Bourbon, estabelecendo-se no sul da Itália, trariam grande exploração e estagnação econômica à região. Tais fatores ocasionariam o empobrecimento da Calábria. Durante o século XVIII, Morano Calabro, província de Cosenza, estando afastada da costa, conseguiria manter o desenvolvimento econômico a partir da comercialização de ervas aromáticas e medicinais, e da agricultura, porém o abandono e a pobreza, depois das intensas disputas territoriais, seriam constantes: "*Pressão demográfica, declínio da pequena propriedade, do artesanato e da manufatura que concorriam com os produtos industrializados do norte,*

frequentes crises agrárias são aspectos que se acentuaram no período pós-unificação e que impulsionaram o êxodo dos calabreses" (Constantino, 1990, p. 475).

A crise econômica nos países platinos deslocaria os imigrantes italianos meridionais para Porto Alegre, sendo os moraneses o grupo que mais intensamente buscou preservar a própria identidade cultural. Assim, Constantino (1990, p. 477-478):

> A maioria mantém laços de amizade, promovendo festas típicas, participando do culto a Nossa Senhora do Carmo, frequentando com assiduidade e em número majoritário o *Centro Ítalo*. Na primeira geração de imigrantes os casamentos mistos são raros e o dialeto é infalivelmente o instrumento de comunicação. Isto é o antigo dialeto moranês, sem intervenções do idioma italiano. O moranês padrão procura manter a rígida estrutura familiar, assim como as rígidas normas morais da sociedade de origem [...] A anágrafe moranesa, no final do século XIX, está constituída por 156 sobrenomes de família. Destes, 110 têm representação comprovada em Porto Alegre, isto é, 70,5%.

Mas para além da ocupação dos centros urbanos como Porto Alegre, a política de imigração para o Rio Grande do Sul envolvia, principalmente, a ocupação de terras agrárias em zona rural, consideradas ainda improdutivas. Neste sentido, a imigração italiana ganharia expressão especialmente em 1875, trazendo para o Estado do Rio Grande do Sul, até 1914, mais de 80.000 imigrantes, sendo que no meio rural, especialmente nas colônias Caxias do Sul, Garibaldi, Bento Gonçalves e Silveira Martins, os costumes italianos e o dialeto vêneto-lombardo são conservados ainda hoje (Costa, 1990).

Assim, ao contrário do que acontecia em zona urbana, no que diz respeito à imigração italiana para as colônias rurais do Rio Grande do Sul, a grande massa de italianos não se caracterizava como proveniente do sul da Itália, e sim como proveniente do norte daquele país. A respeito dos costumes trazidos da Itália para o Brasil, afirma Costa (1990, p. 531):

> Originários principalmente da região do Vêneto, Lombardia, Trentino e Friuli, os imigrantes agricultores chegados ao Rio Grande do Sul foram maciçamente católicos, com presenças de carbonários e maçons em núcleos urbanos [...] Enquanto mais de um milhão de imigrantes chegavam a São Paulo, em grande parte destinados ou negociados para as fazendas de café, no Rio Grande do Sul a maior parte dos imigrantes se destinou à agricultura, em pequena propriedade, em colônias homogêneas, formadas de italianos, com presença de pequenos núcleos de outras etnias, mas que não perturbaram a prevalência da cultura e das decisões italianas. Os imigrantes não agricultores repartiam-se entre artesãos, comerciantes e outros, todos ligados pela mesma ideia e podendo cultivar a própria identidade. No imigrante italiano estava clara a ideia de imigração como *sucesso e busca de vantagens* que não existiam na pátria de origem. Para o imigrante agricultor a busca desta vantagem traduzia-se na *posse da terra*, como fator de autonomia e de progresso econômico.

Oficialmente, o início da colonização agrícola no Rio Grande do Sul se deu em 1875, quando da chegada das famílias Crippa, Radaelli e Sperafico a Farroupilha, à colônia Nova Milano. Ressalte-se que à época, a Itália, apesar de ser também um país eminentemente rural, tinha poucas terras planas disponíveis e não se mostrava com capital disponiível para investimento, as poucas terras do sul concentravam-se na mão de latifundiários, o que gerava

pobreza, miséria e fome, e o tímido desenvolvimento da indústria no norte do país não era ainda capaz de absorver a mão de obra disponível no norte da Itália. A emigração da Itália para o Brasil se tornaria predominantemente rural e destinada a ocupar pequenas propriedades, em conformidade com a política migratória do Brasil do final do século XIX e começo do século XX. Assim, após a chegada das primeiras famílias, o contingente de italianos migrando para o Brasil somente viria a aumentar (Bortolazzo, 1996).

A grande imigração agrícola no Rio Grande do Sul, iniciada em 1875, gerou a ocupação das primeiras colônias imperiais: Campo dos Bugres (atual Caxias do Sul), Dona Isabel (atual Bento Gonçalves) e Conde d'Eu (atual Garibáldi), seguindo-se, em 1877, de Silveira Martins (Costa, 1996b). Afirma, ainda, Olívio Manfroi (1987, p. 169):

> Os italianos que se estabeleceram no Rio Grande do Sul no fim do século XIX e início do século XX tornaram-se, em sua maioria absoluta, pequenos proprietários rurais, submetidos ao regime de colonato, definido pela política oficial brasileira de colonização [...] A política de colonização implantada no Brasil por Dom João VI, no início do século XIX, preconizava o estabelecimento de homens livres, preferencialmente imigrantes europeus, em núcleos coloniais para a exploração, em regime de pequenas propriedades, de uma agricultura capaz de suprir as necessidades de um mercado interno que deveria, com a vinda da Corte Portuguesa para o Brasil, crescer significativamente.

Enquanto o movimento abolicionista crescia e a abolição à escravatura era tentada no Brasil, o sistema de colônias propagandeava boas condições oferecidas aos imigrantes europeus. Este tipo de propaganda, do Brasil para o Exterior, ganharia intensidade entre os anos 1860 e 1870: "*As colônias italianas do Rio Grande do Sul foram criadas e fundadas neste contexto. Elas são o resultado do esforço que o Governo Imperial fez para prevenir-se de uma abolição iminente de escravidão*" (Manfroi, 1987, p. 171). E assim, a partir de 1875, o número de imigrantes, predominantemente italianos, somente viria a crescer no país:

> De 1875 a 1914, a metade e, às vezes, ¾ da imigração européia para o Brasil provinham da Itália. Em 1888, ano da abolição da escravidão no Brasil e ano da grave crise econômica italiana, o número de imigrantes alcançou a cifra de 133.326, dos quais 104.353 eram italianos. Em 1891, a imigração italiana no Brasil foi de 132.326, permanecendo, até o fim do século, numa média anual de 70.000. Entre 1876 e 1900, 1.040.000 imigrantes italianos se estabeleceram no Brasil. Durante esse mesmo período, a imigração alemã atingiu um total de 46.907. Na época da imigração italiana, o Rio Grande do Sul, demográfica, econômica e socialmente, era ainda a Campanha meridional, os pampas, a região de pecuária. A população das colônias não representava mais de 1/6 dos habitantes do Rio Grande do Sul avaliados em 434.813, dos quais 41.725 eram estrangeiros [...] O mapa geográfico da província, organizado em 1876, sob as ordens do governo imperial, confirmava a existência de grandes extensões de terras livres (Manfroi, 1987, p. 172).

As principais colônias italianas do Rio Grande do Sul eram Conde D'Eu (1869), Dona Isabel (1869), Caxias (1875), e Silveira Martins (1877). Mas havia outras, como São Marcos (1885), Mariano Pimentel (1888), Barão do Triunfo (1888), Vila Nova (1888), Antônio Prado (1889), Jaguari (1889) e Guarani (1889). Os imigrantes eram, em sua maioria, provenientes de

regiões ao norte da Itália, com origem milanesa, veneta, lombarda, em Belluno, Treviso, Pádova, Mantova e Tirol (Manfroi, 1987). Afirma Rovílio Costa (1996a, p. 252): "*Excetuados alguns artesãos, comerciantes, professores, padres, tratava-se de famílias pobres das regiões do Vêneto, Tirol, Lombardia e Friuli com presença esporádica de outras regiões*".

A colonização da zona rural, ou das terras livres do Rio Grande do Sul, especialmente nas colônias Conde d'Eu, Dona Isabel, Caxias e Silveira Martins, foi realizada basicamente por famílias italianas constituídas por meio de matrimônio religioso. Os imigrantes solteiros eram em menor número, sendo característica das zonas rurais que as famílias migrassem para trabalhar a agricultura de terras de sua propriedade ou de patrões (Costa, 1996a). Mas, diferente do que ocorria nas fazendas de café e nos centros urbanos, havia, nos núcleos coloniais, a possibilidade de ser proprietário de terra e dono da produção.

> Quanto ao Rio Grande do Sul, os italianos que lá foram chegando a partir de 1875, foram encaminhados para a região montanhosa, onde predominava uma densa floresta, uma vez que nos vales e nas planícies já se encontravam estabelecidos os alemães e os luso-brasileiros [...] os núcleos coloniais **Caxias**, **Conde d'Eu** (atual Garibaldi), **Dª Isabel** (atual Bento Gonçalves) e **Silveira Martins** construíram-se nos principais focos de colonização italiana no Rio Grande do Sul [...] a partir de 1885, foram sendo criados novos núcleos coloniais, para os quais se encaminharam os italianos: **São Marcos** (1885), **Antônio Prado** (1887), **Jaguari** (1889), **Nova Prata, Nova Vicenza** (1885/86), **Encantado, Nova Milano,** entre outras. Além desses núcleos, os italianos estabeleceram-se também nas colônias **Santa Cruz, Mont'Alverne** e **Santo Ângelo**. E, em menor número, dispersaram-se ainda por outros núcleos como: **São Marcos de Nova Vicenza, Nova Venézia, Vale Vêneto, Nova Údine, Nova Pádova, Nova Treviso, Monte Vêneto, Nova Roma, Nova Bassano, Nova Bérgamo, Nova Torino, Nova Sardenha** [...] alguns italianos que foram para o Rio Grande do Sul ficaram em Porto Alegre (Hutter, 1987, p. 87-88).

Assim, entre 1875 e 1914, o Estado brasileiro viria a receber aproximadamente 70.000 imigrantes italianos, os quais foram nucleados especialmente em quatro colônias: Silveira Martins (no Planalto Central), Caxias, Conde d'Eu (atual Garibaldi) e Dona Isabel (atual Bento Gonçalves) (Pinzetta, 1996). Afirma Hutter (1987, p. 92-93):

> No Rio Grande do Sul, a colonização italiana contou com 32% de imigrantes procedentes de Vicenza e 26% de Treviso, sendo estes os dois grupos mais relevantes, em termos numéricos. Foram, portanto, também os italianos provenientes da região norte da Itália, e sobretudo os do Vêneto, que predominara no Rio Grande do Sul e, em menor escala, os originários da Lombardia, do Piemonte e da Emília.

Uma das colônias mais importantes no Rio Grande do Sul foi Conde D'Eu, formada entre 1883 e 1884. Nesta, os primeiros imigrantes foram assentados em lotes e dedicaram-se, primeiramente à agricultura de subsistência, e posteriormente ao comércio, quando da chegada da estrada de ferro (Pinzetta, 1996).

A colônia de Caxias se destacou na agricultura, na viticultura e na indústria, e por isto passou a ser compreendida pelos próprios moradores como "a primeira das colônias", ou pelo Governo do Estado, em 1897, sob o epíteto de "pérola das colônias" (Pinzetta, 1996).

Como no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina também havia núcleos coloniais eminentemente italianos, como o Azambuja, de 1877, o Nova Itália, o Príncipe Dom Pedro, o Anitápolis, o Esteves Júnior, e o Barão do Rio Branco, de 1891. Havia, também, núcleos coloniais de outras nacionalidades, mas que contavam com forte presença italiana, como a colônia "alemã" Nova Petrópolis, de 1876 (Hutter, 1987). Assim, Hutter (1987, p. 92-93):

> Em Santa Catarina, entre os italianos que começaram a chegar em quantidade mais significativa, na década de 70, do século XIX, havia muitos originários da parte norte da Itália então sob o domínio da Áustria, que entraram na então província como austríacos. Na colônia **Príncipe Dom Pedro**, afora os que entraram como austríacos, estabeleceram-se aqueles registrados como provenientes da Lombardia. Em 1892, italianos procedentes de Bérgamo, de Cremona, de Ferrara, de Veneza e de Mântua, foram-se localizar no Vale da Mãe Luzia; enquanto que a colônia **Nova Itália** recebeu 186 pessoas vindas da Sardenha.

No Paraná, havia as colônias Assungui, de 1874, Alexandra, de 1875, Eufrosina, de 1875, Nova Itália, de 1877, Entre-rios, Prainha, Rio Sagrado, Graciosa, Zulmira, Cabrestante, todas compondo Nova Itália a partir de 1878, Alfredo Chaves, Antônio Rebouças, Novo Tirol, Murici, Inspetor Carvalho, Senador Dantas, Santa Felicidade, Angelina, Pilarzinho, Orleans, Presidente Faria, Maria José, Balbino Cunha, Antônio Prado, Dantas, Santa Gabriela, Ivaí, Irati, entre tantas outras (Hutter, 1987). Nas palavras de Hutter (1987, p. 92-93):

> No Paraná, por exemplo, os italianos que se estabeleceram na colônia Santa Felicidade eram, na maioria vênetos e, principalmente vindos de Vicenza: outros, de Pádua, Treviso, Verona, Cremona, Belluno, Ceneda, Údine, Feltre e Veneza. A emigração italiana para o Brasil, aliás, contou com uma alta porcentagem de vênetos, tendo estes atingido 47,68% do total, sendo que em certas regiões do Sul do Brasil essa porcentagem chegou a 90%, como ocorreu em núcleos coloniais no Paraná. Os primeiros imigrantes italianos que, em maior escala, chegaram ao Paraná, em 1875, destinados a esses núcleos, eram todos do Vêneto. Os demais, que foram chegando a partir dessa data, vieram também sobretudo do Vêneto, em especial de Vicenza; e ainda do Trentino, do Tirol, da Basilicata e do Abruzzo.

Recorde-se, entretanto, que as terras coloniais, em sua maioria, estavam localizadas em regiões serranas, montanhosas ou de colinas, sendo raros os vales, pois eram terras consideradas improdutivas, o que evidenciava a necessidade de bastante trabalho para se tornarem férteis. Além disto, o isolamento significativo das serras dificultava o acesso às estradas, o transporte das mercadorias encarecia os produtos de compra e barateava os de venda (Pinzetta, 1996). Para se transportar produtos, as pequenas carretas deviam ser acompanhadas por homens que, especialmente nas subidas, as empurrassem, ou que eram obrigados a carregar nas costas os sacos até as estradas mais próximas. Passando pela mão de diversos intermediários, os produtos tinham os lucros reduzidos, e somados às taxas de exportação e custos dos fretes, os preços eram aumentados nos centros de consumo, perdendo valor diante da concorrência. Explica Luis Alberto De Boni (1987, p. 216): "*Nos anos de más colheitas, devido à seca, ao excesso de chuvas, ou aos gafanhotos, o ganho do agricultor era*

pequeno; nos anos de boas safras, produzindo todos os mesmos gêneros, com dificuldades de transporte e com uma deflação geral no país, os ganhos não melhoravam".

Segundo De Boni (1987, p. 204-207) os imigrantes italianos, quando chegavam ao Brasil, se deparavam ainda com as dificuldades da viagem, da estadia, da assistência à saúde:

> O médico recusa-se, por qualquer preço, a dirigir-se à colônia, onde, para fazer uma visita, precisa empregar 2 dias. O pároco [...] ofereceu comida e alojamento gratuito por um ano ao médico que viesse a estabelecer-se em Silveira Martins, garantindo-lhe que faria bom negócio, mas apesar disto ninguém aceitou a oferta generosa. Em Caxias do Sul [...] Ao câmbio de 600 réis a lira, uma consulta, no consultório, custava entre 3 e 6 liras; na casa, entre 20 e 60, ou até mais, se fosse preciso pernoitar. Uma cirurgia simples estava por perto de 200 liras e, sendo preciso recorrer à assistência de mais médicos, podia chegar até a 2 mil liras. Somava-se a ela a despesa com remédios, que eram muito caros [...] Para os agricultores, sobravam algumas alternativas: apelar para os práticos e curandeiros "baseados em métodos empíricos e que exercem seus trabalhos em lugares distantes do centro; muitas vezes, onde falta toda e qualquer assistência [...]" (Ancarani, 38); ou viajar até Porto Alegre, para serem atendidos pela Santa Casa de Misericórdia (Petrocchi 2, 75; De Veluttis, 309); ou então formar uma cooperativa, como o fizeram os de Encantado, que, contribuindo cada um com uma quantia anual de 5 mil réis, tinham atendimento gratuito (Brichanteau, 122) – algo semelhante foi organizado pela sociedade de mútuo socorro "Pátria e Trabalho", em Nova Veneza: com um gasto mensal de 200 mil réis garantia assistência médica regular na região (Roti, 39).

Diante das dificuldades, os imigrantes italianos residentes em colônias italianas no Brasil buscavam se adaptar às condições no novo país. Mas, isolados, mantinham, com certa facilidade, costumes trazidos da Itália, como a prática religiosa e o dialeto (Pinzetta, 1996).

2.1.2.2 As fazendas de café do sudeste do Brasil

No que diz respeito especialmente à zona rural, diferentemente dos objetivos de ocupar terras ditas improdutivas no Sul do Brasil, na região Sudeste do país, grande parte dos imigrantes seria direcionada para trabalhar nas fazendas de café, no intuito de substituir a mão de obra escravizada pela mão de obra assalariada. Afirma Lucy Maffei Hutter (1987, p. 91):

> Houve certa diferença quanto à ideia da constituição dos núcleos coloniais em São Paulo e os da região mais ao sul do Brasil, ou seja, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Enquanto os desta região foram formados com o intuito único de colonização, os de São Paulo o foram tendo em vista servirem mais como reserva de mão-de-obra para a lavoura cafeeira.

São Paulo manifesta protagonismo no que diz respeito à implantação do Império no Brasil. Em 1822, o príncipe regente D. Pedro I, filho do rei D. João VI, visitaria a região com a missão de pacificá-la e consolidar o poder da monarquia, pois desde 1821, um movimento envolvendo Senado, Câmara e militares pedia pela implantação de um governo provisório. O liberal José Bonifácio de Andrada e Silva buscava um constitucionalismo sem ruptura com a monarquia ou sem decretação de "independência", e havia sido nomeado por D. Pedro I em janeiro de 1822 como ministro dos Negócios do Reino e dos Estrangeiros. Ocorre que José

Bonifácio era vice-governador de um governo provisório em que João Carlos de Oyenhausen, governador, lhe era desafeto político, por estas razões, D. Pedro I havia destituido Oyenhausen do cargo de governador e o enviara para o Rio de Janeiro. Os "bernardistas", ou rebelados, pediam pela permanência de Oyenhausen em São Paulo, enquanto os "andradistas" se colocavam em favor de José Bonifácio. D. Pedro I se dirigia a São Paulo no intuito de colocar o governo provisório nas mãos dos andradistas, seus aliados. Estava, pois, armada a Independência do Brasil: no dia 5 de setembro D. Pedro I havia viajado, de São Paulo para Santos, e no dia 7 deste mês, quando retornava para São Paulo, às margens do rio Ipiranga, tendo recebido cartas de Portugal com decisão de destituí-lo do posto de príncipe regente autônomo para subordiná-lo às Cortes, sentindo-se desacreditado pelas cortes portuguesas e com apoio declarado de José Bonifácio, decretou a separação política entre Brasil e Portugal: "*Veio minutos depois o grito de 'Independência ou Morte*'" (Toledo, 2003, p. 294).

Após a Independência, tendo o Brasil D. Pedro I como primeiro imperador, em virtude das alianças estabelecidas, obviamente, alguns avanços foram realizados em São Paulo: em 1825, seria criada uma Biblioteca Pública, instalada no Convento dos Franciscanos; e em 1827, quando da criação de cursos jurídicos no Brasil, São Paulo foi designada para abrigar um deles. O projeto de lei apresentado à Câmara dos Deputados para a criação dos referidos cursos jurídicos datava de 1826, e tinha como sede proposta o Rio de Janeiro, porém foi emendado, sugerindo-se as novas sedes de São Paulo e Olinda (em Pernambuco), o que acabou prevalecendo. Em São Paulo, a Biblioteca dos Franciscanos foi anexada à Academia, inaugurada em 1828. Criou-se, ainda, um Curso Anexo da Faculdade de Direito, que servia de preparação para os estudantes antes de ingressarem na Academia, com aulas de línguas, matemática, história, geografia e filosofia, e onde ensinaram estrangeiros, notadamente italianos, como Líbero Badaró. Afirma Toledo (2003, p. 324-325):

> Também professor do Curso Anexo, foi o italiano Líbero Badaró. Badaró, natural da vila de Leigueglia, nos arredores de Gênova, chegou ao Rio de Janeiro em 1826, aos 28 anos, e deslocou-se a São Paulo, a convite de Costa Carvalho, em 1828. Era médico. Na cidade, dividiu o tempo entre a clínica, as aulas no Anexo – de geometria e aritmética – e, logo, o jornal *Observador Constitucional*, por ele fundado para propagar as idéias liberais, de que era tão exaltado defensor que trocou o nome de batismo, Gio Batta, ou João Batista, pelo de Líbero [...] A rua de São José, onde, no trecho entre as ruas do Ouvidor (a futura José Bonifácio) e Direita, morava Líbero Badaró, passou a ter, após a proclamação da República, em 1889, o nome do italiano.

Assim, ainda na primeira metade do século XIX, os italianos se fariam presentes no Brasil como importantes intelectuais atuando em atividades de ensino e na Academia, onde propagavam ideiais liberais, dada a efervescência deses na Itália, o que culminaria na difusão do pensamento liberal-patriótico-religioso de Giuseppe Mazzini por volta de 1830 no Brasil.

Ainda, segundo Toledo (2003, p. 336), desde 1858, quando São Paulo não houvera ainda se desvinculado de suas características rurais, os italianos se destacariam como pioneiros no desenvolvimento de novos empreendimentos: "*Contra semelhantes manifestações de vida ainda de aldeola rural, surgiram sinais de progresso. Um deles foi o serviço de tílburis de aluguel inaugurado em 1858 por um italiano, Donato Severino*". Ainda, entre 1850 e 1865, o comércio ganharia impulso devido à significativa presença de estrangeiros, especialmente italianos, estabelecidos nas mais diversas atividades, e as artes se desenvolveriam, como o teatro e demais avanços para a cultura e a diversão (Toledo, 2003).

Entre 1864 e 1870, a Guerra do Paraguai, um conflito armado envolvendo Brasil, Argentina e Uruguai (a Tríplice Aliança) contra o Paraguai - na busca por impedir que este anexasse territórios do Brasil e da Argentina ao seu -, terminaria com vitória da Tríplice Aliança. Na disputa, o controle da "Bacia do Prata". Na época, o Brasil seria acometido, então, de um fervor patriótico, e os estudantes da Academia, inclusive, treinariam tiros, equitação e natação. O sentimento patriótico, juntamente ao ambiente intelectual que se desenvolvia, contaria com a participação de italianos. Assim, Toledo (2003, p. 351):

> A Guerra do Paraguai (1864-1870) coincide com a lufada de ar fresco no ambiente moral e intelectual da cidade representada pela entrada em circulação do *Cabrião*, semanário satírico comandado por Américo de Campos, que dali a pouco seria um dos fundadores de *A Província de São Paulo*, nome primitivo de *O Estado de S. Paulo*, e do italiano Angelo Agostini, um dos pioneiros da caricatura no Brasil, cujo traço se perpetuaria como fonte de informação e de deleite para a posterioridade.

Na segunda metade do século XIX, porém, o desenvolvimento de São Paulo ainda não chegava a transformá-la, como viria a ser no futuro, em uma das regiões mais ricas do Brasil.

> Em 1872, quando os primeiros sinais começavam a visitá-la, por obra da riqueza trazida pelo café, ainda assim a população de pouco mais de 30 mil habitantes a situava numa rabeira com relação às demais capitais brasileiras, atrás do Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Belém, Niterói, Porto Alegre, Fortaleza e Cuiabá [...] e empata com São Luís. Em 1890 já tinha dobrado de tamanho, e contava 64.934 habitantes. Ainda assim, era oito vezes menor do que o Rio de Janeiro (522.651), quase três vezes menor que Salvador (174.402) e quase duas menor que o Recife (111.556) [...] O censo de 1872, o primeiro realizado em âmbito nacional, por iniciativa do governo central, atribuiu-lhe 31.385 habitantes. Era oito vezes menor que a população do Rio (275 mil), três vezes menor que as de Salvador (129 mil) e Recife (116 mil), inferior mesmo a Belém (62 mil), Niterói (47 mil), Porto Alegre (44 mil), Fortaleza (42 mil) e Cuiabá (36 mil), e igual à de São Luís. Mesmo assim, já estava inscrito no céu que, se uma metrópole haveria de surgir, por efeito da riqueza cafeeira, esta seria São Paulo (Toledo, 2003, p. 365).

São Paulo não foi sempre "a maior produtora de café" do Brasil. Inicialmente, a cultura do café se dava pelo norte do país, tendo se estabelecido no Pará ainda na primeira metade do século XVIII, de onde migrou para alguns estados do Nordeste e chegou, no final do século XVIII, ao Rio de Janeiro. Do Rio de Janeiro, o café ganhou o vale do Paraíba, conhecendo solos, temperaturas e extensões de terra favoráveis ao seu cultivo e favorecendo a exportação brasileira na virada do século XVIII para o século XIX. A política de exportação

era favorecida devido ao gosto pelo café na Europa e nos Estados Unidos, consumidores do café brasileiro. Assim, aos poucos, em São Paulo, o açúcar foi cedendo espaço para a cultura cafeeira. Na mesma época, o desenvolvimento de trens e estradas de ferro impulsionariam as exportações e, mais adiante, a industrialização. Em pouco tempo, o café se tornaria o principal produto brasileiro de exportação, o que acontecia por meio da estrada de ferro Santos-Jundiaí, e pelo Porto de Santos. Em 1850, referido porto responderia por 11% do total de exportação brasileira de café, sendo que em 1870, passaria a responder por 55% (Toledo, 2003).

Em São Paulo, era comum a atividade dos bandeirantes, preadores de indígenas. A primeira mão de obra nas fazendas de açúcar havia sido a escravizada indígena, e com o desenvolvimento das fazendas de café, "*a expansão do binômio trem-café causou devastação, poluição e genocídio dos povos indígenas que tinham a infelicidade de interpor-se em seu caminho. Assistia-se a novo surto de bandeirantismo, revisto e atualizado*" (Toledo, 2003, p. 363). Neste sentido, conforme o surto do café acarretasse também no aumento da escravidão africana, a província se tornaria um local de resistência ao abolicionismo. Em 1888, no entanto, a abolição formal da escravatura aconteceria no Brasil, e São Paulo precisou recorrer a novas formas de mão de obra nas fazendas de café. Assim, a imigração italiana no local se desenvolveria a partir de grupos de imigrantes para trabalharem nas fazendas de café. Iniciado, pois, o grande empreendimento da imigração, que em 1877 traria para o país aproximadamente 2.000 italianos (Toledo, 2003). Explica Hutter (1987, p. 82-85):

> As companhias de navegação tinham seus próprios representantes em quase todas as cidades e vilas. Cada emigrante que engajavam para embarcar com destino a santos, rendia-lhes de 5 a 10 libras. Foi, em parte, por obra desses engajadores que inúmeros habitantes de diversas regiões da Itália, principalmente do Vêneto, foram incentivados a atravessar o oceano [...] Dada essa especulação, especialmente em se tratando dos fins do século XIX, entre os imigrantes italianos destinados ao Brasil, afora os agricultores propriamente ditos, vieram artesãos, sapateiros, alfaiates, barbeiros... todos registrados como lavradores, visto ser esta a profissão exigida para a obtenção do subsídio dado pelo governo de São Paulo para aqueles que se encaminhavam para as fazendas do interior [...] Os imigrantes desembarcados em Santos com destino a São Paulo, em geral tomavam o trem na estação ferroviária de Santos ou embarcavam no próprio porto, em trens de **São Paulo Railway Company** que ali chegavam por meio das linhas férreas pertencentes à **Companhia Docas**. Chegando a São Paulo, os imigrantes eram encaminhados para a **Hospedaria de Imigrantes**, órgão que vinha atuando desde 1887.

Apenas dez anos depois, em 1887, com o início da atuação das companhias de navegação, os italianos que chegavam ao Brasil já estavam em número de 27.323, e em 1888, já eram 80.749. Tal qual acontecia no sul do Brasil, a maioria dos italianos recrutados para trabalhar em zona rural era composta por camponeses do norte da Itália, basicamente das regiões do Vêneto e da Lombardia. Do Vêneto, vinham os camponeses em sua essência, enquanto da Lombardia vinham os que buscavam, posteriormente, escapar para os centros

urbanos (Toledo, 2003). Assim, segundo Hutter (1987, p. 91): "*pode-se afirmar que a maioria deles, em São Paulo, e quase que a totalidade dos que se dirigiram para o Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul era proveniente da região norte da Itália*". Explica, ainda:

> Como exemplo da origem dos italianos em São Paulo, podemos tomar as 75 famílias que em 1906 foram chamadas por parentes já fixados na região do café: 28 dessas famílias, num total de 171 pessoas eram naturais de Rovigo; 2 (16 pessoas), de Treviso; 2 (8 pessoas), de Potenza; 3 (12 pessoas) de Ferrara; 6 (32 pessoas) de Mântua; 1 (3 pessoas) de Pádua; 2 (9 pessoas) de Chieti; 4 (31 pessoas) de Vicenza; 1 (9 pessoas) de Lucca; 1 (10 pessoas) de Cosenza; 1 (3 pessoas) de Caserta; 2 (10 pessoas) de Messina; 5 (19 pessoas) de Catania; 1 (4 pessoas) de Florença; 1 (7 pessoas) de Modena; 4 (25 pessoas) de Peruggia; 1 (6 pessoas) de Verona; 9 (64 pessoas) de Caltanissetta; 1 (7 pessoas) de Roma. De outras 72 famílias italianas registradas na Hospedaria de Imigrantes de São Paulo, no ano anterior, 20 delas eram provenientes de Rovigo, num total de 117 pessoas; 2 de Catanzaro (5 pessoas); 1 de Cosenza (6 pessoas); 4 de Bérgamo (24 pessoas); 5 de Pádua (34 pessoas); 1 de Treviso (6 pessoas); 4 de Verona (28 pessoas); 2 de Veneza (6 pessoas); 2 de Ferrara (10 pessoas); 1 de Mântua (7 pessoas); 12 de Girgente (52 pessoas); 1 de C. Basso (2 pessoas); 10 de Forli (52 pessoas); 1 de Arezzo (8 pessoas); 1 de Chiete (4 pessoas); e 6 de Bari (27 pessoas). Já para o ano de 1907, tomando-se a relação das pessoas chamadas da Itália, por parentes estabelecidos na lavoura cafeeira em São Paulo, vê-se que boa porcentagem provinha de Pádua, Cosenza, Mântua, Verona, Foggia, Rovigo e Roma (Hutter, 1987, p. 92).

Os familiares que chegavam primeiro ao Brasil passariam, então, a enviar convites para os parentes na Itália, sendo que no final do século XIX e início do século XX, havia uma boa quantidade de pequenos proprietários italianos que, sedno ex-trabalhadores das fazendas de café, como no sul do Brasil, haviam enriquecido a partir da atividade desenvolvida em núcleos coloniais no país. Neste sentido, Lucy Maffei Hutter (1987, p. 86-87):

> Alguns núcleos coloniais, em São Paulo, para onde os italianos se dirigiram durante as últimas décadas do século XIX foram: **O Barão de Jundiaí** (contava em 1907 com 945 italianos), o núcleo **São Bernardo** (em 1907 contava com 1283 indivíduos da mesma origem), o núcleo **São Caetano**, o **Pariquera-Açu** (município de Iguape), o núcleo **Senador Antônio Prado** (município de Ribeirão Preto), o núcleo **Cascalho** (município de Rio Claro), e o **Canas** (município de Lorena). Em princípios do século XX [...] **Campos Sales** (nas proximidades de Campinas), no núcleo **Jorge Tibiriçá** (município de Rio Claro), na colônia **Sabaúna** (município de Moji das Cruzes), no **Quiririm** (município de Taubaté) que em 1907 contava com 608 italianos e no núcleo colonial **Rodrigo Silva** (município de Porto Feliz). Em 1915, no Estado de São Paulo, das 8.552 propriedades agrícolas pertencentes a estrangeiros, 5.230 eram de italianos. Em 1908, só na região de Tietê, havia 500 proprietários rurais italianos, ex-trabalhadores em fazendas de café. E, segundo o censo de 1910, no referido estado, de um total de 42.623 propriedades urbanas pertencentes a estrangeiros, 23.720 estavam nas mãos de italianos.

No início do século XX, os meridionais, ou seja, italianos provenientes do sul da Itália se fariam maioria entre os imigrantes em zona urbana, especialmente os que vinham de pequenos burgos da Calábria, da Campanha, da Basilicata ou da Sicília (Toledo, 2003), estes italianos participavam ativamente do comércio, das artes e das ciências (Hutter, 1987).

Ainda no Sudeste, entre o final do século XIX e o início do século XX, os imigrantes que se dirigiam a Minas Gerais eram transportados do porto do Rio de Janeiro para o porto de Vitória, no Espírito Santo, sendo, a partir daí, encaminhados para Juiz de Fora, centro da zona

cafeeira. Aqueles que se dirigiam para o Espírito Santo eram transportados do porto do Rio de Janeiro para o porto de Vitória, seguiam em canoas pelo rio Santa Maria de Vitória, por 70 km até proximidades de Santa Leopoldina, onde tomavam seus destinos (Hutter, 1987).

No Espírito Santo, havia a colônia Santa Leopoldina, por onde se iniciara a imigração, foi criada a colônia de Santa Teresa, que passou a ser o núcleo central da colonização italiana na região, e daí seguiu-se a criação de novas colônias, como Boapaba, São Roque, São João de Petrópolis, Santa Leocádia, e Nova Venécia. Em Minas Gerais, por sua vez, havia colônias como Rodrigo Silva e Nova Bolonha, ambas datadas de 1888 (Hutter, 1987).

A região de Rio Claro, por sua vez, possui características tanto rurais quanto urbanas, e nas últimas décadas do século XIX, viria a se destacar como importante ponto na malha ferroviária paulista, haja vista possuir, além de grandes fazendas de café, também áreas ocupadas por pequenos proprietários rurais dedicados à agricultura de subsistência e à pequena produção de café, e ainda, um núcleo urbano bem desenvolvido. Em 1886 o sistema de colonato começou a ser estimulado, e a região cresceu devido ao número de imigrantes italianos que chegavam ao local. Assim, Maria Silvia Bassanezi (1996, p. 268-269):

> A partir de 1886, quando se consolidou a imigração subvencionada e passou a ser incentivada a imigração em unidades familiares para o trabalho, em regime de colonato, nas fazendas de café, aumentou em muito o volume de estrangeiros entrados na localidade e, inclusive, cresceu a proporção de italianos neste conjunto. Para o período 1886-1889, foram encontrados nos livros da Hospedaria 4.767 estrangeiros com destino a Rio Claro, dos quais 78,6% eram italianos [...] Nos anos 90 do século XIX, o impacto da imigração italiana sobre a população local se fez sentir com maior vigor. Estimativas dão conta de que entre 10 a 12 mil estrangeiros se dirigiram a Rio Claro no período – 6.915 foram localizados nos livros da Hospedaria (1890-1892 e 1895-1900), dos quais 80% eram italianos [...] Resta ressaltar que cerca de 3/4 dos italianos chegados a Rio Claro eram oriundos do Norte da Itália e, entre estes, os vênetos perfaziam aproximadamente 80%. Menos de 1/4 era proveniente do Sul, a maior parcela da Campania e de Abruzzi (aproximadamente 70% entre os do sul) e uma quantia muito pequena provinha das regiões centrais da península.

Em Rio Claro, grande parte das unidades familiares rurais, ou seja, de agricultores, que migravam para o Brasil com objetivo de estabelecer-se nas colônias de São Paulo, especialmente entre 1890 e 1900, quando o impacto da imigração italiana na população paulista se fazia sentir mais intensamente, era proveniente do norte da Itália em direção às zonas rurais do município. Entretanto, ao analisar área urbana com foco em Rio Claro, Mococa e Matão, Julita Scarano (1996, p. 555-556), por meio da biografia romanceada de uma jovem italiana que migrou para o Brasil em 1888 com a família de comerciantes oriunda da Basilicata, sul da Itália, observa que o processo imigratório para zonas urbanas difere do processo em zona rural:

> Diferindo da grande maioria dos italianos que se dirigiram para as terras paulistas e que irão constituir a mão-de-obra específica da cultura cafeeira, os comerciantes

> formam um pequeno grupo que se estabelece em vilas e cidades progressistas. Parte de uma classe média decadente em seus locais de origem, alguns deles não tiveram que passar pelo trabalho do eito na cultura do café para então, numa segunda etapa, se dirigir para a área urbana, mas foram diretamente para estas. Vivendo em local de desenvolvimento, eles tiveram a oportunidade de atender a seus co-nacionais e também aos demais habitantes, inclusive os fazendeiros, uma vez que mantinham lojas bem sortidas, participando ou se utilizando de um comércio de importação [...] O grupo familiar no qual se baseia esta narrativa chegou ao Brasil no 2º semestre de 1888 [...] A família fora levada a migrar por motivos econômicos, decorrentes da situação do sul da Itália à época. Escolhera o local onde viviam seus parentes.

Neste sentido, a imigração familiar ou por carta de chamada, para Scarano (1996, p. 556), ocasionaria uma imigração em cadeia, quando o imigrante em potencial dispunha de informações, apoio e auxílio de pessoas que teriam viajado anteriormente, partindo das mesmas áreas ou integrando o mesmo grupo familiar, ocasionando maior segurança ao imigrante que dispunha de referencial:

> Numa migração em cadeia há dminuição do impacto causado pela perda de referencial, é menor o assombro trazido pelas diferenças encontradas, e os aspectos negativos se veem atenuados pela presença protetora daqueles que vieram anteriormente e estão familiarizados com as características do país novo [...] a presença de inúmeras pessoas provenientes da mesma área também diminui o problema linguístico, permitindo que a língua materna seja mantida nesses primeiros tempos, e que os que aqui se encontravam servissem de intermediários entre a sociedade receptora e os recém-chegados que não tiveram que enfrentá-la como pessoas isoladas e desamparadas. Além de facilitar as questões relativas a trabalho e sobrevivência, a migração em cadeia vai ajudar na sociabilidade e adaptação dos recém-chegados [...] o prévio conhecimento por parte dos habitantes do local de alguns membros da família [...] permite, entretanto, que eles não apareçam como pessoas totalmente estranhas, diminui a desconfiança [...] Na nova terra a família luta para manter seu espaço privado sem modificar aquilo que foi trazido diretamente da Europa.

No que diz respeito à adaptação ao local para onde se migrou, no caso o Brasil, a diversificação das necessidades locais pós-Abolição e em prol da Proclamação da República, bem como o sucesso da cultura cafeeira, gerava demanda e pedia pelo desenvolvimento de novos profissionais que respondessem às necessidades também das áreas urbanas, o que se deu especialmente a partir do surgimento e estabilização de um comércio ativo. Neste caso, os imigrantes italianos tiveram a esperteza de se lançar em busca de participação na política e vida local, associando-se em clubes e inserindo-se no cotidiano do lugar.

2.1.2.3 Aventureiros do nordeste do Brasil

A "Independência do Brasil", ou a separação política do emergente Império brasileiro com relação à Coroa Portuguesa, que marcaria o fim do Período Colonial e início do Período Imperial no país, se daria formalmente em terras paulistas, em 1822. Porém, o processo que culminaria na Independência se iniciaria anos antes, com a fuga de D. João VI para a Bahia, no Nordeste do Brasil, ainda em 22 de janeiro de 1808, uma vez que Portugal se encontrava

sob o domínio de Napoleão Bonaparte. Para manter o comércio com a Europa evitando fazê-lo por meio de Portugal, o Príncipe Regente decretaria a abertura dos portos brasileiros às "nações amigas" em 28 de janeiro de 1808, sendo que na Bahia encontrava-se um dos principais portos do Brasil. A abertura dos portos brasileiros, ao quebrar com o monopólio da Metrópole, fez com que negociantes de toda a Europa buscassem se estabelecer no setor de importação e exportação no Brasil, sendo que o contato com estrangeiros e a importação de artigos de consumo da Europa estimularia a difusão de atividades artesanais e de serviços estrangeiros no país (Andrade, 1992). Assim, as terras nordestinas encontravam-se novamente no centro da atividade política e econômica do país.

Nesta época, a imigração italiana, apesar de ainda não ter atingido os números atingiria, já era tida como uma das principais imigrações que aconteciam no Brasil. Ao final do século XIX e início do século XX, a imigração italiana se intensificaria no país, e isto aconteceria também em território pernambucano. Explica Andrade (1992, p. 70):

> Pernambuco também recebeu numerosos imigrantes estrangeiros no século XIX, sobretudo italianos [...] O Recife e algumas cidades do interior cresceram, nesse período, e os hábitos europeus foram aqui introduzidos [...] no início do século XIX eram poucos os ornatos e atavios dos salões, mas viam-se "cristais da Boemia, veludos de Utrecht, cortinas de veludo de Gênova, tapetes persas, espelhos de Veneza, etc. Bronzes artísticos, reproduzindo obras clássicas da antiguidade, nomeadamente a Venus de Milo".

No Nordeste, como em todo o Brasil, vivia-se um período em que a cultura europeia, extremamente valorizada, dividia a sociedade entre pessoas dotadas ou desprovidas de cultura. Pouco antes da "Independência do Brasil" ser formalmente decretada, a burguesia brasileira já se utilizava do contato com países europeus com o objetivo de "branqueamento" da população brasileira, no sentido de determinar e fortalecer padrões culturais europeus, especialmente a partir das viagens que essa elite realizava para países do Exterior, bem como a partir da presença de imigrantes no Brasil. Na música, por exemplo, maestros e compositores europeus que se fixavam no Nordeste ensinavam canto, música e dança para famílias ricas que valorizavam apresentações de ópera e espetáculos teatrais.

> Entre os compositores italianos que viveram e atuaram no Nordeste, destaca-se a figura de Joseph Fachinetti, que chegou à Bahia em 1834 e logo se transferiu para o Recife onde viveu e trabalhou por mais de 30 anos [...] aproveitando um momento em que os padrões sócio-culturais se renovavam e se ouvia com deleite a música européia. Ele atuou fortemente junto às irmandades religiosas para quem trabalhava, produziu várias óperas, missas e modinhas, e dirigiu espetáculos nos teatros recifenses [...] Outros grandes músicos italianos que atuaram no Recife, durante o II Reinado, foram Luís Antonio Smoltz, que já se encontrava no Recife, lecionando piano, canto e contraponto, em 1829, quando já eram numerosos os pianos nas igrejas e nas casas ricas da cidade; Domenico Triburi, que dava espetáculos com Fachinetti, o violonista Agostinho Robbio, que se apresentou, em 1847, no recém-inaugurado Teatro do Apolo [...] Depois daria outro concerto no qual contou com a colaboração do cantor, também italiano, Toselli. Residiam no Recife os artistas

> Giuseppe Deperini e sua mulher, Margherita, que cantaram no Teatro Público duetos de óperas de Donizetti e Mercadante (Andrade, 1992, p. 91-92).

A passagem de companhias líricas italianas pelas cidades do Império ganharia também destaque. Segundo Andrade (1992, p. 92): "*A primeira temporada lírica realizada no Recife teria ocorrido por volta de 1822 [...] A primeira companhia que se exibiu completa no Recife, foi a de Marinangelli, que estreou no Santa Isabel, em 1858, com 'I Puritani', de Belini*". Explica, ainda, o autor: "*Era comum virem artistas, sobretudo músicos e cantores, que tinham grande aceitação nos teatros brasileiros. Alguns, como Joseph Fachinetti, chegado em 1834, ganhou fama tanto em Salvador como no Recife*" (Andrade, 1992, p. 67).

O espaço das artes se tornava, também, espaço das reivindicações políticas: "*O Teatro Santa Isabel, no Recife, foi palco de disputas poéticas entre Castro Alves e Tobias Barreto [...] Foram também locais de grandes manifestações políticas, a ponto de Joaquim Nabuco haver afirmado que ganhara 'a batalha da abolição' no Teatro*" (Andrade, 1992, p. 91). Com as tendências para a "Independência do Brasil", o sistema escravagista se tornaria obsoleto, o que estimulava o processo de imigração de mão de obra europeia assalariada para o país, e a inserção de estrangeiros na sociedade brasileira. Os imigrantes italianos, além de trazerem sua cultura extremamente valorizada para o Brasil, tudo tinham para se adequar às condições locais: "*A sua adaptação, no entanto, não era difícil, em face da semelhança da língua, da cor da pele – brancos em uma sociedade profundamente racista e temerosa de revoltas negras – e da religião*" (Andrade, 1992, p. 69).

Politicamente, os italianos participavam de movimentos revolucionários no Brasil antes mesmo da ocorrência da grande imigração italiana. Não somente a Guerra dos Farrapos, no sul do país, mas em revoluções pioneiras por todo o Nordeste, mobilizavam os italianos para os ideais liberais impulsionados pela Revolução Francesa, e que ganhavam força entre a burguesia brasileira em ascensão. A família Cavalcanti, extremamente importante em Pernambuco, por exemplo, viria a ascender economicamente a partir dos laços políticos, religiosos e familiares, estabelecidos pelo patriarca italiano Felipe Cavalcanti com a família do donatário de Pernambuco, e estes laços o fariam dono de diversos engenhos no local. Os descendentes de Felipe Cavalcanti, partilhando dos ideais libertários no Brasil sem desvincular-se das estruturas de poder, manteriam-se influentes e não sucumbiriam às pautas do povo durante os movimentos revolucionários. Explica Andrade (1990, p. 111):

> Os Cavalcanti [...] possuíam numerosos engenhos, dentre os quais o Suassuna, cujo proprietário, em 1801, imiscuiu-se em uma conspiração contra o Rei de Portugal, sofrendo prisão e castigos. Seus filhos participariam da Revolução de 1817, imbuídos das ideias libertárias da Revolução Francesa, mas aceitariam a independência com a monarquia e se integrariam às estruturas políticas do novo Império, exercendo os cargos mais importantes, como os deputados provinciais e

> gerais, de senadores, de ministros, de presidentes de províncias, etc. Nos meados do século XIX, a influência da família chegou a tal ponto que se cantava a seguinte quadra: "Quem viver em Pernambuco, há de estar desenganado, ou há de ser Cavalcanti, ou há de ser cavalgado". Mesmo a Revolução Praieira (1848-49), apesar de convulsionar toda a província de Pernambuco e da Paraíba, não conseguiu abater o poder dos Cavalcanti, que tiveram no Visconde de Camaragibe (Pedro Francisco Cavalcanti de Albuquerque) o chefe inconteste do Partido Conservador. Ainda hoje encontram-se os Cavalcanti, através dos vários ramos em que a família se dividiu – Cavalcanti de Albuquerque, Cavalcanti Melo, Holanda Cavalcanti, Melo Cavalcanti.

Após a "Independência do Brasil", por meio de um processo encabeçado pelas elites brasileiras, a imigração de mão de obra europeia para o país se daria na forma de grupos organizados, especialmente em três ocasiões: a primeira, a partir da iniciativa do marquês de Abrantes e da Companhia de Colonização, pois este, convencido da ineficiência do sistema escravocrata em uma economia que se desenvolvia industrialmente, proporia a criação da companhia para importação de colonos europeus de Portugal, Espanha, Itália, Suíça, Alemanha e França – tal companhia, antes de sua dissolução, provocou a vinda de pelo menos 200 genoveses ao Brasil -; a segunda, por intermédio de Vicenzo Savi, de Spoleto, o qual arregimentaria prisioneiros do Estado Pontifício para emigrar para o Brasil em troca da comutação das penas; e a terceira, na segunda metade do século XIX, quando construída a estrada de ferro do São Francisco, que ligava Salvador a Juazeiro, e tendo sido a construção confiada a firmas inglesas que contratavam italianos recrutados no Piemonte. Neste último caso, por volta de 1856, esses italianos seriam alojados na Bahia (Andrade, 1992).

Assim, as tendências da abolição da escravatura e o desenvolvimento das indústrias escancaravam oportunidades para os estrangeiros firmarem-se no Brasil. Nas palavras de Andrade (1992, p. 67):

> Políticos mais cultos, em sua maioria com estudos feitos na Europa, perceberam que havia uma tendência à separação do Brasil de Portugal; perceberam também a necessidade de se preparar a mão-de-obra, livre e especializada, que não se compatibilizava com o sistema escravocrata, e que muitas áreas subpovoadas necessitavam ser ocupadas. Daí uma preocupação em estimular a migração de europeus para o Brasil para atuarem nessas áreas ou nos setores mais especializados, e a ideia de implantar colônias em pontos diversos onde dominavam florestas virgens [...] Da Itália vieram trabalhar nestes pequenos estabelecimentos vários imigrantes, agricultores pobres que se dedicavam à pequena produção, e, mais raramente, ricos e remediados que compravam fazendas.

A partir de 1870 haveria uma crescente exponencial na imigração italiana no Brasil, especialmente porque, além da possibilidade de rumar para terras inocupadas do Sul ou para fazendas de café do Sudeste, havia italianos enriquecidos na Itália com interesse na aquisição de fazendas no Brasil. Havia, por outro lado, a oportunidade, para imigrantes, de se dirigirem para áreas urbanas em desenvolvimento, as quais careciam de profissionais de diversas áreas.

No Nordeste, os imigrantes italianos buscavam áreas urbanas para se fixar. Oriundos, em sua maioria, do sul da Itália - Potenza, Salerno e Nápoles -, rumavam para Pernambuco

como artífices, trazidos por empresários que montavam os primeiros engenhos centrais, com a finalidade de prestarem assistência às empresas nascentes. Estes imigrantes migravam sós ou em pequenos grupos familiares, para, somente depois, começarem a atrair familiares e amigos da Itália, por meio das "Cartas de Chamada" (Andrade, 1990). A dinâmica da imigração italiana em Pernambuco envolvia, primeiramente, homens que procuravam se estabelecer economicamente antes de, eventualmente, mandarem buscar esposas, filhas e filhos, ou parentes e amigos, os quais poderiam ajudar-lhes nos negócios: "*Para isto, havia as denominadas cartas de chamada que facilitavam ao convidado a saída da Itália e a entrada no Brasil*" (Andrade, 1996, p. 57). Expõe, ainda, Andrade (1996, p. 58):

> A maioria vinha do sul da península, sobretudo depois da unificação italiana que trouxe como consequência a grande crise que se abateu sobre esta região, que não podia competir economicamente com a indústria do Norte. Eles eram originários, em grande parte, de Trecchina, província de Potenza, ou de Tortora, província de Cosenza, havendo também sicilianos e napolitanos. Foram facilmente assimilados em face da semelhança da língua, de serem católicos e brancos.

Dadas as proporções assumidas pela imigração italiana no Brasil, com vistas ao estabelecimento de uma política de imigração supervisionada, tais "Cartas de Chamada" se tornariam documentos exigidos pelo governo brasileiro, para a concessão de permissão de entrada ao imigrante no país. Neste sentido, afirma Andrade (1990, p. 112): "*Chegando ao Brasil, a preocupação maior era com a necessidade de ganhar a vida e de acumular economias; sendo brancos e católicos, não encontravam restrições sociais, mas apenas econômicas, ou seja, as mesmas restrições que sofriam os brasileiros pobres*".

Ademais, a população brasileira também passava a utilizar-se de serviços estrangeiros, estimulando sobremaneira a imigração autônoma de italianos que viviam em situações economicamente desfavoráveis na Itália. Ao passo em que a sociedade Pernambuca começava a abandonar hábitos da vida rural rumo ao estabelecimento em áreas urbanas, surgiriam também os mascates. Neste sentido, Andrade (1992, p. 71):

> Gilberto Freyre, ao analisar os aspectos da sociedade pernambucana no período imperial, quando os grão-senhores se transferiram das casas grandes dos seus engenhos para os sobrados do Recife, destaca o importante papel desempenhado pelos mascates que "se especializavam em vender joias, frascos de cheiro, imagens de santos para as capelas das casas grandes e para os oratórios dos sobrados. Eles eram chamados popularmente de gringos" e acrescenta que nas cidades brasileiras surgiram "sorveterias familiares onde, além de sorvetes, encontravam-se bolos, bolinhos, empadas de camarão, pão-de-ló e doces italianos e franceses" [...] Mario Sette, o cronista do Recife, ao descrever os tipos populares do século XIX, que atuaram ainda durante a primeira metade do século XX, informa que eles eram italianos e consertavam panelas, frigideiras, caçarolas e outros utensílios de metal de nomes menos airosos. Andavam pelas ruas, de porta em porta, batendo com um pau nos vasilhames que levavam para reparos: botar uma solda, substituir o fundo, repor uma asa, desamassar uma tampa [...] ouvindo-os, logo a dona da casa gritava para a cozinheira: - Siá Quitéria vá buscar aquele papeiro para endireitar. O italiano vem ai.

Pernambuco recebeu grande contingente de imigrantes italianos no final do século XIX e início do século XX, e se caracterizou como um dos principais Estados do Nordeste a receber imigrantes italianos no Brasil devido à intensa modernização da indústria açucareira e têxtil. Neste sentido, a imigração italiana neste Estado mantinha características semelhantes às do Estado da Paraíba. Explica Manuel Correia de Andrade (1996, p. 57):

> Pernambuco, nos fins do século XIX e início do século XX, [...] detinha o maior desenvolvimento econômico na região, e, no período de 1880-1930, operou-se aí a modernização da indústria açucareira e a implantação da indústria têxtil; foi o Estado que alimentou um intenso comércio de exportação de açúcar e de algodão e de importação dos mais diversos produtos europeus, isto sem falar no seu porto que, com Salvador e Belém, era dos mais importantes das regiões Nordeste e Norte [...] vieram comerciantes que geralmente iniciavam as suas atividades como mascates e depois, já capitalizados, se estabeleciam com casas comerciais; eram artífices que trabalhavam como mecânicos, caldeireiros, soldadores, torneiros, etc. nas indústrias em implantação; prestadores de serviços, como engraxates; artistas, alfaiates, costureiros, pintores, escultores, músicos, cantores, professores de música [...] chegavam isoladamente ou em pequenos grupos familiares, ou de vizinhos.

Conforme houvesse a necessidade de buscar por locais onde as oportunidades se mostrassem mais atraentes, esses imigrantes, não fixados em qualquer terra, migravam constantemente, entre a capital e o interior do Estado: "*Embora o maior contingente se estabelecesse no Recife, foram numerosos os que se espalharam pelo interior, havendo pequenas cidades, como Nazaré da Mata, onde chegaram a viver mais de dez famílias italianas*" (Andrade, 1990, p. 109-110). Este contingente migratório, em Pernambuco, tendo se iniciado por volta de 1870, continuaria até a Segunda Guerra Mundial (Andrade, 1990).

Em Pernambuco, os imigrantes italianos procuravam enriquecer, sobretudo, a partir da produção açucareira, propondo-se a atuar na manutenção dos engenhos e usinas de açúcar. E buscariam, além de se estabelecerem como profissionais liberais, viver do conserto de utensílios domésticos ou instrumentos pertinentes à produção do açúcar. Também se ocupariam do comércio. Nas palavras de Andrade (1992, p. 71):

> Os italianos não consertavam apenas os tachos de cobre e os utensílios domésticos, consertavam também os tachos e as formas dos engenhos de açúcar que faziam a riqueza de Pernambuco. Daí se estabelecerem com fundições e oficinas não só no Recife como nas cidades mais importantes da região açucareira: Goiana e Nazaré da Mata ao norte do Recife e Palmares ao sul. Com mais de dois mil engenhos banguês e algumas usinas que necessitavam fazer o "apontamento" todos os anos, na entressafra, havia trabalho para muitos fundidores e propiciava a vinda de numerosos outros para Pernambuco. Mas não eram apenas operários e artífices que migravam para a área açucareira, vieram também comerciantes, músicos, arquitetos, pintores, escultores, proprietários, profissionais liberais que aqui se fixaram e deram origem a famílias ilustres na vida política e econômica pernambucana.

Assim, desde 1812, vivia em Goiana, casado com brasileira, o médico João Sebastião Peretti, em uma época na qual Goiana se destacava como local de engenhos de açúcar, e um dos principais centros urbanos da província. Em Recife, a colônia italiana era composta por artífices como o segueiro Miguel Souggi, o alfaiate Felix Venâncio de Cantalice, o funileiro

Lacrese, o agrimensor Carlos Camillo Carlini, e comerciantes, como os vendedores de chapéus Francisco Maestrali e J. Christianni, além do dono de restaurante Giuseppe Cini. Entre as famílias ilustres que se fixaram na região estavam os Cavalcanti e os Acioli, além de Emilio de Napoli, que prestigiavam as companhias líricas italianas, em constante passagem por Recife. Além de Antônio Perrelli, um famoso alfaiate, Francisco Vita, tendo estado antes na Bahia, se firmou como industrial de bebidas, e Caetano de Carli, se tornou importante comerciante (Andrade 1992).

A vida de Caetano de Carli, por sua vez, constitui-se como importante relato de como os imigrantes italianos se fixavam no Nordeste. Nas palavras de Andrade (1990, p. 115-116):

> Caetano de Carli, de origem napolitana [...] Chegando ao Recife por volta de 1884, dirigiu-se para um pequeno povoado ao norte de Alagoas, Lajes do Canhoto, onde trabalhou durante dois anos como empregado. Certamente lá já existiam italianos, o que teria motivado a sua ida [...] dois anos após a sua chegada naquele povoado desposou uma viúva italiana, Maria Marsiglia, com dois filhos menores e uma pequena casa comercial. Após alguns anos e com três filhos com a mesma, transferiu-se para Palmares, cidade pernambucana que crescera com a implantação da estrada de ferro, e instalou-se como comerciante de fazendas, perfumes, etc. Seu filho Carlos trabalhava com ele, como mascate. Chamava-se mascate o comerciante que saía das cidades com uma tropa de burros, carregada de mercadorias as mais variadas, vendendo-as nos engenhos e fazendas [...] era não só o comerciante como também o homem que trazia as notícias [...] Mantendo geralmente boas relações com os proprietários, pernoitavam muitas vezes nas suas casas [...] Desse modo, o jovem Carlos de Carli tornou-se amigo de homens de influência política e econômica na região [...] Caetano de Carli em seus contactos com o Recife [...] transferiu-se para a cidade com a família, instalando uma sapataria, a "Bota de Ouro", na então chamada rua Cruz Cabugá. Os negócios prosperaram e na segunda década do século estava Carlos de Carli estabelecido com movelaria na rua da Imperatriz [...] passando a financiar os primeiros comerciantes judeus que se instalaram no estado [...] os filhos, e um deles, Gileno de Carli, formado em agronomia, casou com uma moça da família Cavalcanti Petribu, tendo sido fornecedor de cana, agrônomo de órgãos governamentais federais e estaduais, presidente do Instituto do Açúcar e do Álcool e deputado federal [...] dois bisnetos do imigrante Caetano de Carli participaram em várias legislaturas do parlamento brasileiro, o ex-deputado João Carlos de Carli e o senador Carlos Alberto de Carli.

Em Palmares havia outras famílias italianas, como os Agrelli, os La Greca e os Calabria. Os Calabria, por sua vez, também se dispersaram por vários municípios, como Limoeiro, Nazaré da Mata e Belém do São Francisco (Andrade, 1990).

O aumento da concentração de italianos em Recife fez com que, na capital, fossem estabelecidos consulados e vice-consulados italianos antes da unificação da Itália, como o de Nápoles, o da Sardenha e o de Parma. Com a unificação da Itália em 1870, esta passou a ter um único vice-cônsul em Pernambuco, o barão de Soledade, ou José Pereira Vianna. No final do século XIX, a imigração por italianos de Nápoles, de Salerno e da Calábria para o Nordeste ganhou intensidade, ao que cônsules de carreira foram estabelecidos. Verifica-se em Recife, entre tantas outras, a presença de italianos como Januário Romano Paschoal, João Domingos Maturano, Francesco Felisone e Antonio Elitier (Andrade, 1992).

Assim, nos fins do século XIX, já viviam no Estado de Pernambuco cerca de 700 italianos, sendo 600 na Paraíba, 350 no Ceará, 150 em Alagoas, 100 no Maranhão, 70 no Rio Grande do Norte e 30 do Piauí (Andrade, 1992). O Ceará, por sua vez, seria uma das primeiras regiões do nordeste a receber imigrantes italianos, presentes nas terras cearenses ainda no século XVIII. Neste sentido, Andrade (1992, p. 75):

> Nos fins do século XVIII apareceram, na então capitania [Ceará], em consequência de um naufrágio, dois italianos que foram encontrados por pescadores na barra de Cauípe, Angelo Bevilaqua e Adeodato Perotti. O primeiro, após residir em Fortaleza, casou-se com uma moça de boa família, Luísa Gaspar de Oliveira e teve numerosa prole [...] Um dos seus filhos, José, ordenou-se padre e foi vigário em Viçosa, no Ceará. Aí exerceu o sacerdócio mantendo em casa uma amante da qual teve seis filhos, um deles seria um dos maiores civilistas do Brasil, Clóvis Bevilaqua, que se formou em Direito no Recife e depois exerceu a profissão no Rio de Janeiro, dando uma grande contribuição à elaboração do Código Civil e escrevendo uma obra jurídica notável.

No Maranhão, entre 1840 e 1841, chegaria a São Luís, também a partir de Pernambuco, o pintor Romano Domingos Tribuzi, que já trabalhava em Recife anteriormente, pintando retratos de pessoas importantes. Ainda, entre 1856 e 1866, viveria no Maranhão o também pintor Luiz Leon Righini, o qual integrava a Companhia Lírica Maria Raimunda. Na capital do Maranhão, São Luís, durante o século XIX, havia comerciantes e artífices italianos que, ao chegarem da Itália, desembarcaram em portos de grande movimento comercial, como o de Belém, visando enriquecer a partir da produção de borracha, ou como o de Recife, visando enriquecer a partir da produção do açúcar e do algodão, e que buscariam, posteriormente, novos centros urbanos (Andrade, 1992).

No Rio Grande do Norte, os imigrantes italianos chegariam entre 1860 e 1870, sendo verificadas as presenças de Paschoal Romano Sobrinho, Miguel Zambrotti, Angelo Roselli, Giovanni Pipolo e Vicente Cicco, sendo que Paschoal e Zambrotti casariam-se e teriam filhos com brasileiras, Roselli tornar-se-ia conselheiro da colônia italiana, e Cicco veria o seu descendente nascido em 1881, Januário Cicco, tornar-se um notável médico da região.

Em Sergipe, os imigrantes italianos beneficiariam-se, sobretudo, da exploração do açúcar e do algodão na região, ocasião na qual chegaria ao Estado, por volta de 1870, um italiano chamado Francesco Brozzoni. O açúcar e o algodão também se tornariam estímulos para a imigração italiana em Alagoas, destacando-se a prestação de serviços nos engenhos de açúcar e o reparo de máquinas utilizadas na produção de algodão. De 1880 a 1930, ou seja, no período de transição do Império para a República brasileira, seriam implantadas, com auxílio governamental, numerosas usinas de açúcar, as quais evidenciavam a necessidade de assistência e manutenção das máquinas que, com capacidade de fornecimento superior à dos antigos engenhos banguês, faziam surgir, aos arredores, para transporte da produção, estradas

de ferro particulares, as quais também necessitavam de manutenção mecânica e elétrica, e que também eram prestadas por imigrantes italianos (Andrade, 1992).

Para Andrade (1992, p. 73), aos imigrantes italianos do Nordeste eram comuns os intercâmbios de uma cidade a outra da região, o que faziam devido à busca por novas oportunidades. Tais mudanças podiam ocorrer, ainda, por ocasião de enlaces matrimoniais:

> Em Alagoas a presença italiana foi mais expressiva nos fins do século XIX e na primeira metade do século XX, mas até a Proclamação da República (1889), era representada por uns poucos que prestavam serviços aos engenhos de açúcar e às máquinas de beneficiamento de algodão e por algumas italianas que, vivendo na Bahia ou em Pernambuco, casavam com alagoanos e acompanhavam os maridos que regressavam para a sua província, como Filomena Angela Jacome e Christina Caseli Falco que chegaram a Maceió, como donas de casa, em 1879 e em 1896 [...] Um pequeno centro alagoano, Lajes do Canhoto, atual São José da Laje, reuniu [...] um pequeno número de estrangeiros na ocasião em que os Pereira Lyra desenvolveram a indústria açucareira, montando as Usinas Apolinário e Serra Grande. Entre estes, havia alguns italianos, como Pasquale Maggliaccio, originário de Palermo, na Sicília, que desenvolvia atividades comerciais; casou-se com Francisca Marsiglia de quem teve um filho chamado Miguel, posteriormente comerciante em Maceió. Também era comerciante em São José da Laje uma senhora, Maria Marsiglia talvez irmã de Francisca -, e quem em 1884, já viúva, recebeu como empregado em seu estabelecimento o patrício Caetano de Carli, de origem napolitana, e que migrara para o Brasil fugindo à prestação do serviço militar na Itália, em uma ocasião em que os napolitanos ainda não se integravam bem ao Reino recém-unificado.

Assim, desde já, perceba-se que no Nordeste, os imigrantes italianos casavam-se entre si e enviavam "Cartas de Chamada" para conterrâneos que lhes auxiliavam nos trabalhos no Brasil. E entre sicilianos e napolitanos, confirma-se, na região, a predominância de imigrantes italianos proveninentes do sul da Itália, os quais eram ditos como pobres economicamente e não tradicionalista no que diz respeito à religião, conforme se verá no capítulo seguinte.

Na Paraíba, desde 1858 o italiano Felici de Belli já se fazia presente com apenas nove anos de idade, o que indica que não estaria sozinho. Este, futuramente, se dedicaria à piscicultura, aproveitando-se das águas do rio Paraíba para construir viveiros. Também o ourives Domenico Grisi e o mestre de obras Vincenzo Ferraro figurariam entre os primeiros italianos no Estado, após estadia em Recife e na Zona da Mata pernambucana, onde se tornaram donos da Alfaiataria Grisi e da Casa Vesúvio, respectivamente, sendo ambos dos mais longevos estabelecimentos comerciais do Estado da Paraíba. A Casa Vesúvio, por sua vez, existente também na cidade do Recife (Mello, 1996). Neste Estado, expõe-se, ainda, a presença dos Cavalcanti, dos Toscano, dos Brito, dos Costa, dos Albuquerque, dos Ponzi, dos Cozza, dos Petrucci, dos Ritondalle, dos Lauria, dos Iorio, dos Rattacazo, dos Troccoli, dos D'Andrea, dos Scarano, dos Marsicano, dos Picorelli, dos Carbone, dos Cahino, dos Cantisani, dos Florentino, dos Chiachio, dos Grilo, dos Porto e dos Lombardi. Além da Casa Vesúvio (de Vicente Cozza & Cia) e da Alfaiataria Griza ou Alfaiataria Zaccara, dos Grisi, Farace e Zaccara (Zaccara & Cia), a Camisaria Colombo ou Fabbrica di Camicie, Colli e

Pigiama e Sartoria di Luigi Lianza & Figlio, de Luiz (ou Luigi) Lianza, a sapataria A Internacional, de Nicola Porto, a fundição V. Ielpo, da família Ielpo, a tinturaria dos Caiaffe, a Giovanni Gioia Serviços de Engenharia, Architetura e Construções, a Cunha & Di Lascio Architetos Construtores, a Cosentino & Irmão Comissões, Consignações e Conta Própria, e até representantes das paulistanas Indústrias Reunidas F. Matarazzo, que grande sucesso faziam em São Paulo (Mello, 1996).

O aumento da imigração de italianos para a Paraíba se daria especialmente porque a sociedade paraibana, tal qual a pernambucana e de diversas capitais do Nordeste, vivia uma transição: de uma sociedade rural, patriarcal e escravagista para uma sociedade urbana e de classe média. E apesar de muitos italianos inicialmente rumarem sem certezas, e, portanto, sós, para o Nordeste, havia exceções que evidenciavam, de pronto, a vinda de famílias italianas inteiras, como fizeram, por exemplo, os Jacome e os Espinola (ou Espindola). Explica José Octávio de Arruda Mello (1996, p. 71):

> A presença dos italianos torna-se constante, seja nos nomes próprios de origem peninsular que se abrasileiravam, companhias líricas de origem e ou inspiração italiana que aportavam à Paraíba no início do século, reunião de comerciantes – vários dos quais italianos – nos cafés da cidade baixa, marcas de lança-perfumes para o carnaval, propensão para a valentia e desforço pessoal dos peninsulares mais pobres, chapéus de palha denominados d'Itália que constituiriam valiosa contribuição para o abrandamento dos fechados trajes herdados do século XIX [...] vários hábitos italianos estavam se transportando para a Paraíba. Mediante um destes, a prática de as beatas formarem longas filas nos confessionários para aí relatar pecados é associada ao ocorrido nos templos católicos de Brindisi.

Uma cidade do interior da Paraíba merece destaque especial como reduto da comunidade italiana, especialmente durante a segunda metade do século XIX e o século XX, qual seja a cidade de Areia: "*Sede de animado surto econômico que interligou as regiões paraibanas do litoral e sertão, o Brejo de Areia tanto se prestaria ao comércio quanto à atividade agrícola, esta última favorecida pela fertilidade de solos cortados por pequenos rios e irrigados por frequentes chuvas*" (Mello, 1996, p. 76). Os primeiros italianos em Areia foram Biaggio Antonio Perazzo, Tomaso (ou Tommaso) Apprato e Francesco Antonio Casulo, dedicando-se à funilaria e ao comércio, sedentário ou mascate. Destacar-se-á Américo Perazzo na agricultura do café e do algodão, e na pecuária. A família Perazzo mantinha articulação com diversas famílias italianas do local, especialmente com os Apratto, os Casullo (ou Casulo) e os Creozola. Sob a influência de Américo, seu descendente, Giuseppe Antonio Perazzo, casado com a descendente de Tommaso Apprato, Eleonora Apprato, seguiriam os padrões culturais de origem: "*Enquanto Giuseppe, que escrevia em italiano, aderia ao abolicionismo areiense – no que refletia o republicanismo social do risorgumento – Eleonora Apprato revelava-se legítima mama italiana, ao organizar a produção cafeeira da*

propriedade" (Mello, 1996, p. 77). Em Areia, constam, ainda, as presenças dos Albuquerque, Cavalcanti, Cantalice, Chianca, Colaço, Gifone, Pagano e Palhano (Mello, 1996). A família Chianca, por exemplo, tendo estado em Areia, ramificou-se, conforme era comum aos italianos: "*o que explica a presença [...] dos Chiancas, 'iniciantes de empresas de transportes e grandes mecânicos' em João Pessoa, Campina Grande, Areia e Santa Luzia, dos Grizzas em João Pessoa e Patos, dos Perazzo em Areia e João Pessoa*" (Mello, 1996, p. 88). Os Chianca de Areia, ainda, não ficariam restritos ao Estado da Paraíba, mas adentrariam por Pernambuco, por exemplo, de Areia para Recife e Garanhuns.

Na cidade de Mamanguape, ainda no interior da Paraíba, a presença italiana se confirma por meio da figura de Vicente Finizola, que se dedicava à fabricação de borracha a partir da mangabeira e da maniçoba. Verifica-se, ainda, a presença das famílias Cavalcanti de Albuquerque, Costa, Dalia (de Palermo), Gerbasi, Nicodemos, Ponzi (de Cosenza), Toscano (da Toscana) e Brito: "*o dinamismo comercial mamanguapense de fins do século passado, responsável pela introdução do elemento italiano na cidade, acelerou miscigenação responsável pela fusão de não-italianos, como os Barroso, com os italianos Ciraulo [...] datando daí os Barroso Ciraulo*" (Mello, 1996, p. 79). A colônia italiana mantinha-se integrada: os D'Andrea Magliano se subordinavam a João Magliano, que só falava italiano, e os D'Andrea mantinham parentesco também com os Lianza, ao que se reuniam na propriedade Mussuré, onde caçavam e tomavam banho de rio. Jarbas Vinagre, de Mamanguape, por sua vez, passava férias em Areia, onde tinha com os Perazzo (Mello, 1996).

Na Bahia, por volta de 1837, haveria o exílio, no Brasil, de um grupo de presos políticos do Estado Pontifício, detido em cárcere de Cività Castellana em 1836. Tal cárcere, tendo recebido a visita de um enviado do Brasil, Vicenzo Savi, de Spoleto, concederia a graça do indulto e a comutação da pena aos presos, transferindo-lhes para o Brasil. Partiriam, então, de Civitavecchia, em 1837, 62 indultados, juntamente com alguns emigrantes voluntários e familiares, sendo 50 deles proveniente da região da Romagna (Bologna, Ferrara, Forli e Ravenna), 9 de Marche, 1 da Umbria, 1 da Toscana e 1 de San Marino. Afirma, ainda, Thales de Azevedo (1990, p. 193-194): "*A nave Madonna delle Grazie partiu com 135 pessoas a bordo entre tripulação de 15 homens, 3 frades capuchinhos para seu convento na Cidade do Salvador, deportados, emigrantes voluntários, mulheres e menores*". Depois de dois meses de viagem, a Sociedade de Colonização no Brasil, acreditando se tratar de indivíduos perigosos devido ao relatório do Delegado Apostólico de Civitavecchia de 1837, se recusaria a reconhecer o desembarque no Brasil. Os italianos já residentes na cidade de Salvador viriam em socorro de seus conterrâneos embarcados (Azevedo, 1990). Entre 1837 e 1838, pelo

menos 19 entre os 22 italianos deportados políticos, adeptos das doutrinas políticas que agitavam a Unificação, tendo aportado em uma Bahia também agitada pelas ideias liberais do médico Sabino Vieira, participariam do movimento Sabinada. Entre estes italianos estavam Paris Gherardi, Serafino Mongardini, Luigi Compagnoni, Luigi Raffuzi e Angelo Ravajoli, todos imigrantes de Civitta Castellana entre 1836 e 1837. Além destes, é relatada, em ofício expedido pelo cônsul Giuseppe Carrena em 1847, a participação do também exilado político Giovanni Zavali (Zauli, Zavoli), casado e com 24 anos em 1836, condenado a viver no Brasil até 1881. Após a eleição de Pio IX ao pontifício, alguns desses emigrados obtiveram anistia e retornaram à Itália, outros permaneceram na Bahia, como um Aducci, um Bocanera, um Ferrari e descendentes deste (Azevedo, 1990).

Além disto, em 1856, o Governo Imperial contrataria um quantitativo de mil trabalhadores italianos para as obras de construção da estrada de ferro de Salvador em direção à cidade ribeirinha de Juazeiro (ou para o rio São Francisco). As obras começariam em maio de 1858, tendo chegado em março os primeiros contratados provenientes de Turim. De um total de 912 italianos, 19 traziam consigo esposa e filhos. Em 1860, segundo relatório do engenheiro-chefe, já se havia empregado entre 1.800 e 2.500 trabalhadores no empreendimento, porém segundo o discurso do presidente da Província na Assembleia Legislativa neste mesmo ano, já em 1859 eram 2.639 trabalhadores, sendo 2.069 brasileiros, 446 italianos, 107 ingleses, 11 alemães, 4 franceses e 2 suíços. Ao final do empreendimento, alguns regressaram à Itália, outros permaneceram no Brasil. Afirma Azevedo (1990, p. 203): "*Deveria influir no comportamento desses peninsulares a pregação revolucionária e libertária de líderes políticos como Mazzini, Cavour, Garibaldi – este no Brasil assumindo papel relevante na Revolução Farroupilha [...], em 1835*". Em janeiro de 1860 o governador comunicaria ao vice-cônsul da Sardenha que o Ministério do Império recomendava, em nome do Governo Imperial, que os operários da ferrovia fossem estabelecidos em colônias agrícolas, incentivando a introdução do "homem livre", e de técnicas avançadas de trabalho, no sistema produtivo. Apesar de não terem, inicialmente, intenção de se estabelecer no Brasil, estes trabalhadores, tendo estabelecido contato com trabalhadores brasileiros, deixavam na cabeça destes brasileiros seus ideais (Azevedo, 1990).

Desde os primeiros anos do século XIX, segundo os registros das embarcações do porto de Salvador, a Bahia mantinha intenso comércio com os reinos italianos, o que induziria à permanência de italianos, entre comerciantes e agentes consulares, na capital baiana. Após as lutas pela libertação da Bahia durante o século XVII, das quais participou um corpo do exército napolitano, já desde 1820 havia surgido em Salvador uma pequena colônia italiana,

composta por mercadores genoveses, tintureiros, alugadores de cavalos, fabricantes de chapéus, padeiros, açougueiros, marceneiros, boticários. E desde 1852 a mão-de-obra europeia seria exaltada como civilizatória, educadora e introdutora de novas tecnologias no Brasil, de modo que em março de 1861 já se fundava em Salvador a Sociedade Italiana de Recreio e Beneficência (Azevedo, 1990).

Entre os italianos residentes na Bahia desde 1834 estavam o mestre de cantores e de coros Joseph Facchinetti, que já tinha fama em Gênova, na Itália, sua cidade natal, tinha formação nas escolas de música de Paris, Milão e Gênova, e viveu entre os baianos até 1838, mudando-se para Pernambuco, tornando-se "a maior figura de músico do Recife em meados do século XIX", na opinião do padre Jaime C. Diniz. Em 1858, tem-se notícia, por anúncios em periódicos, de traduções e ensino do italiano no Ginásio Bahiano, além de professores que ensinavam como autônomos em fazendas e engenhos, por contrato prévio e aulas particulares registradas também em 1862. Além de professores de idioma, havia os professores de piano, como Henrique Albertazzi, Gaetano Dentice, João Geraldo Effren (Azevedo, 1990).

> Os registros do movimento de navios no porto de Salvador [...] Entre 1822 e 1824 entram no porto o brigue sardo Neptuno, vindo de Gênova, a galera sarda Felice, de Antuérpia, o brigue sardo N. Sra. da Montalegre, de Gênova, e a galera também da Sardenha denominada Thetis, procedente de Marselha. De 1837 a 1839 como que se intensifica a visita das embarcações dos reinos italianos: registram-se 38 brigues, patachos, polacas, escunas, galeras daquelas nacionalidades, ligando a Bahia a Nápoles e Trieste, principalmente a Gênova (18 naves) [...] É um tempo em que já se registra na Bahia, em 1820, uma pequena colônia italiana, em grande parte formada por mercadores genoveses [...] Os reinos da Sardenha e das Duas Sicílias e a corte pontifícia já teriam representações consulares para despachos e atendimento àquelas naus e pessoas (Azevedo, 1990, p. 188-189).

Por volta de 1868, constituiu-se na Bahia uma colônia formada por naturais da aldeia de Rofrano, província de Salerno, sob o conselho do padre Aquiles Rosini, que já vivia na região de Conceição do Almeida: "*Esse sacerdote era um apaixonado daquela parte da Bahia e muito influiu sobre conterrâneos seus para emigrarem para ali*" (Azevedo, 1990, p. 211). Nesta região, os Coni, Monaco, Domini, Massa, Ambrosi, Rossini, Pilligrini, Dantuani, Angeli, Alegro, entre outros, tornaram-se comerciantes e fazendeiros, no desenvolvimento pioneiro da cultura do café na região. Entre os italianos da área estavam João Antônio Coni, José Rosini, irmão do padre mencionado, e José Litieri. Por volta de 1860, nos arredores de Jequié também manifestam atuação de italianos, eminentemente vindos de Trecchina, na atividade comercial, e pioneiros na exploração de recursos como o óleo de copaíba, destacando-se José Rotondano e José Niella. Entre Jaguaquara, Poções e Areias, destacam-se os Biondi, Tripodi, Pesce, Leone, Mensitieri, Gaudenzi, Papaleo, Arleo, Tommasi, Savastano, Spinelli, Guena, Pepe, Pithon, entre outros (Azevedo, 1990). Ainda na Bahia, companhias líricas e dramáticas italianas predominavam entre as que se apresentavam no Teatro São João

durante o século XIX, onde cantou-se pela primeira vez a ópera O Guarany, de Carlos Gomes, em 1879, com apoio do empresário Tomás Pasini (Azevedo, 1990).

2.1.3 A comunidade italiana no Brasil durante o Período Republicano (1889 a 1960)

A Proclamação da República no Brasil se deu em 15 de novembro de 1889, por iniciativa de movimentos que criavam e confiavam a partidos republicanos a busca por maior autonomia das províncias, a partir do federalismo. Isso porque antes da instauração da República, o regime centralista do Império nomeava arbitrariamente os presidentes provinciais, o que não agradava a elite brasileira que, enriquecida e buscando liberdade para gerir riquezas e negócios, visava autonomia política e administrativa das províncias em relação ao Império. Assim, o Brasil foi declarado uma "República Federativa", passando a se chamar Estados Unidos do Brasil (Toledo, 2003).

Recorde-se que a unificação da Itália, e a consequente criação do Reino da Itália, tinha se dado em 1871, e a nova República brasileira buscava manter relações amistosas com a Itália, no intuito de favorecer a entrada de imigrantes italianos no Brasil, mas também de alcançar a livre entrada do café brasileiro na Itália. Assim, quanto mais o governo brasileiro precisava da imigração italiana, mais se empenhava em ceder vantagens para a Itália por meio de acordos firmados entre as nações. O governo italiano, por sua vez, buscava controlar a vida de seus súditos em terras estrangeiras, o que esbarrava na soberania nacional do Brasil. Com relação aos direitos de nacionalidade, por exemplo, Amado Luiz Cervo (1990, p. 23-25):

> O decreto de grande naturalização, de 14.12.1889, considerava brasileiros aos estrangeiros aqui residentes antes de 15.11.1889, salvo declarações em contrário feitas nos seis meses a seguir, e aos que viessem no futuro, após dois anos de residência. Em nota de 22.5.1890, a legação da Itália encaminhava um protesto diante do decreto como se este restringisse a liberdade individual, se opusesse ao direito internacional e prejudicasse os interesses dos estrangeiros, além de tomar seu silêncio como presunção de vontade explícita. Exigia que fosse modificado de sorte a resultar a cidadania de solicitação. Em 1896 [...] em nota de 7 de março, a legação solicitava autorização para os consulados procederem aos registros civis dos súditos italianos aqui residentes [...] a resposta do governo brasileiro, expedida a 24 de março, foi ríspida: autorização consentida, porém tais registros não têm valor legal no Brasil [...] A grave questão das reclamações italianas e a regulamentação do comércio bilateral foram objeto de intermináveis negociações [...] No século XIX, as nações fortes costumavam apresentar reclamações e exigir indenizações sempre que presumissem afetado algum direito ou interesse de seus governos e de seus súditos [...] A Itália, após a unificação, foi talvez a nação européia que maior número de reclamações e pedidos de indenização tenha encaminhado ao governo brasileiro.

Ocorre que, a partir da segunda metade do século XIX, a Itália se tornaria a nação que disponibilizaria maior quantidade de imigrantes para outros países, por ocasião da imigração

europeia ou da imigração transoceânica, a qual incluía o Brasil como um dos principais destinos. Expõe Altiva Pilatti Balhana (1987, p. 121-122):

> De 1869 a 1970, saíram da Itália 20.830.000 emigrantes, dos quais 11.348.000 para os países europeus e 9.482.000 para os países do além-mar [...] por um período bastante longo que se esgota na década de 1920, com as crises econômicas, e por influência da mudança da política demográfica da Itália, predominam as migrações transoceânicas [...] Os Estados Unidos da América do Norte, a partir de 1820, o Brasil, de 1836, e a Argentina de 1857, foram os principais países americanos receptores da emigração transoceânica italiana [...] Até 1914, a imigração italiana atingiu 1.356.398 imigrantes, representando 39,62% [...] Em duas décadas, 1887 a 1907, mais de um milhão de italianos entraram no Brasil.

Assim, especialmente entre os anos de 1869 e 1920, a grande massa de imigrantes italianos que se destinava ao Brasil compunha a sociedade brasileira, com atuação em atividades necessárias para o governo brasileiro e essenciais para a população, posto que tais imigrantes desempenhassem atividades voltadas para o suprimento das necessidades locais. Nas palavras de Pasquale Petrone (1987, p. 490):

> Surgem fábricas, de fiação e tecelagem, de calçados e artigos de couro em geral, alimentos, sabão e louças [...] ao mesmo tempo em que se inaugura a divisão do trabalho na zona rural com a implantação dos "engenhos centrais" e a consequente distinção entre o fabricante de açúcar e o cultivador da cana [...] De 1891 a 1920 o Brasil acolheu mais de 2.500.000 imigrantes, convindo lembrar que de 1820 aos nossos dias o total de imigrantes que ingressaram no país somou cerca de 5.500.000 [...] em 1890 a população do Brasil totalizava pouco mais de 14.000.000 de pessoas, passando para mais de 30.000.000 em 1920.

Os italianos, presentes em grande número nas principais cidades brasileiras, movimentavam a economia nacional, e a imigração italiana tornava-se tema essencial no trato do desenvolvimento político e econômico do Brasil. Neste sentido, ao analisar o Censo Demográfico realizado no Brasil em 1893, afirma Toledo (2003, p. 476-481):

> Os estrangeiros eram 54,6% dos habitantes, contra 45,4% de brasileiros. E entre os estrangeiros, claro, avultavam os italianos – eles eram 45.457 (35% do total da população) contra 14.440 portugueses (11%), 4.818 espanhóis (4%) e 2.345 alemães (2%) [...] Quanto à cor, os brancos eram 88%, uma maioria estrondosa, em termos brasileiros, refletindo o efeito "branqueador" da imigração [...] E, quanto à religião, 96% declararam-se católicos [...] Filhos de mães brasileiras foram apenas 30% dos bebês, contra 70% de filhos de estrangeiras. E filhos de pais brasileiros foram menos ainda, 24% contra 68% de filhos de estrangeiros e 8% de nacionalidade ignorada. [...] Na discriminação dos autores dos delitos, ou supostos delitos, por nacionalidade, tem-se que os estrangeiros [...] são 2.541, contra 909 brasileiros [...] na lista de praticantes de delitos, de pessoas classificadas como "anarquistas" (19), "grevistas" (8) e "socialistas" (2) [...] pode-se apostar que eram estrangeiros.

Os italianos atendiam aos anseios do governo brasileiro: geravam descendência branca no Brasil, e a grande maioria se afirmava católica. Ainda, no período entre 1890 e 1917, ao analisarem periódicos da época, Silvia Maria Pereira de Araújo e Alcina Maria de Lara Cardoso (1987) afirmam que a comunidade italiana se polarizava entre o patriotismo liberal e o socialismo, porém ambos com a necessidade de desenvolver a comunidade a partir do trabalho grupal e de união para o alcance de um objetivo comum. Ressaltam as autoras:

> A análise de oito jornais em língua italiana, abrangendo o período de 1890 e 1917, identifica determinadas tendências da compreensão de "pátria" e sua vivência em terra brasileira pelos italianos. Alguns com conotação visivelmente pró-pátria, aproximam-se da ideia burguesa de constituição e defesa da pátria, podem ser denominados, em essência, patriotas. Outros combatendo essa noção, declaram-se socialistas. Cerca de 22 mil italianos residiam no Paraná em 1900, número que chega a 30 mil em 1911, aproximadamente 5 mil famílias, onde o jornal era o único meio de comunicação difundido no seio dessas colônias [...] Transparece o desejo de reencontrar em solo brasileiro os referenciais básicos da vida grupal, seja qual for a tendência ideológica [...] Ideias que irmanam para unidos vencer. Ideias de pátria e povo e um objetivo a alcançar – liberdade (Araújo; Cardoso, 1987, p. 333-334).

Grosso modo, para jornais de tendência socialista, a pátria não teria solo definido, o povo era sempre o trabalhador sacrificado diante do capital que limita a liberdade e a livre organização. Esses jornais possuíam características literárias mais realistas. Por outro lado, os jornais de tendência burguesa patriótica buscavam a origem clássico-tradicional de pátria, sendo a mesma reconstruída por assentamentos em territórios diferentes, propícios à manutenção do idioma, das tradições e dos costumes, os quais assumem uma posição literária com tom de mascaramento do real, por meio do qual a sobrevivência material alia-se à preservação cultural e da identidade grupal (Araújo; Cardoso, 1987).

Neste período, há a distinção entre os conceitos de "pátria-terra" e "pátria-nação cultural", pois a pátria-nação cultural dos imigrantes passava a ser o Brasil, ao passo que a pátria-terra permanecia sendo a Itália. Neste sentido, os jornais italianos da época, buscando o acolhimento dos imigrantes italianos em território brasileiro, não farão distinção entre o cidadão brasileiro nato ou naturalizado, manifestando um ideal de igualdade relativa: "*pátria passava a ser tanto aquela deixada, como a de adoção [...] Ambas concorriam para o engrandecimento do indivíduo, a primeira na medida em que fornecia subsídios para sua posição no mundo, a segunda ofertando-lhe condições materiais para a existência*" (Araújo; Cardoso, 1987, p. 337). A pátria-nação cultural, ou seja, o Brasil, estava ligada não somente à sobrevivência material desses imigrantes, mas especialmente à cultural.

Ocorre que, diante da percepção de que os imigrantes, na realidade, não possuíam os mesmos direitos que os nacionais, voltariam a se fortalecer as características culturais do grupo estrangeiro. Assim, as organizações associativas italianas emergiam, tanto nas colônias quanto nos centros urbanos, exaltando o sentimento patriótico e a identidade italiana, com expressão no mercado de trabalho: "*A organização dos imigrantes em associações, sociedades de apoio mútuo, beneficentes e culturais fazem parte do processo de formação da identidade, resultado da competição entre os vários grupos étnicos pela participação no mercado de trabalho em expansão*" (Araújo; Cardoso, 1987, p. 337).

Os periódicos "*Il Corriere D'Itália*", de 1893, e "*La Sentinella D'Itália*", de 1917, como jornais de tendência patriótica, por exemplo, exaltam a preservação das tradições, usos

e costumes, e a difusão da língua italiana. Observe-se que muitos italianos, dada a unificação recente da Itália, sequer se consideravam italianos (eram vênetos, lombardos...), mas no Brasil passavam a ser todos considerados italianos:

> Ser italiano era aceitar não só o estereótipo, mas também a lógica do sistema que lhe prometia a propriedade privada da terra, mas na realidade a negava, ao torná-lo mão-de-obra para a grande lavoura [...] A comparação com os outros grupos evidenciava a concorrência que o sistema estimulava [...] A noção de pátria passa pela metamorfose da conscientização grupal [...] A realidade contraditória de frustração às expectativas acalentadas no processo migratório traduz-se, ideologicamente, na criação simbólica de um passado de ouro vivido na pátria de origem [...] reproduzem aqui um momento de bem-estar que não existiu anteriormente, embora idealizado enquanto passado. A luta para vencer no presente adquire formas concretas no incentivo ao uso da língua e difusão da cultura [...] o discurso estimula o sentimento de italianidade entre os integrantes (Araújo; Cardoso, 1987, p. 338-339).

A negação da pátria, entretanto, passa a ocorrer a partir dos jornais de cunho socialista, por meio dos quais a propriedade privada é substituída pela propriedade comum e a solidariedade reaparece sob perspectiva da livre organização, da luta de classes, das injustiças do sistema e das questões sociais, no sentido de abolir a pátria que exalta o individualismo, a supremacia de poucos sobre muitos, e a defesa de interesses materiais burgueses.

> A solidariedade universal, proposta nos jornais de tendência socialista, transpõe as amarras do grupo de imigrados, não se submete a cronologias e acena para um estado comum aos indivíduos libertos das limitações impositivas da pátria e do patrão. Nesses jornais, sobretudo "Il Lavoratore", 1893 e "XX de Setembro", 1892, a argumentação para reafirmar a noção de pátria, forjada pela estrutura de exploração capitalista, é ideologicamente agressiva e direta [...] O discurso é dirigido a um público de trabalhadores urbanos e não especificamente à colônia italiana [...] "Il Lavoratore" traz crítica discussão sobre partidos e disputa política no Brasil e revela preocupação com a forma de participação nesses acontecimentos, mostrando o exercício da cidadania minimizado pelo poder econômico [...] Pátria assume aqui sentido pejorativo de agrupamento subserviente à ordem estabelecida [...] A pátria e os sentimentos correlatos são gerados pelo poder político e suas formas de dominação, enquanto a categoria povo justapõe-se à de trabalhador (Araújo; Cardoso, 1987, p. 340).

Lembram as autoras: "*O 'XX de Setembro', 1892 [...] refere-se à tomada de Roma no período da unificação e constituição do Estado italiano [...] Se para a burguesia a unificação italiana representou vitória, para o trabalhador não alterou seu estatuto de explorado*" (Araújo; Cardoso, 1987, p. 341). Para este jornal, o povo de todo o mundo, subalterno no jogo dos interesses econômicos, é escravo de monarquias, repúblicas e impérios, sempre sujeito aos patrões, e jamais poderia tornar-se livre apenas mudando a nacionalidade, e deste modo, qualquer discurso sobre pátria se torna artifício ou criação, como a própria pátria se mostra.

A diferença estaria substancial entre as noções de pátria residiria, entretanto, no sentido de solidariedade, sendo a mesma incentivada entre iguais, de mesma nacionalidade, em busca de uma identidade étnica, ou de forma universal, irmanando-se a classe operária pela necessidade de emancipação social (Araújo; Cardoso, 1987).

Ocorre que neste período, as negociações políticas eram envolvidas não somente pelas intenções de transição, do Império para a Proclamação da República no Brasil, que se daria em 1889, mas também pela recente formação do Reino da Itália, com intenções de se afirmar enquanto nação perante as demais nações, e pelos ensaios para a Primeira Guerra Mundial, a qual aconteceria entre os anos de 1914 a 1918. Assim, de 1900, ano do primeiro acordo bilateral entre Brasil e Itália, até 1919, após a Guerra, o comércio entre as nações seria objeto de constante negociação. O Acordo Comercial de 1900, por exemplo, seria prorrogado em 1919 e restaria em vigor até 1931. Em 1919, ainda, a legação brasileira em Roma seria elevada à categoria de Embaixada. Neste sentido, as boas relações entre as duas nações, apesar das idas e vindas, pareciam prosperar. Afirma, ainda, Cervo (1990, p. 27-28): "*Em nota de 4.6.1919, a embaixada da Itália no Brasil comunicou a criação na Universidade de Roma da cadeira de língua e literatura portuguesa. Em resposta, o governo brasileiro [...] resolveu estabelecer a cadeira de italiano no Colégio Pedro II*".

A criação de cadeira de italiano no Colégio Pedro II tornava-se conveniente não somente porque demonstrava reciprocidade do governo brasileiro para com o italiano, mas porque o elemento italiano se inseria com grande influência política na sociedade brasileira. Segundo Ricardo Antonio Silva Seitenfus (1990, p. 37): "*a Itália foi um dos integrantes tradicionais da formação humana da América Latina, em particular dos países da Bacia do Prata. Este fenômeno reforça o sentimento predominante em Roma, sobre a necessidade de maior presença do Estado italiano nessa região*". A respeito da imigração italiana para os países do Novo Mundo, difundia-se o fascismo italiano.

> No que diz respeito à América Latina, é a Bacia do Prata, muito particularmente a região de Buenos Aires e os estados da Federação Brasileira de São Paulo e do Rio Grande do Sul que recebem um número mais importante [...] desde a chegada do fascismo no poder na Itália, o caráter universalista que seus dirigentes querem imprimir ao seu modelo acelera essas relações [...] desde 1922, Mussolini preconiza uma penetração ideológica junto aos italianos [...] divulgação de jornais, tanto em língua italiana como na língua do País de acolhida, intercâmbio de informações, de estudantes, de professores universitário, de conferencistas, etc [...] Roma envia, durante os primeiros meses de 1937, mais de cem mil publicações à América Latina (Seitenfus, 1990, p. 38-39).

O Brasil assume o segundo lugar entre os países que mais receberam tais publicações, 11.785 publicações, sendo que o primeiro lugar, a Argentina, recebeu 63.742 publicações, e o terceiro lugar, a Colômbia, recebeu 4.337 publicações. Tendo em vista que a Itália era fornecedora de equipamentos e materiais militares para o Brasil e este era grande exportador de matéria-prima, como o café, para a Itália, esses países firmaram, entre Roma e Rio de Janeiro, em 1936, um acordo para fornecimento de matérias-primas brasileiras e de produtos industriais italianos (Seitenfus, 1990). A imigração italiana no Brasil, por sua vez, tornava-se

essencial para o desenvolvimento da política italiana, sobretudo, no que diz respeito à propaganda do regime fascista, que extremamente nacionalista, passava a exaltar ainda mais a presença e a importância de italianos pelo mundo. Explica Ricardo Seitenfus (1990, p. 44-45):

> Em Roma, e isso mesmo após a chegada de Mussolini ao poder [...] A preocupação de manter vivas a cultura e a língua italiana junto aos imigrantes existe, mas [...] a Itália não utiliza, até 1935, mais do que os meios legais para defender os laços entre os imigrantes e a península. A existência de "casas de Itália" para os contatos sócio-culturais não é utilizada para ações anti-brasileiras. Isso também é verdade para a propaganda ideológica, pois, se a Itália não renuncia, após 1922, à divulgação do que considera ser os aspectos positivos da doutrina fascista, ela só utiliza, entretanto, os meios tradicionais como conferências, a consessão de bolsas de estudos a jovens brasileiros, viagens de estudos subvencionadas e a propagação de realizações fascistas [...] publicações oficiais italianas deixam transparecer críticas – sobretudo no que diz respeito aos dados estatísticos dos países de acolhida – relativos ao número de entrada de italianos [...] os números anunciados por Roma em 1927 sobre o total de italianos estabelecidos no Brasil (1.839.579 indivíduos) contrasta fortemente com os dados brasileiros (558.405 para o ano de 1920).

Ocorre que, conforme a Itália não possuísse, entre os anos de 1935 e 1936, política de migração, viria a seguir o exemplo alemão e inaugurar uma diplomacia paralela e subversiva em terras brasileiras. Esta política, por sua vez, demonstrava apoio, no Brasil, ao integralismo. Assim, com o apoio do integralismo estatal brasilerio, a nomeação de representantes do partido fascista no Brasil seria, inicialmente, facilitada (Seitenfus, 1990). Observe-se que no Brasil, o contexto político evidenciava a ocorrência de um Golpe de Estado desde 1930, o qual colocava no governo um representante autoritário, afinado com o nacionalismo fascista. Getúlio Vargas, integralista, defendia, inclusive, o retorno da Igreja Católica como base do sistema legal e das políticas de Estado brasileiras (Pinzetta, 1996).

Por volta de 1938, no entanto, o Estado brasileiro viria a reprimir os movimentos nazi-fascistas. Isto porque, entre os anos de 1937 e 1940, as relações entre Brasil e Itália viriam a estremecer por conta da guerra em que estas nações se mantinham em lados opostos. Contudo, entre 1950 e 1956, seriam elaborados, novamente, acordos bilaterais:

> A visita do presidente Giovanni Gronchi ao Brasil, em 1958, serviu para consolidar os vínculos que se haviam estabelecido e projetar novos avanços [...] lembrando a "Declaração de Amizade e Cooperação" de 1949, Gronchi e Kubitschek firmaram a nova "Declaração de São Paulo" e outros cinco atos bilaterais, que incluíam o Convênio para Constituição de um Centro de Estudos sobre Agricultura Brasileira, o Acordo sobre Serviço Militar, o Acordo Cultural, o Acordo de Cooperação para o Emprego Pacífico de Energia Atômica e o de Supressão de Vistos em Passaportes Diplomáticos e Especiais (6.9.1958) (Cervo, 1990, p. 30-31).

As tentativas de barrar o fascismo, especialmente por parte do Partido Comunista e das associações operárias em convocatória de manifestações em repúdio, não surtiriam efeito, e uma nova Constituição seria suplantada, em 1937, pela versão do fascismo brasileiro, por meio do Golpe de 1937 e da implantação da Ditadura Militar e do Estado Novo de Getúlio Vargas. A Ditadura exaltava uma "raça forte" (e vinha atrelada ao aprimoramento da raça, o

culto do corpo e da força, como em Roma), a "preservação das gerações futuras", e o nacionalismo. Alguns jornais, rádios e revistas se colocariam a serviço do Estado Novo, e os que se opunham eram mantidos sob censura, especialmente entre 1930 e 1940 (Toledo, 2015).

> O perigo morava ao lado, nas comunidades de imigrantes vistas como resistentes à "assimilação" e tendentes a formar "enquistamentos étnicos". Lançando mão [...] do decreto-lei, o governo federal pôs-se a disparar medidas que mexiam com a vida dos estrangeiros. A primeira, em abril de 1938, vedava-lhes a atividade política; não podiam organizar "fundações, companhias, clubes e quaisquer estabelecimentos de caráter político", nem exibir "bandeiras, flâmulas e estandartes" de partidos políticos dos países de origem, ou realizar "passeatas, comícios e reuniões de qualquer natureza" [...] um segundo decreto, em maio, escancarava a xenofobia tingida de racismo que vicejava nas entranhas do regime. Proibia-se agora a entrada no país de "aleijados ou mutilados, cegos, surdos-mudos", assim como "indigentes, vagabundos, ciganos e congêneres", e de quebra o governo "reservava-se o direito" de impedir a entrada "de determinadas raças e origens". O decreto ainda reiterava provisão da Constituição de 1934 segundo a qual o contingente de imigrantes de cada país não podia exceder, por ano, a 2% do total de imigrantes da mesma procedência entrados no país nos cinquenta anos precedentes [...] O decreto de maio de 1938 dedicou especial atenção às comunidades rurais de imigrantes. Estabeleceu entre outras restrições que em suas escolas as aulas deviam ser ministradas unicamente em português, que seus diretores deviam ser brasileiros natos, e que os alunos não podiam ter aulas de idiomas estrangeiros antes dos catorze anos de idade (Toledo, 2015, p. 404-405).

Assim, o decreto-lei nº 383, de 1938, por exemplo, proibiria ao estrangeiro o exercício da atividade política no Brasil, incluindo-se a manutenção de jornais. E as ações repressoras do Estado Novo às comunidades de origem italiana no Brasil viriam a se intensificar com o ingresso do Brasil na Segunda Guerra Mundial, apoiando os Aliados e contra os países do Eixo (incluindo a Itália) (Corsetti, 1987). Após a Segunda Guerra Mundial (1939 - 1945), por volta de 1951, para tratar dos problemas da população européia do pós-guerra, seria criado o Comitê Intergovernamental para as Migrações Européias (CIME), o qual direcionaria novamente ao Brasil diversos imigrantes, especialmente por volta de 1960, quando ingressariam no país 112.000 imigrantes, principalmente trabalhadores industriais com técnicas qualificadas, já que, na década de 50, o Brasil iniciava a expansão industrial do pós-guerra com o desenvolvimento de indústrias - automobilística, siderúrgica e eletrodoméstica. Os italianos manteriam-se, ainda, como principais imigrantes do Brasil: "*Entre os anos 1950-1960, os italianos constituíram 60% dos imigrantes que aqui chegaram; os espanhóis cerca de 20%, afora holandeses e indivíduos de outras nacionalidades*" (Hutter, 1987, p. 99).

Ademais, observe-se que, no censo brasileiro de 1940, eram no país 1.029.047 brasileiros natos, 11.176 brasileiros naturalizados e 285.469 estrangeiros, e apesar de a presença de estrangeiros se reduzir com relação ao censo de 1920, a de filhos de imigrantes era expressiva. Uma pesquisa realizada em São Paulo no ano de 1934 mostra que 55,33% da população eram filhos de pai e mãe estrangeiros, e outros 11,68% eram filhos de brasileiros com estrangeiras, ou estrangeiros com brasileiras. Os italianos estavam em segundo lugar,

com 73.949, atrás apenas dos portugueses, com 78.949. Nesta época, havia cessado o apoio oficial aos imigrantes, e a guerra na Europa ainda desestimulava a imigração (Toledo, 2015).

O final da guerra determinaria o fim das restrições aos imigrantes dos países inimigos, incluindo a Itália, sendo que os italianos acabaram poupados de medidas mais duras – como as que foram impostas aos japoneses – devido à queda do governo fascista em Roma, em 1943, com o qual não poderiam mais colaborar (Toledo, 2015).

Enfim, João Baptista Borges Pereira (1987) analisa a política inicial de imigração no Brasil como fator de branqueamento da população brasileira:

> A sociedade pluralista brasileira, do ponto de vista racial ou étnico, começou a ser construída e a ganhar consistência histórica a partir da intensa e sistemática migração estrangeira do final do século passado [...] Dentre os demais imigrantes, o grupo italiano, pelo seu peso numérico aliado ao tempo de permanência no país, surge como um dos construtores privilegiados dessa sociedade [...] Pretendia-se com essa prática migratória contrabalancear o peso numérico do seguimento não-branco, formado de negros e pardos [...] a política migratória brasileira, a par de seus móveis econômicos, procurava selecionar povos que, pelas suas características étnicas, e até raciais, branqueassem a população brasileira, fossem portadores de cultura com alto grau de compatibilidade ou afinidade com a cultura nacional e reconhecidos como trabalhadores agrícolas eficientes [...] estava pronto o figurino étnico a que esse imigrante se ajustou perfeitamente: branco, europeu, latino, católico-romano, bom trabalhador rural (Pereira, 1987, p. 225-232).

Neste sentido, a grande migração italiana para o Brasil, iniciada entre 1870 e 1875, mas com indícios da presença italiana no país já desde 1819, até o ano de 1947 teria recebido em território nacional cerca de um milhão e meio de imigrantes, sendo que aproximadamente sete mil teria chegado ao Brasil logo após a Segunda Guerra Mundial, quando do desmantelamento sócio-econômico da Itália, deixando aquele país sem condições de absorver sua população economicamente ativa, diante de uma carência estrutural que, novamente, o obrigava a enviar para fora do país seu excedente populacional (Pereira, 1987).

Ocorre que, segundo Pereira (1987, p. 236), os fatores que explicam a imigração do pós-guerra não são os mesmos que explicavam a imigração de outrora: "*No Brasil da década de 50, a ideia de recorrer à imigração como fator de melhoria da raça já havia sido arquivada, embora as aspirações de branqueamento continuassem até os dias de hoje*". Esta, por sua vez, assume um caráter político e humanitário, voltada para a realização e efetivação de compromissos internacionais, a partir das alianças feitas em tempos de guerra, ou de solidariedade às vítimas dos conflitos. Exemplifica o autor:

> Em 1949, o Programa de Assistência Técnica ao Exterior do **ECCA (Economic Cooperation Administration)**, do Governo Americano, destinou um auxílio de um milhão e trezentos mil dólares para estimular a emigração agrícola italiana. Essa "notável soma" foi administrada pelo **CIR – Emigrazione, Ministero Degli Esteri e Ministero del Lavoro** que, por sua vez, atribuíram ao **ICLE (Istituto Nazionale di Credito per il Lavoro Italiano all'Estero)** a elaboração do programa para aplicação do auxílio. A execução do programa ficou a cargo do **Istituto Agronomico per L'A.I.**, de Firenze, que se encarregou de enviar missões técnicas

> de reconhecimento a áreas sul-americanas (Chile, Peru, Paraguai, Bolívia, Equador e Brasil). No Brasil, dois inquéritos preliminares cobriram extensa área, desde o Rio Grande do Sul até a Bahia, passando por Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Goiás e Minas Gerais (Pereira, 1987, p. 237).

A partir da década de 60, a ampliação da rede de escolas de treinamento profissional e o desenvolvimento da economia, especialmente na França, na Alemanha e na Holanda, gerariam novas oportunidades de emprego nestes países, o que passou a redimensionar os destinos dos italianos e a reduzir a imigração italiana para o Brasil. Na época, porém, o contingente de imigrantes que ainda rumavam para o Brasil era constituído por estrangeiros mais qualificados profissionalmente: "*Foi considerável o número de técnicos em eletricidade que para cá foram encaminhados: 65% eram técnicos de nível médio; cerca de 20%, operários qualificados; e 15%, de nível universitário*" (Hutter, 1987, p. 100).

Enfim, entre as idas e vindas das relações estabelecidas entre Brasil e Itália, por volta de 1974, a Itália ocuparia o 15º lugar em investimentos do Brasil, sendo o 6º no ano de 1988. Em 1985, o Brasil chegou a converter o mercado italiano em quinto mercado consumidor de produtos brasileiros, correspondendo a 4,5% das exportações totais, enquanto importava da Itália apenas 1,5% de suas importações totais (Cervo, 1990, p. 34).

2.1.3.1 A República e a imigração italiana no sul do Brasil

D 1869 a 1960, época de maior expressão da imigração italiana no Brasil, a maioria dos imigrantes italianos que se dirigiam à zona rural do sul do país seria proveniente da Lombardia, de Gênova, de Piemonte e do Vêneto, ou seja, do norte da Itália, enquanto os que se dirigiam às áreas urbanas eram provenientes da Apúlia, da Calábria e da Campânia, do sul da Itália. Expõe Antonio Hohlfeldt (1987, p. 405-406):

> Entre 1869 e 1962, ou seja, durante cerca de 96 anos, partiram da Itália aproximadamente 24 milhões de imigrantes [...] Essa emigração se deu, de modo significativo, para os Estados Unidos, Argentina, Uruguai e Brasil, e em nosso país especialmente no Estado de São Paulo e do Rio Grande do Sul, atingindo cifras de cerca de um milhão e quinhentas mil pessoas [...] No caso italiano, o número de imigrantes cresce a partir de 1877, oriundos da Lombardia, Gênova, Piemonte, Veneza, Vêneto, destinados às áreas rurais, enquanto que apúlios, calabreses e campânios dirigiram-se especialmente às zonas urbanas.

Segundo Luis Alberto De Boni (1987), no início do século XX, em 1903, o número de italianos no Rio Grande do Sul aproximava-se de 200.000 e apenas 15.000 teria se estabelecido em Porto Alegre, sendo a imigração italiana nestes termos agrária e rural.

Ainda, durante a imigração italiana que se deu para as colônias rurais da região sul do Brasil, desde os primeiros anos, inúmeros colonos abandonavam as terras no Brasil em busca de novas terras, e acabavam tomando rumos inesperados. Neste sentido, em 1904, dos 293

italianos que adentraram em solo gaúcho, apenas 119 provinham diretamente da Europa, sendo 103 provenientes de São Paulo, 14 da Argentina, 7 do Uruguai, 9 de Santa Catarina, e 4 de Minas Gerais (Hohlfeldt, 1987).

Para Altiva Pilatti Balhana (1987), por volta de 1908, o número de italianos no Rio Grande do Sul girava em torno de 100.000 indivíduos, considerando-se os imigrantes e os filhos destes já nascidos no Brasil. No mesmo ano, em Santa Catarina, havia 30.000 italianos e descendentes no local, e no Paraná, em torno de 18.000. Diz a autora:

> A maioria dos italianos da grande imigração, tanto os que se localizaram em núcleos coloniais, como nas fazendas de café, provinha do norte da Itália [...] com exceção apenas dos anos de 1901 a 1913, quando os meridionais aparecem com maiores contingentes [...] Para o Brasil vieram predominantemente imigrantes do Vêneto, cuja proporção atingiu 47,68% do conjunto da imigração italiana, representado por efetivos menores da Lombardia, Toscana, Abruzze, Campania, Sicília e Calábria. Esta proporção tende a elevar-se quando se trata dos contingentes de italianos estabelecidos em núcleos coloniais do Sul do Brasil, nos quais, a proporção de imigrantes oriundos de Vêneto chega a ultrapassar 90,00% como ocorre nas colônias italianas do Paraná [...] A idade da maioria dos emigrantes situa-se entre 10 e 45 anos. Quanto às categorias profissionais predominam os emigrantes ligados às atividades agrícolas em quase todas as fases, particularmente no século XIX e primeiras décadas do século XX (Balhana, 1987, p. 122-123).

No que diz respeito ao Rio grande do Sul, portanto, pode-se dizer que este foi o Estado que recebeu a maior quantidade de italianos que chegavam ao Brasil, sendo inconteste o fato de que grande maioria dos italianos que rumavam para este Estado era proveniente do norte da Itália, e que se fixaria em colônias agrárias. Assim, a imigração italiana para a região sul do Brasil possui características agrícolas e coloniais, sendo que com idade situada entre 10 e 45 anos, estes italianos migravam com os pais, casavam-se cedo e migravam em família, levando consigo a prole. Além disto, uma vez no Brasil, a taxa de natalidade dessas famílias, no Rio Grande do Sul, era ainda alta, e uma vez esgotada a terra, migravam novamente. Relata Olívio Manfroi (1987, p. 179):

> Uma família de 12 filhos era muito comum e famílias de 18, 19, 20 filhos não eram raras nas colônias italianas do Rio Grande do Sul [...] o descendente de italianos no Rio Grande do Sul faz parte de uma árvore genealógica complexa e numerosa. Segundo as estatísticas feitas pelos sacerdotes que trabalhavam nas colônias italianas, em 1925, a média de natalidade das famílias italianas era de 7,2%. Assim, a pequena propriedade, rapidamente desmatada, esgotada pela técnica do fósforo, não oferecia condições aos numerosos filhos do proprietário. A solução era imigrar.

Ao desenvolver uma colônia, grande parte dos imigrantes italianos construíam casas à beira de uma linha das estradas, evitando o perigo do isolamento e facilitando o contato entre os habitantes de uma mesma linha. Ocorre que as estradas, quando existentes, eram precárias, quase nunca inteligavam cidades, e dada a existência de matas extensas e condições geográficas adversas, dificultava o contato das colônias com colônias de outras linhas, ou com os centros urbanos. Isolados e longe dos centros comerciais e urbanos, os imigrantes

mantinham com maior facilidade tradições, idioma e costumes, facilitando a homogeneidade cultural na colônia. Nas palavras de Manfroi (1987, p. 186):

> A formação de grupos, culturalmente homogêneos, foi uma reação espontânea dos imigrantes europeus face ao isolamento e ao abandono de que foram vítimas nos primeiros tempos [...] A conservação do próprio patrimônio cultural era uma busca ansiosa da própria identidade étnica, face à perplexidade causada pelos traumatismos de imigração. A assimilação do imigrante italiano à vida dos gaúchos foi, nessas condições, lenta e progressiva. Aliás, a assimilação, no sentido de uma absorção dos estrangeiros e seus descendentes pelos nativos, nunca se realizou. Houve, isto sim, uma transformação cultural e social por influência recíproca.

O Rio Grande do Sul seria responsável pela formação de uma identidade italiana no Brasil, pois enquanto na Itália a maioria dos emigrantes era regionalista em decorrência da unificação tardia do país e cada região era dotada de características culturais próprias, no Brasil, o encontro dessas culturas regionalizadas nas colônias produziria uma "identidade cultural italiana" única, a qual se configuraria por meio da cultura nortista italiana. Assim, Manfroi (1987, p. 179-180): "*As diferenças regionais e dialetais não impediram uma certa homogeneidade cultural. Nesse ponto poder-se-ia afirmar que a Unificação Italiana se realizou mais rápida e eficazmente no Rio Grande do Sul do que na Itália*".

Berenice Corsetti (1987), ao investigar os movimentos de cunho totalitarista na região colonial italiana do Rio Grande do Sul entre 1930 e 1945 - recorde-se que a Segunda Guerra Mundial aconteceria entre 1939 e 1945 -, revela como a vinculação cultural à Itália oportunizou uma influência significativa do governo italiano fascista na região, de modo que, em 1937, os vínculos entre a população do Rio Grande do Sul e o regime fascista ocasionariam a instauração de aparato repressivo por parte do governo brasileiro, no intuito de acabar com o movimento na região. Segundo a autora, a polarização ocasionada pelo fascismo na Itália, amplamente difundida no Rio Grande do Sul, fundamentava-se, especialmente, na cultura e no passado de Roma. Nas palavras de Corsetti (1987, p. 364-365):

> A utilização do passado para evidenciar um futuro glorioso para a nação italiana foi um instrumento valioso no sentido da motivação dos sentimentos nacionais. Caracterizado por um aparato pomposo, o fascismo ocultava, por trás de uma fachada cultural e dialética, o movimento da burguesia nacional que necessitava sufocar os movimentos socialistas das massas trabalhadoras para oportunizar o desenvolvimento de um capitalismo nacional [...] A necessidade de reerguer economicamente a Itália une, de forma transitória, a burguesia nacional e o proletariado, a partir do que o fascismo é conduzido ao poder, em 1922 [...] A imigração italiana, iniciada em 1875, ainda não completara cinquenta anos, em 1922, quando o fascismo alcança o poder na Itália [...] A questão do deslocamento da população italiana para outras terras foi uma das primeiras preocupações do regime fascista [...] Assim o governo fascista passou a organizar e a tutelar a emigração, que se constituiu numa espécie de desdobramento da própria italianidade e do fascismo, expandindo seus princípios.

A política fascista estimulava a imigração, sendo que para a região colonial do Rio Grande do Sul, enquanto eram enviados técnicos em vitivinicultura, agrônomos, enólogos,

professores, médicos e jornalistas, entre eles, estavam os novos imigrantes de orientação fascista, os quais constituiriam grupos de trabalho denominados "Pró-Itália", e que contavam com o apoio da representação diplomática italiana no Brasil e de alguns setores do Ministério dos Estrangeiros Italianos. Os fascistas utilizavam-se de jornais locais de ideologia fascista e integralista, como "*Il Giornale dell'Agricoltore*" e "O Bandeirante", mas também dos jornais de cunho religioso, como "*Il Stafetta Riograndense*", dos capuchinhos. Existiam, também, diversas sociedades italianas, como a "Cristóvão Colombo", a "Savóia", a "Caçadores dos Alpes", a "*Principi di Napoli*", cada uma, com seus respectivos fascios. Enfim, os imigrantes professores, que desenvolviam atividades nas escolas rurais, utilizavam-se da doutrinação e propaganda fascista (Corsetti, 1987).

A burguesia fascista prestigiada abria espaço para a presença, no Brasil, de grupos teatrais vindos da Itália, de cantores líricos e companhias de ópera, e a elite regional e as classes dominantes tradicionais, de ideologia conservadora, individualista, liberal e federalista, apoiava o fascismo italiano totalitarista. Por outro lado, as camadas mais pobres da população apoiavam o Integralismo, o "fascismo caboclo" do governo brasileiro durante a Ditadura Militar Brasileira (1937-1946), o qual, de forma também autoritária, assumia postura anti-regionalista e nacionalista, mas era antiliberal, e colocava-se como uma terceira via ao criticar tanto o fascismo como o comunismo (Corsetti, 1987).

Ocorre que, tanto para o fascismo quanto para o integralismo, a capacidade para o trabalho configurava-se como expressão de patriotismo, e se torna contributo para o progresso econômico da Nação. Assim, para os italianos e seus descendentes, a reputação social da família encontrava-se relacionada à dedicação para o trabalho. Progredir economicamente significa conquistar prestígio social, tanto pelo acúmulo de capital quanto pelo reconhecimento social do esmero ao trabalho. Afirma, ainda, Oro (1996, p. 620-622):

> Predomina entre os descendentes de italianos do Estado a representação dos imigrantes e das primeiras gerações como "heróis" ou "mártires" [...], em razão das dificuldades de toda ordem que enfrentaram e superaram [...] construindo a base de uma nova civilização em solo gaúcho [...] duplicaram a sua já extraordinária capacidade de trabalho e, para enfrentar e superar a perplexidade causada pelos traumatismos da imigração, foram buscar a força e a coragem nos mais significativos valores da tradição, como a religião católica, a solidariedade social, a língua e o amor ao trabalho. Esse discurso recorrente – que, por um lado, acentua o sacrifício e o sofrimento dos imigrantes e dos descendentes das primeiras gerações e, por outro lado, enaltece sua bravura, valentia e coragem, para enfrentar, vencer e superar as adversidades – é revelador de um processo de mitificação envolvendo o colono pioneiro que, neste "mito de origem", é considerado uma espécie de "herói civilizador". Esse mito de origem constitui um símbolo atual da ideologia étnica taliana [...] região inóspita, rejeitada pelos outros grupos sociais, não desencorajou os imigrantes e seus descendentes e se, por um lado, a sobrevivência e o progresso se deram mediante um duro labor, por outro lado, esse mesmo território foi sendo transformado no espaço italiano do Estado, no qual cultivaram as roças, ergueram os

> vinhedos, construíram os núcleos habitacionais, reproduziram sua cultura e assentaram sua identidade.

Ressalte-se, ainda, que a imigração italiana para as colônias do sul do Brasil envolveu famílias inteiras, e não membros isolados, tornando-se também espaço de transmissão de valores étnicos, bem como de afirmação da identidade. Ainda hoje, os valores italianos e a valorização do colono ganham expressão, especialmente, nas festas ligadas aos produtos agrícolas nas regiões coloniais, como a Festa da Uva em Caxias do Sul (a primeira, em 1931), a Festa Nacional do Vinho em Bento Gonçalves, a Festa Nacional do Champagne em Garibaldi, a Festa da Maçã em Veranópolis, a Festa da Vindima em Flores da Cunha, a Festa do Leite em Carlos Barbosa, a Festa Colonial da Uva em Otávio Rocha, a Festa dos Produtos Colonias em Nova Pádua, e a Festa do Queijo e do Vinho em Antonio Prado. A comunidade promove as festas com objetivo de expor riqueza e prosperidade da colônia, transformando-se em "ritos de prosperidade" e expressão de identidade étnica. Afirma Oro (1996, p. 625-626):

> As festas que ocorrem na Região Colonial Italiana destacam valores étnicos, hábitos e costumes da tradição italiana, e eventos ligados à "epopeia" da imigração [...] Até certo ponto, as festas paroquiais, realizadas em homenagem aos santos padroeiros, preenchem sentidos semelhantes aos das "festas agrícolas", enquanto tempo e espaço simbólicos de rememoração do "mito de origem" e de afirmação periódica, a nível interno das comunidades e frente à sociedade [...] De qualquer forma, pode-se afirmar que a língua, a família e a religião constituem valores que foram, de uma forma geral, mais evidenciados nas primeiras décadas da colonização – em torno dos quais se construiu a identificação cultural – e que o trabalho, o desenvolvimento econômico e a exaltação da obra colonizadora compõem os símbolos que na atualidade expressam mais significativamente a sua identificação étnica.

Em Santa Catarina, as investidas para a imigração italiana reforçaram-se em 1875, com a chegada ao Brasil de imigrantes italianos provenientes de Belluno, Vicenza, Údine, Treviso, Pádova, Mántova e Verona, todas ao norte da Itália. As colônias mais ao norte de Santa Catarina, como Nova Itália, Blumenau, Nova Trento, Porto Franco, Brusque e Luis Alves, tendo sido a primeira fundada em 1836 e as demais entre 1850 e 1877, receberam vênetos, lombardos e emilianos. As colônias mais ao sul de Santa Catarina, como Azambuja, Urussanga, Cocal, Criciúma, Grão Pará e Nova Veneza, estabelecidas entre 1876 e 1895, ocorreram basicamente após iniciada a construção de uma estrada de ferro em 1881, no intuito de transportar o carvão de pedra das minas (Dall'Alba, 1987). No Grão Pará, por exemplo:

> No núcleo italiano de Rio Pinheiros, ao qual se somara o do Barracão, também de imigrantes do norte da Itália, alguns dos colonos começam a destacar-se. Matias Debiasi mantém casa de comércio, fábrica de produtos suínos, selaria, ferraria, padaria, serraria, engenho de açúcar, atafona, engenho de farinha e alambique. Em poucos anos tornou-se "*un gran segnore*" a quem os colonos tiravam o chapéu, como aos patrões europeus. Ele, mais Bôrtolo Pínter, comandavam o comércio e a política local em acirrada concorrência. Mantinham também tropas de cargueiros e frota de carros de boi para o transporte. Em poucos anos acumularam grandes capitais. Aliás serão sempre os comerciantes a enriquecerem, deixando os produtores rurais apenas sobrevivendo (Dall'Alba, 1987, p. 159).

Ressalte-se, enfim, que nas regiões coloniais, de acesso dificultado, as escolas eram inexistentes e as famílias italianas julgavam ser a alfabetização dispensável, haja vista que os filhos e filhas deveriam trabalhar na roça (Dall'Alba, 1987). Algumas colônias eram assistidas por ordens religiosas, porém, especialmente no que diz respeito às colônias do sul, estas muitas vezes, dada a dificuldade de acesso, eram abandonadas ao acaso.

> Por quase 25 anos os colonos do sul e muitos do norte ficaram sem escolas. Por volta de 1895 as multiplicidades tentaram implantar escolas. Nomearam professores, mas depois não puderam pagá-los e a iniciativa logo acabou. Os colonos não se preocupavam por demais com dar escola para os filhos [...] O príncipe Gherardo Pio de Savóia que, em 1899, visitou todas as colônias, ficou chocado com o grau de ignorância e analfabetismo dos colonos e seus filhos. Graças a seu relatório, o governo da Itália começou financiar escolas para os descendentes de italianos. Em 1902 já eram vinte as escolas italianas. O governo enviava dinheiro para o professor e livros para os alunos. Anos depois, já eram 42, sendo as escolas 22 no sul e 20 no norte do Estado. Operaram até 1917, quando, devido à declaração de guerra à Alemanha, foram suprimidas todas as escolas estrangeiras (Dall'Alba, 1987, p. 166).

Nas colônias de Santa Catarina, somente após 1970 houve estradas asfaltadas, e após 1975 houve eletrificação rural, enquanto nas demais regiões do Estado estes acontecimentos começaram a ocorrer por volta de 1930. Apenas por volta de 1974, o sul começou a evidenciar a existência de asfalto, eletricidade, e economia em ascensão (Dall'Alba, 1987).

No Paraná, o projeto de imigração italiana foi destinado a suprir a carência da mão de obra nas lavouras de exportação. Foram realizados planos de colonização baseados no estabelecimento de colônias agrícolas ao redor dos centros urbanos, notadamente de Curitiba, objetivando aproximar a produção dos mercados consumidores (Balhana, 1987). Com base em registros paroquiais de casamentos, a maioria dos imigrantes italianos que rumavam para as terras coloniais do Paraná também o fazia a partir do norte da Itália, especilmente da região do Vêneto. Assim escreve Altiva Pilatti Balhana (1987, p. 127):

> Em Santa Felicidade, em Curitiba, a exploração das informações referentes ao local de nascimento dos noivos nas atas de casamento permitiu conhecer, de modo pormenorizado, a composição dos contingentes imigrados quanto a sua origem. Os dados confirmaram a predominância, entre os colonos, de pessoas originárias de Vêneto, e permitiram especificar suas paróquias e dioceses de origem, revelando que a maioria dos imigrantes que se estabeleceram nessa Colônia italiana eram oriundos da província de Vicenza.

A imigração para o Paraná, especialmente durante a Primeira República (1889-1930), evidenciou a grande participação de italianos no comércio e na indústria paraenses por meio de 4.644 registros realizados na Junta Comercial do Paraná entre 1890 e 1929, sendo 3,6% dos registros entre 1890 e 1899, 7,1% entre 1900 e 1909, 25,6% entre 1910 e 1919, e 63,8% entre 1920 e 1929. Entre os anos de 1890 e 1929, os italianos e seus descendentes já estão presentes em 27 dos 51 municípios do interior do Paraná, mesmo que 89% estejam concentradas em 15 municípios, entre eles Curitiba, com 61,2% da concentração de empresas e capitais (Balhana, 1987). Trabalhavam conforme as necessidades da população local:

> Seu destino inicial no Paraná era o da agricultura de abastecimento. No entanto, em toda a área de colonização, pela sua própria densidade demográfica e necessidades internas há sempre colonos que compram e colonos que vendem, colonos que desenvolvem artesanias e que fabricam. Há comerciantes de secos e molhados, há cesteiros, há fabricantes de vinho e outros tantos. De outro lado, a imigração que era para ser rural se fez também urbana, não só em Curitiba, como no interior do Estado. E assim, em toda a zona colonial, há comerciantes imigrantes que importam ou exportam gêneros nacionais e estrangeiros. Há, enfim, homens ativos que ocupam espaços, inclusive nas atividades comerciais e industriais tradicionais, mas sobretudo naquelas de novos setores da economia. No conjunto do período analisado, os imigrantes e seus descendentes já ocupavam 60,5% do número das firmas registradas pela Junta Comercial do Paraná e detinham 53,0% dos seus capitais acumulados. Nesse conjunto, os italianos detêm 15,1% das firmas registradas e 12,7% dos respectivos capitais, o que indica de modo substantivo sua presença na economia do Paraná (Balhana, 1987, p. 143).

Assim, diante da intensidade com que se deu o processo imigratório, tanto em zona rural como em zona urbana, torna-se inconteste que a imigração italiana ocorrida no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina e no Paraná, ou seja, na região sul do Brasil, tenha se tornado referência para os estudos a respeito da imigração italiana no Brasil.

2.1.3.2 A República e a imigração italiana no sudeste do Brasil

As correntes migratórias italianas que rumaram para o sudeste do Brasil durante o período da República brasileira, em linhas gerais, não se diferenciam muito das que rumaram para a região sul do país. Entre os anos de 1869 e 1962, a imigração italiana seria direcionada no Brasil, essencialmente, para o Rio Grande do Sul e São Paulo, sendo predominantemente composta por imigrantes originários do norte da Itália - Lombardia, Gênova, Piemonte e Vêneto -, e tendo como destino as áreas rurais, enquanto os italianos provenientes das regiões ao sul da Itália, como calabreses e campânios, se dirigiriam para zonas urbanas. Em São Paulo, a partir de 1880, a maioria desses imigrantes seria direcionada para as lavouras de café, inicialmente como assalariados, meeiros ou colonos, o que demonstra maior intensidade da imigração para zonas rurais do que para as urbanas, sendo que alguns desses imigrantes chegariam a se tornar proprietários de terras, como acontecia no sul do país (Hohlfeldt, 1987).

Dados da Hospedaria dos Imigrantes, em São Paulo, demonstram o assombroso aumento no número de imigrantes italianos nesta cidade ainda no final do século XIX: em 1882, eram 2.015; em 1886, eram 5.723; em 1887, eram 29.413; e em 1888, eram 79.751 os imigrantes italianos registrados apenas nesta hospedaria. Na virada para o século XX, já no ano de 1901, chegariam a São Paulo 55.764 italianos, sendo que apenas pelo porto de Santos, no ano de 1907, passariam 10.481 italianos, e no ano de 1911, 21.050 italianos.

Os anos entre 1880 e 1913 foram os mais significativos para a imigração italiana no Brasil, sendo que a grande imigração, conforme vinha ocorrendo desde os anos finais do século XIX, viria a esmurecer somente por volta de 1930, e com a Constituição de 1934, a qual introduziria um regime de quotas, restringindo a imigração estrangeira no país. Neste sentido, especifica Lucy Maffei Hutter (1987, p. 96-99):

> Entre os anos de 1907 e 1912 – sendo que do ano de 1909 temos somente o cálculo de quatro meses -, desembarcaram no porto de Santos 80.541 italianos que somados aos que chegaram durante os oito meses restantes do ano de 1909, dos quais não dispomos de dados, pode-se fazer um cálculo aproximado de uns 85.000 [...] Para o Brasil em geral chegou-se a calcular a cifra de mais de um milhão de italianos aqui chegados entre 1887 e 1907. Segundo dados italianos, o número de emigrantes italianos que partiram da Itália com destino ao Brasil, entre os anos de 1890 e 1907 atingiu a 845.666 [...] A emigração italiana que passou a ser significativa na década de 1870-1880, atingiu seu auge em 1913 quando, cerca de 873.000 indivíduos deixaram a península. 2/3 deles atravessaram o oceano em direção à América Latina, aos Estados Unidos e à Austrália.

Ainda, para Altiva Pilatti Balhana (1987), por volta de 1908, o número de italianos seria imensamente superior em São Paulo do que nas demais cidades da região sudeste do Brasil, posto que esta cidade comportasse mais de 1.000.000 de imigrantes italianos, calculando-se os imigrantes e filhos destes já nascidos no Brasil. No Espírito Santo, por exemplo, o quantitativo girava em torno de 50.000 indivíduos, e em Minas Gerais, era de 25.000 indivíduos. Afirma Balhana (1987, p. 122-123): "*É sabido que dos quatro milhões e meio de imigrantes recebidos pelo Brasil, no período da grande imigração, São Paulo reteve cerca de dois milhões e meio, ou seja 55% do total de imigrantes entrados*". Em São Paulo, por sua vez, a maioria desses imigrantes ocupavam as fazendas de café, e também era proveniente do norte da Itália, notadamente das regiões do Vêneto e da Lombardia, com exceção apenas ao período entre 1901 e 1913, quando os provenientes da Itália meridional, ou seja, do sul da Itália, especialmente da Campânia e da Sicília, apareceriam em maior número.

Para Maria Silvia Bassanezi (1990), por meio de pesquisa realizada na Fazenda de Santa Gertrudes, considerada modelo de fazenda no oeste paulista no período entre 1890 e 1930, a maioria dos agricultores que trabalhavam nas lavouras cafeeiras era proveniente do vêneto, onde a produção agrícola fundamentava-se em um trabalho familiar. Neste sentido, tais famílias viam na imigração para o Brasil, e no trabalho nas fazendas de café, uma oportunidade de reconstrução do núcleo familiar: "*além da exigência de imigrar em família e esta ser de agricultores para obter a passagem subsidiada [...] deveria ter pelo menos um membro do sexo masculino entre 12 a 45 anos. Era importante subsidiar passagens de famílias cujos elementos fossem aptos ao trabalho*" (Bassanezi, 1990, p. 338).

Recorde-se que por volta de 1840, quando o tráfico negreiro estava para se extinguir, a elite nacional voltava-se para o problema da substituição da mão de obra escravizada por

meio de investimentos na imigração européia. Em São Paulo, especificamente no oeste paulista, crescia a lavoura do café, e uma política de imigração para a lavoura, subvencionada pelo governo da Província, passou a fundamentar-se no colonato, sendo criada, já em 1886, a Sociedade Promotora da Imigração, a qual estimulava a imigração por meio de propagandas e passagens pagas, fazendo seguir para o Brasil, especialmente, unidades familiares campesinas do norte da Europa. E ao mesmo tempo em que se resolvia o problema da mão de obra, branqueava-se a população: "*nossa política imigratória foi fortemente condicionada por uma ideologia inspirada em vigentes teorias racistas européias, reformulando nossa economia étnica; era preciso clarear a população brasileira*" (Rogatto, 1990, p. 413). Neste sentido, Geraldo Matheus Rogatto (1990, p. 413):

> O mesmo ideário que associava o negro, o índio e mesmo o trabalhador branco nacional à indolência e à preguiça, via o italiano como imigrante por excelência: branco, europeu, latino, católico e acima de tudo era gente *frugal, dócil* e *trabalhadora*. Gozando de um estereótipo altamente positivo, a chegada do italiano relaciona-se intimamente com uma redefinição social e cultural do trabalho, agora transformada em atividade honrosa e livre do estigma que a escravidão a ele associava. A própria identidade nacional *ser italiano* emerge com a inserção destes emigrados na economia colonial. Embora entre si continuassem a ser vênetos, piemonteses, lombardos ou toscanos, recém-saídos de uma Itália há pouco unificada, é frente aos brasileiros que descobrem-se italianos.

Os paulistas eram naturalmente isolados do restante da civilização por uma serra difícil de transpor, o que lhes conferiria a manutenção prolongada dos velhos costumes coloniais portugueses, adaptados aos costumes indígenas, até a República. Apenas com o desenvolvimento da economia cafeeira, a cidade viria a crescer a partir do desenvolvimento do comércio e das indústrias de subsistência. Com o posicionamento da cidade, entre Campinas e o porto de Santos, e a inauguração da estrada de ferro que levava o café e trazia material de construção, máquinas e ferramentas, de Jundiaí a Santos, por volta de 1860, os imigrantes começariam a chegar: "*Essa cidade nova crescia timidamente, entre velhas chácaras, quando os italianos chegaram [...] a população passou a crescer desmesuradamente e dois problemas surgiram: o do abastecimento e o da moradia*" (Lemos, 1990, p. 405). Exemplifica Lemos (1990, p. 405-406):

> A essa senzala urbana deu-se o nome de cortiço [...] Esses cortiços, onde predominava o proletariado de origem italiana, foram levantados quase que às escondidas nas proximidades das linhas férreas inauguradas a partir dos fins da década de 60. Pelos lados do Brás [...] Pelos lados da Estação da Luz, nos terrenos charcosos do Bom Retiro [...] Sempre localizados os cortiços em terrenos muito baratos, quando já ocupados os interiores das quadras, em loteamentos clandestinos cujos terrenos haviam sido desprezados pelos industriais [...] Até por volta de1940, ainda existiam no Brás velhas remanescentes dessas habitações coletivas [...] os imigrantes moravam mal em geral, e bem, conforme fossem ascendendo nos ganhos que persistentes trabalhos iam favorecendo. O cortiço urbano era o primeiro estágio.

Os italianos se distribuiriam pela cidade de São Paulo, procurando estabelecer relações pessoais entre si: os napolitanos e polignaneses se estabeleciam no Brás, os calabreses no

Bexiga, os vênetos no Bom Retiro, e procuravam restabelecer em solo brasileiro aspectos sócio-culturais de seus locais de origem na Itália, como as festas católicas aos santos de suas devoções - San Gennaro, San Vito Martire, a Madonna Achiropita, Santo Emidio (Rogatto, 1990). Nos cortiços, "*enquanto os homens saíam para trabalhar, as mulheres dedicavam-se aos afazeres domésticos como cozer, coser, lavar e passar roupas*" (Lemos, 1990, p. 406). E ainda: "*Os moradores chegavam a confraternizações periódicas, pelo menos nas festas religiosas mais importantes, como a Páscoa e o Natal, quando grandes mesas eram dispostas ao ar livre para comilanças regadas a vinho importado da Itália*" (Lemos, 1990, p. 406).

Dos cortiços, os operários italianos passaram a construir casas para seu próprio uso, quando compravam lotes populares situados nas zonas fabris, e depois hipotecavam o terreno para, com o dinheiro da hipoteca, construir as casas, e por fim hipotecavam a casa para conseguir estabelecer-se por conta própria, iniciando sua ascenção social, e passavam a participar nos espaços públicos paulistas: "*formaram-se as primeiras sociedades litero-musicais com suas bandas, bailes periódicos e convescotes [...] lotando os primeiros bondes elétricos. E surgiam, também, a política de classes, as reivindicações trabalhistas, as greves e até anarquistas convictos*" (Lemos, 1990, p. 408). Afirma Carlos Lemos (1990, p. 408-409):

> Os imigrantes gradativamente foram optando também pelas cozinhas grandes, onde as donas de casa passavam o dia todo trabalhando, não só cozinhando, mas também costurando, bordando, tomando a lição dos filhos chegados do grupo escolar [...] Enquanto os bairros de gente aquinhoada eram servidos de gás produzido pelos eternos ingleses do Canadá, as zonas proletárias tinham seus fornecedores de carvão quase sempre fabricado nos chamados sertões de Itapecirica [...] Os italianos logo trataram de industrializar esses procedimentos caseiros tão cansativos. Matarazzo, por exemplo, foi o primeiro produtor de banha, que era vendida, no início em anti-higiênicas caixas de madeira e, depois, em latas, que o próprio industrial passou a fabricar. Seu império começou assim, facilitando as donas de casa.

No final do século XIX, por ocasião do trabalho italiano nas fazendas de café, São Paulo se tornaria um dos principais centros econômicos do Brasil. Isso porque, inaugurando a mão de obra assalariada nas fazendas de café, o imigrante italiano viria a contribuir para o crescimento econômico de São Paulo, transformando-a em uma das cidades mais ricas do país. A economia evidenciava diferenças substanciais entre as políticas imigratórias do sul e sudeste do Brasil, afirma Petrone (1987, p. 490-491):

> Enquanto para o Brasil de Sudeste e em particular para São Paulo, importava-se força-de-trabalho para manter e fortalecer uma economia de exportação (robustecimento do complexo cafeeiro), nos Estados do Sul, particularmente no Rio Grande do Sul e Santa Catarina, o fluxo imigratório iria interessar [...] o incremento de atividades relacionadas com a economia de sustentação, voltada, portanto, para o mercado interno.

Os italianos começavam a se destacar em São Paulo. O autor do projeto do novo hospital da cidade seria um italiano de nome Luigi Pucci, que vencera Ramos de Azevedo e oito concorrentes em um concurso (Toledo, 2003, p. 462). No início de 1883, para levantar

um monumento no local da Independência, utilizou-se, também, do projeto de um arquiteto italiano, Tomaso Gaudenzio Bezzi, tendo auxiliado Luigi Pucci (Toledo, 2003, p. 470).

Ainda, atraídos pelo crescimento do mercado e desenvolvimento industrial, rumariam também para o centro urbano de São Paulo, italianos com o objetivo de dedicar-se ao comércio, desenvolver atividades artesanais, implantar oficinas e fábricas, se tornarem profissionais liberais - professores, jornalistas, artistas, etc. Deste modo, não se daria somente a substituição da força de trabalho nas fazendas de café, mas também a importação de técnicas e de capital: "*O 'fazer a América', para muitos deles, deixava de ser alguma coisa ancorada à esperança, para tornar-se fruto não raro de cálculo de possibilidades*" (Petrone, 1987, p. 495). Explica, ainda, Pasquale Petrone (1987, p. 495):

> A burguesia urbano-industrial em processo ascendente [...] em parte associou-se à burguesia agrária tradicional, na medida em que esta era detentora de grande parcela dos recursos que de uma ou de outra forma eram gerados pela cafeicultura e canalizados para a indústria, e na medida em que os troncos familiares tradicionais, nem sempre economicamente decadentes, cruzavam-se através dos casamentos com as famílias de "novos ricos", em especial com as famílias daqueles que pejorativamente eram considerados "carcamanos" enriquecidos [...] No conjunto, através de um relacionamento altamente contraditório, em que os preconceitos e prejuízos eram mais ou menos superados pelas identidades de interesses econômicos, verifica-se um favorecimento do processo de concentração do capital.

Assim, a formação da descendência italiana no Brasil, especialmente em centros urbanos em ascenção e em processo de enriquecimento econômico, como São Paulo, esteve atrelada não somente a famílias rurais, mas à burguesia urbano-industrial, que se aliava à burguesia agrária tradicional na concretização de acordos os quais ocasionavam a construção de famílias tradicionais. Tais famílias representavam o progresso sócio-econômico a partir do trabalho do imigrante italiano no Brasil. Neste sentido, Pasquale Petrone (1987, p. 496-498):

> Matarazzo e Crespi, De Camillis e Siciliano, Gamba e Bonfiglioli, Eberle e Gazola, Ramenzoni e Fileppo, Todeschini e Termignoni, Falchi e D'Angelo, Puslisi-Carbone e Scarpa, Germani e Pagnoncelli, Giorgi e Morganti [...] passaram a identificar a ideia de sucesso do imigrante, em particular a ideia de valorização do papel do imigrante no processo de industrialização. O mesmo verificou-se, de resto, para outros setores de atividades, e o mesmo sentido tem sido dado aos Lunardelli, Martinelli, Bricola [...] Não seria possível, portanto, compreender as vicissitudes da economia brasileira nos fins do século XIX e início do século XX sem atentar-se para o tipo de contribuição dessa gente. Há necessidade de lembrar, entretanto, que ao lado daquelas pessoas que inegavelmente se destacaram na condição de grandes empreendedores industriais e frequentemente ao mesmo tempo financeiros e comerciais, houve uma multidão de responsáveis por pequenas fábricas, oficinas, "ateliers" [...] Embora concentradas nos centros urbanos, tais atividades foram desenvolvidas pelos imigrantes também nas áreas rurais.

Voltada para o mercado de exportação e internacional, amplamente subvencionada pelo governo brasileiro, São Paulo enriqueceria, tanto a partir dos centros urbanos quanto a partir dos centros rurais. A família Matarazzo, por exemplo, enriquecera a partir das iniciativas de Francisco Matarazzo, uma figura importante em toda a região sudeste, e que

construirá filial de seus empreendimentos também no Nordeste. Segundo Toledo (2015), Matarazzo tornara-se pioneiro em um mercado em que tudo ainda estava por ser feito, desde 1881, quando da sua chegada ao Brasil e o início como pequeno comerciante em fábrica de banha na cidade de Sorocaba. Apenas nove anos depois, já em 1890, Francisco Matarazzo se transferiria para São Paulo, onde criaria a fábrica de farinha de trigo "Moinho Matarazzo", e a "Tecelagem Mariângela". A família Crespi, por sua vez, por meio de Rodolfo Crespi, o qual chegara ao Brasil em 1893 como vendedor de uma exportadora milanesa de tecidos, já em 1901 seria dona de sua própria tecelagem, inicialmente com 300 operários, e depois, de um complexo com aproximadamente 1300 operários.

Francisco Matarazzo, rico por se tornar um dos pioneiros da atividade industrial paulistana, proprietário já de automóvel na época, foi o segundo a construir residência na importante e já turística Avenida Paulista – a qual abrigaria os barões do café -, sendo, ainda, o primeiro italiano a fazê-lo. A residência foi inaugurada em 1898, como obra de arquitetos italianos. Depois dele, mais três integrantes da família Matarazzo fixariam residência na referida avenida, entre eles seu irmão e sócio, Andrea Matarazzo, que viria a ser, ainda, senador na Itália. Além deles, viriam a residir na Paulista também os italianos José Falchi, João Batista Scuracchio, Nicolau Scarpa, Giuseppe Martinelli, Egidio Pinotti Gamba, Alexandre Siciliano e Rodolfo Crespi. O *status* adquirido por estes italianos era tamanho que os que não eram considerados "Conde" eram *Comendatori* ou *Cavalieri* (Toledo, 2015).

Ao passo que a elite burguesa construía suas residências na Avenida Paulista, esses industriais localizavam suas fábricas próximas às estradas de ferro, onde se fixariam as residências dos operários das fábricas, as quais originariam os bairros populares de São Paulo: "*levantamento de 1912, que tomou por base trinta indústrias têxteis, computou 80% de estrangeiros em 9 mil operários. Essa maioria nas fábricas faria com que, durante muito tempo, bairros populares e bairros de imigrantes fossem expressões sinônimas*" (Toledo, 2015, p. 112-113). Assim, durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX, Francisco Matarazzo localizou suas primeiras fábricas no bairro do Brás, e Rodolfo Crespi implantou seu cotonifício na Moóca, cada qual composto por suas vilas operárias e seus cortiços. Explica Toledo (2015, p. 115):

> O velho Brás é evocado em inúmeros depoimentos. Nos capítulos líricos temos as histórias de italianos originários de diferentes regiões, cada qual a construir a sua igreja: a da Mafona de Casaluce pelos nativos de Caserta ou Pozzuoli, perto de Nápoles, na rua Caetano Pinto; a de San Vito Martire pelos nativos de Polignano al Mare, na Puglia, na rua Álvares de Azevedo. A Madona de Casaluce foi primitivamente honrada com uma modesta capelinha cor de anil, enquanto seguidas quermesses arrecadavam dinheiro para a capela definitiva [...] O Teatro Colombo,

> inaugurado em 1908 no largo da Concórdia, veio trazer o consolo da ópera italiana para quem já se distanciara irremediavelmente da pátria.

Recorde-se que, conforme ocorria nas demais regiões do Brasil, os italianos que se firmavam em zona urbana não eram provenientes do norte, mas de regiões ao sul da Itália, como Caserta ou Pozzuoli, na região da Campânia, ou a Puglia. Os católicos do sul, por sua vez, eram ditos praticantes de um catolicismo "impuro" e supersticioso. O aspecto religioso, entretanto, será estudado nos próximos capítulos.

Na configuração da sociedade paulistana, até o ano de 1918, nomes estrangeiros não eram aceitos em clubes da alta sociedade, como o Jóquei e o Automóvel Clube. Casamentos entre imigrantes, ainda que industriais, e integrantes da alta sociedade paulistana, inicialmente, eram raros, e os casamentos de imigrantes geralmente aconteciam entre os conterrâneos. Posteriormente, entretanto, tais casamentos chegariam a servir como negócios entre as famílias burguesas italianas e não italianas. Os novos ricos, porém, não seriam tão facilmente aceitos nas discussões e decisões políticas das famílias tradicionais paulistanas, pois política ainda significava patrimônio fundado a partir da cultura cafeeira, o que não envolvia os italianos enriquecidos (Toledo, 2015).

Os industriais italianos, membros da elite italiana, eram liberais apoiadores do fascismo italiano. Em junho de 1917, a direção do "Cotonifício Crespi", indústria já com mais de 2 mil operários, informou que o horário do serviço noturno seria prolongado, o que resultou na paralisação com reivindicações de aumentos de salário, da regulamentação do trabalho de mulheres e crianças, e da abolição da "contribuição pró-pátria" – uma "ajuda financeira" descontada dos trabalhadores de origem italiana para sustentar a guerra da qual a Itália participava, pois Rodolfo Crespi era um patriota convicto. A paralização operária constituiu-se como ponto de partida para o maior movimento operário vivido em São Paulo até então, a Greve Geral de 1917 (Toledo, 2015). O movimento se estendeu, de modo que, em julho, um grupo de trabalhadores da Crespi que divulgava as reivindicações da classe operária em outras indústrias já alcançava a fábrica "Mariângela", de Francisco Matarazzo, visando a paralisação também desta, e a 12 de julho de 1917, já se tinha uma sensação de revolução na cidade, iniciada pelo proletariado composto por uma grande massa de imigrantes italianos anarquistas. Neste sentido, explica Toledo (2015, p. 167):

> Existiam as "ligas operárias", organizadas por bairros. Em 1917 existiam ligas na Moóca, no Belenzinho, no Cambuci e na Lapa. Na sede da liga da Moóca foram realizadas as assembleias que determinaram as paralisações no Cotonifício Crespi e na Antarctica [...] O que havia de associativismo, e de luta operária em geral, era fomentado, nessa aurora da industrialização, pelos socialistas, em menor grau, e, em maior, pelos anarquistas [...] O Socialismo impôs-se nos países que primeiro se industrializaram, como Inglaterra e Alemanha, enquanto o anarquismo espraiou-se de preferência pela Europa do Sul, com destaque para os retardatários (em termos de

> industrialização) Itália, Espanha e Portugal. Ambos os movimentos chegaram à América Latina com os imigrantes [...] Em São Paulo anarquistas e socialistas já faziam sentir sua presença em 1894, ocasião em que um punhado de partidários das duas tendências, na maioria italianos, foi preso quando articulava uma comemoração para o dia 1º de maio – o dia que trabalhadores ao redor do mundo.

Entre os anarquistas, por exemplo, destacaram-se no Brasil os italianos Luigi ("Gigi") Damiani - que já tinha sido perseguido e preso como anarquista aos 18 anos de idade na Itália -, e Oreste Ristori. Mas apesar de os anarquistas serem maioria na Itália, havia também os imigrantes italianos que se diziam socialistas. Um desses socialistas, por exemplo, foi o piemontês Antônio Piccarolo, intelectual marxista proveniente do norte da Itália, onde maior contato tinha com os países ao norte da Europa. Formado em Direito e Filosofia em Turim, e um dos fundadores do Partido Socialista Italiano, Piccarolo era professor e colaborador dos jornais socialistas "*Avantí*" e "*Il Secolo*" em São Paulo. Sobre os ideais anarquistas, ressalta Toledo (2015, p. 168-169):

> Eram homens empenhados em criar um revolucionário mundo novo, habitado por um revolucionário homem novo, e por isso os mais puros entre eles tratavam primeiro de revolucionar-se a si próprios [...] Mostravam-se ferozmente anticlericais [...] E foram muitos os jornais operários surgidos em São Paulo, em grande parte escritos em italiano [...] Oreste Ristori e Gigi Damiani fundaram La Bataglia em 1901. Um Damiani típico foi o que escreveu, numa das edições do jornal: "Quem não crê em Deus, mas crê no Estado, não mudou nada; não se inclina ao padre, mas se inclina ao patrão".

Assim, nem todos os imigrantes italianos podem ser considerados católicos, sendo que em São Paulo, grande parte deles, os quais compunham a massa operária, era anarquista e anticlerical, e já traziam consigo tais ideais desde a Itália.

Durante a greve de 1917, o movimento anarquista expandia-se no teatro e nas festas. Gigi Damiani, o anarquista fundador do jornal "*La Bataglia*", era também um dos autores de textos teatrais apresentados no salão da Itália Fausta – origens populares do teatro -, e essas reuniões festivas se realizavam pelos arredores da cidade. As festas eram alegres e fraternais, com músicas, cantos e toques, típicas da cultura italiana. Cada família levava o seu farnel – refeição ou lanche levado de casa para ser consumido durante um passeio ou evento -, e terminava-se sempre com uma palestra educativa. A greve acabou em 16 de julho de 1917, com a expulsão do país para alguns desses estrangeiros. Os condenados embarcaram no porto de Santos no mês de setembro, em um navio chamado *Curvelo*, e quando da parada deste no porto de Recife, alguns aproveitaram para fugir, mas, tendo sido apanhados ainda no cais, foram presos e assim permaneceram até o reembarque, no navio *Avaré* (Toledo, 2015).

Conforme grande parte dos italianos provenientes do sul da Itália que adentraram em solo brasileiro, lotados nas zonas urbanas como São Paulo, fosse anarquista e anticlerical, pode-se dizer que estes traziam os ideais do movimento anarquista para o Brasil desde 1894.

> Os mais ricos e a elite intelectual da comunidade fundaram, em 1911, o Circolo Italiano, que até hoje mantém a característica de ser umasociedade exclusivamente frequentada pela classe dominante. Os italianos pobres continuaram como colonos nas fazendas do interior ou desapareceram na massa dos assalariados urbanos, dentre estes últimos se encontrava grande parte da liderança do movimento operário; anarquistas, socialistas, anarco-sindicalistas [...] Em 1907, começam as deportações fundamentadas numa nova lei que permitia a expulsão dos elementos indesejáveis; passa-se a falar em *agitação estrangeira* [...] A ascensão social do imigrante muitas vezes levava ao seu afastamento físico e *mental* do grupo primário ao qual pertencia originalmente, fazendo-o abandonar o dialeto, mudar de bairro e de *mentalidade*. Os que conseguiam uma mínima melhoria econômica, através de profissões ligadas ao comércio, eram taxados pelo estigma e feitos vítimas da ofensa suprema: carcamano! (Rogatto, 1990, p. 414).

A italianização de São Paulo contava, também, com uma elite burguesa, e uma banda só de músicos italianos, alfaiates italianos, aguadeiros, jardineiros, cocheiros, pedreiros, carpinteiros, marceneiros, pintores, sapateiros, relojoeiros. Havia também o Colégio Italiano, uma das cinco escolas que empunhava a bandeira da Itália, além das associações italianas destinadas, em especial, ao atendimento da elite ítalo-paulistana em formação. São Paulo viraria palco de diversas atuações de italianos. Romilda Machiaverni, nascida na Itália em 1897, tendo chegado aos dois anos de idade no Brasil, residente do Brás e tendo iniciado a vida como costureira seria conhecida na sociedade paulistana como "Nenê Romano", a cortesã. Giuseppe Martinelli, ao chegar no Brasil, antes de prosperar com a criação da Lloyd Nacional, seria empregado de açougue e mascate. Sobre Martinelli, Toledo (2015, p. 273):

> Giuseppe Martinelli nasceu em 1870, num lugarejo nos arredores de Luca, na Toscana. O pai era pedreiro e empreiteiro de obras. O filho seguiu o mesmo caminho até os dezoito anos, quando emigrou para o Brasil. No princípio, em São Paulo, exerceu funções humildes: foi empregado de açougue e mascate junto a fazendas de café [...] uma firma italiana de exportação e importação de secos e molhados convidou-o para cuidar de seus interesses em Santos. Mais alguns anos e ele cria firma própria, de representação de empresas italianas de exportação. Em 1906, com apenas oito anos de Brasil, já era um empresário de respeito [...] se tornou representante do Lloyd italiano e de outras companhias de navegação do país natal, o que lhe possibilitou entrar no que o país de adoção oferecia de melhor – o comércio de café. A Grande Guerra, que viria a interromper o trânsito dos navios europeus, ofereceu-lhe a oportunidade de um novo salto: a criação de sua própria companhia de navegação. A nova empresa cresceria no vácuo do conflito europeu, e em 1917 seria registrada com o nome de Lloyd Nacional. Mais tarde vendida à União, a companhia se transformaria em símbolo do negócio da navegação no Brasil [...] Fixando-se no Rio de Janeiro, instalou-se num palacete da avenida Osvaldo Cruz, entre os bairros Flamengo e Botafogo, que transformaria numa das mais suntuosas residências da capital federal (Toledo, 2015, p. 273).

Em São Paulo, Martinelli edificou um arranha-céu de 25 andares, que abrigou o Hotel São Bento, o Cinema Rosário e os salões de evento Verde e Mourisco (Toledo, 2015).

Por volta de 1900, São Paulo já possuía, em sua população, mais de 40% de italianos no meio urbano, ocupando-se especialmente do operariado e da indústria de construção, destacando-se entre pedreiros, arquitetos e engenheiros. Ramos de Azevedo, por exemplo, o

maior arquiteto de São Paulo entre 1886 e 1928, possuía diversos auxiliares italianos (Lemos, 1990). Segundo Roberto Pompeu de Toledo (2003, p. 455):

> O Teatro Municipal, construído entre 1903 e 1911 [...] levantado por iniciativa do prefeito Antônio Prado, tem dois pais, no que se refere ao projeto arquitetônico, ambos italianos com o sobrenome Rossi, embora não fossem parentes: Domiziano Rossi, um genovês que, a convite de Ramos [de Azevedo], foi também professor da Politécnica e do Liceu de Artes e Ofícios, e que, a partir do Municipal, seria autor de praticamente todos os projetos do escritório, e Cláudio Rossi, um amigo do prefeito, conhecido como cenarista de teatro e responsável pelo grandioso projeto do palacete de Elias Pacheco Chaves, o Palácio dos Campos Elíseos.

Em São Paulo, no entanto, apesar do desenvolvimento urbano, 70% dos imigrantes italianos que chegaram até o final da década de 20 foram direcionados para as colônias, sendo que neste primeiro período, 80% eram provenientes do norte da Itália, e somente depois de 1901 viriam a predominar os do sul (Rogatto, 1990), quando, no Mercado Municipal, os vendedores seriam quase todos italianos do sul (Toledo, 2015).

A 1ª Guerra Mundial havia começado desde 1914 e somente seria finalizada em 1918. Em outubro de 1917, o Brasil entraria na guerra ao lado dos Aliados – Estados Unidos, França, Grã-Bretanha e Japão -, evidenciando um clima nacionalista e belicista que estimulou um sentimento de aversão aos estrangeiros, os quais, em São Paulo, eram eminentemente operários. Em 1919, após o decreto de Estado de Sítio pelo Congresso Nacional, intensificaram-se as restrições de liberdade, ocasionando greves e agitação, com prisão, tortura, e expulsão. O navio *Benevente*, tal qual o *Curvelo*, ao fazer escala em Recife, deixava nas prisões da cidade mais deportados, entre eles Everardo Dias, consolado em Recife com recepção de três dias de homenagens por parte dos movimentos sociais locais (Toledo, 2015).

Antes do final da 1ª Guerra Mundial em 1918, naquele mesmo ano, a guerra, a geada, a praga de gafanhotos e a gripe dita “espanhola” evidenciaram a importância do apoio das instituições públicas à população, especialmente dos hospitais. A colônia italiana contava com o Hospital Umberto Primo, no bairro da Bela Vista. Ainda, as instituições híbridas, de caráter particular e subvencionadas pelo Poder Público, como o Instituto Pasteur, fundado em 1903 por iniciativa de médicos e empresários, e tendo entre os financiadores os italianos Francisco Matarazzo e Guilherme Vilares. O maior hospital improvisado da época foi instaurado na Hospedaria dos Imigrantes, no bairro da Moóca. Além disto, o Palestra Itália, clube da colônia italiana, ofereceu sede à Cruz Vermelha, que montou ali leitos financiados pela “Companhia Puglisi”, pela “Companhia Mecânica e Importadora de Siciliano, Vittorio Fasano e Cia.”, por Rodolfo Crespi e pelo jornal italiano *Fanfulla* (Toledo, 2015).

Em 1917, um concurso internacional para a realização de um monumento à Independência foi aberto pelo governo do estado, para o qual foram apresentados 22 projetos,

dos quais apenas 6 escultores eram residentes no Brasil – 5 em São Paulo, 1 em Pernambuco - , 7 eram da Itália, 3 da Argentina, 2 da Espanha, 1 da Suíça, 1 da Dinamarca, 1 dos EUA, e 1 do Uruguai. Participante do concurso, a "Eva" de Victor Brecheret, ou Vittorio Breheret, nascido em Farnese, na Itália, foi comprada pela prefeitura em 1921, para ser implantada nos jardins do Anhangabaú, e o concurso teve como vencedor o italiano Ettore Ximenes. A inauguração do monumento, prevista para 1922, mas o escultor não finalizaria o monumento antes de 1925. Outro monumento inaugurado em 1922 foi o busto do compositor Carlos Gomes, plantado junto ao Teatro Municipal nos jardins do Anhangabaú, caracterizado como uma oferta à colônia italiana, e que trazia a assinatura do genovês Brizzolara (Toledo, 2015).

Por volta de 1920, São Paulo contemplava 12 distritos urbanos – Sé, Liberdade, Consolação, Bela Vista, Santa Ifigênia, Bom Retiro, Santa Cecília, Brás, Mooca, Belenzinho, Vila Mariana e Cambuci -, e 8 suburbanos – Santana, Lapa, Penha de França, São Miguel, Nossa Senhora do Ó, Butantã, Ipiranga e Osasco. Os distritos mais populosos eram os distritos urbanos da Mooca, com 69.209 habitantes, do Brás, com 67.074 habitantes, e do Belenzinho, com 45.828 habitantes, sendo que os maiores contingentes de estrangeiros se encontravam justamente na Mooca (30.326), no Brás (28.858) e no Belenzinho (17.602), a maioria italianos. O cálculo, por sua vez, falava apenas dos estrangeiros nascidos no exterior, excluindo-se a já numerosa massa dos filhos de imigrantes (Toledo, 2015).

O censo de 1920 evidenciou uma média diária de mais de 4.000 casamentos realizados, sendo 27,28% entre estrangeiros, e 28,65% entre brasileiros e estrangeiros, e o maior número dos casamentos mistos realizados era entre brasileiros e italianos. Marina Crespi, filha de Adriano Crespi, e Filomena Matarazzo, filha de Francisco Matarazzo Júnior, oficializaram casamentos por meio de festas milionárias, sendo que "Fifi" Matarazzo tinha o milionário carioca João Lage como noivo (Toledo, 2015).

Francisco Matarazzo e Rodolfo Crespi, apesar de suas características elitistas e burguesas, seriam considerados "heróis" do povo italiano no Brasil. Ao lado deles, aqueles que, inominados, compunham a massa dos operários que faziam girar as indústrias as quais, ao final, enriqueciam os bolsos dos primeiros (Petrone, 1987). Nas indústrias, se reuniam trabalhadores de diversas nacionalidades, e também pessoas do Brasil inteiro, como trabalhadores do Nordeste que iam buscar sustento no sul e sudeste do país, o que tornava os imigrantes italianos em solo de fábrica, muitas vezes dotados de ideais anarquistas e anticlericais, grandes influenciadores da sociedade brasileira.

No que diz respeito à cultura italiana, aos posicionamentos políticos e notadamente à adesão religiosa dos imigrantes italianos, torna-se um equívoco transformá-los em uma grande massa homogênea. Assim, Petrone (1987, p. 502-503):

> No bojo do fluxo imigratório não chegam apenas totais numéricos de "braços", mas gente com bagagem cultural determinada, com características profissionais mais ou menos específicas, pertencente, na área de origem, a esta ou aquela categoria sócio-econômica [...] portadora de ideias, de valores, que contribui para fortalecer mecanismos já definidos na "terra prometida" ou [...] para modificá-los.

Segundo Petrone (1987, p. 504): "*Foram expressões dessa participação os inúmeros 'circoli operai', 'leghe operai', 'circoli socialisti', 'società operaie', e um sem número de outras organizações [...] a exemplo dos 'cappellai', dos 'sarti', dos 'calzolai', das 'tessitrici', dos 'renaioli del Tietê'*". Estes seriam perseguidos e apagados da história, tendo em vista a necessidade de se produzir no Brasil uma história formada a partir do sucesso de povos brancos, burgueses e católicos. Assim, Ubiratan D'Ambrosio (1987, p. 512): "*A política brasileira, nova com a República que nasce, carrega o ranço de uma estrutura quase feudal, muito semelhante àquela da qual os emigrados procuram escapar*".

De 1920 a 1925 houve muitas mudanças na cidade de São Paulo. O modernismo, em especial, como corrente estética que atualizava a linguagem das diferentes manifestações artísticas de acordo com as transformações econômicas, políticas e sociais ocasionadas pelo advento da modernização, faria emergir a Semana de Arte Moderna, uma exposição de artes plásticas de três dias que aconteceu em fevereiro de 1922, com destaque para a arte, ressaltando, entre outros nomes, o do pernambucano Vicente do Rego Monteiro, o do italiano Brecheret, o do descendente de italianos Paulo Menotti del Picchia e o de Anita Malfatti:

> Impõe-se recuar ao mês de dezembro de 1917, quando uma moça paulistana de origem italiana, de nome Anita Malfatti, expôs num salão da rua Líbero Badaró, cedido pelo rico proprietário Antônio de Toledo Lara, o conde Lara – dono de numerosos imóveis no Triângulo -, os quadros que produzira durante prolongadas temporadas de estudo na Europa e nos Estados Unidos [...] Anita era de uma família com situação privilegiada na sociedade paulistana – pai engenheiro, italiano naturalizado brasileiro, bem relacionado – e a exposição foi prestigiada por altas figuras, a começar pelo presidente estadual, Altino Arantes, e o secretário da Justiça, Elói Chaves (Toledo, 2015, p. 215-216).

O período entre as duas grandes guerras mundiais será responsável, ainda, pelo desenvolvimento do nacionalismo, na Itália e no Brasil. Nos anos 20 falava-se no "perigo italiano", haja vista o nacionalismo italiano que se desenvolvia nas colônias italianas do exterior. O governo fascista em ascensão na Itália, após 1922, começaria a empreender campanhas de reaproximação dos emigrantes da Itália à mãe-pátria, com grande ênfase na difusão do sentimento patriótico e da italianidade para o fomento de um orgulho nacional: "*os italianos são os grandes herdeiros da raça e do passado histórico de Roma [...] As escolas italianas, os jornais, as associações, os istituti di cultura, os Consulados e demais instituições*

ad hoc que o fascismo inventou, tornaram-se meios de difusão de sua ideologia" (Rogatto, 1990, p. 415). Em São Paulo, a partir de 1923, ano da fundação do primeiro fascio - o Fascio Fillipo Corridoni -, surgem diversas organizações, como a Figli della Lupa, a Avanguardisti, a Fascio Feminile, a Opera Nazionale Dopolavoro, e até o jornal Fanfulla passava a referir-se ao governo de Mussolini como sinônimo de reconstrução nacional (Rogatto, 1990).

Alguns imigrantes italianos, em geral a ala mais conservadora e abastada deles, se colocavam a favor do regime fascista: "*O fascismo de Benito Mussolini era abraçado com fervor pelos industriais de origem italiana, a começar pelos dois principais – Francisco Matarazzo e Rodolfo Crespi"* (Toledo, 2015, p. 364). Para erguer uma das edificações, os Matarazzo contratariam um arquiteto italiano de nome Marcelo Piacentini, entre os preferidos de Mussolini. Menotti del Picchia, por sua vez, era integralista, versão brasileira do fascismo, ou, nas palavras de Toledo (2015, p. 363): "*movimento que emulava no Brasil o nazifascismo vitorioso na Itália, na Alemanha e em outros países*".

O partido "Fascio de São Paulo", à semelhança dos que estavam espalhados pelas cidades italianas, foi criado em 1923, mesmo ano da ascensão de Mussolini ao poder, e atuava em colaboração ou sob as ordens de embaixadas e consulados. Em 1925, o consulado italiano de São Paulo foi assumido por Serafino Mazzolini, veterano da Marcha de Roma de Mussolini que comandou a irradiação do Fascismo a diferentes instituições de imigrantes, como o Circolo Italiano, que desde 1910 reunia os mais influentes membros das colônias, e a partir de 1928 cederia a sede para reuniões do Fascio. A Fanfulla, jornal italiano, aos poucos, veria os redatores antifascistas afastados e os fascistas assumirem o controle (Toledo, 2015).

Em 1928, os industriais representavam coesão política, peso econômico e presença social, tanto que criaram o Centro das Indústrias do Estado de São Paulo (Ciesp), a partir do qual surgiria, futuramente, a Federação das Indústrias do Estado de São Paulo (Fiesp). O escolhido para a presidência do Ciesp foi Francisco Matarazzo. Entre os diretores estavam, ainda, Antonio Devisate, filho de italianos e representante do setor de calçados, e José Ermírio de Morais, pernambucano da estirpe dos usineiros que representava também a empresa do sogro, o português Antônio Pereira Inácio (Toledo, 2015).

Os heróis italianos na história do Brasil serão figuras como Francisco Matarazzo e Rodolfo Crespi. Se ocultaria, por exemplo, a atuação do professor italiano Francesco Cerelli na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, na busca por minimizar a influência do Fascismo no Brasil.

> A Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras é fundada em 1934, como a peça central da Universidade de São Paulo [...] a criação de uma unidade básica de pesquisa científica, humanista e literária, que se incorporaria às faculdades que já existiam,

> foi sugerida à Comissão Organizadora da Universidade de São Paulo pelo Professor Francesco Cerelli, físico e membro da Academia de Ciências da Itália [...] Optou-se, para minimizar essa influência, pela contratação de cientistas italianos para Matemática, Física, Geologia e Mineralogia e Língua e Literatura Italianas. Os contatos foram feitos mediante a Academia de Ciências da Itália, e assim chegaram, numa primeira leva, Luigi Fantappiè, para lecionar Análise e Cálculo Diferencial e Integral, Ettore Onorato, para Mineralogia e Gleb Wataghin para Física Teórica. Posteriormente chegaram Giacomo Albanese para Geometria e Luigi Galvani para Estatística. Completa-se, em 1935, o quadro de cientistas italianos que viriam colaborar com a nova Universidade [...] o Professor Onorato, com excelente formação como laureado pela Università di Roma [...] o importante curso lecionado pelo Prof. Mauro Picone, Diretor do Istituto Nazionale del Calcolo di Roma, na Escola Politécnica da Universidade de São Paulo nos meados da década de 50 [...] marca [...] a renovação dos métodos de análise numérica, precursora do advento dos computadores no país (D'Ambrosio, 1987, p. 515-519).

No ano de 1934, após a criação da Universidade do Brasil em 1920 no Rio de Janeiro, e da criação da Universidade de Minas Gerais em 1927, criava-se a Universidade de São Paulo, que contratou também professores estrangeiros (Toledo, 2015).

Também neste ano, porém, uma Assembleia Constituinte é eleita, acrescendo-se à Constituição o artigo 121, parágrafo 6º, e adota limite de cotas fixas para a entrada de imigrantes no país (Rogatto, 1990).

> A nova Constituição foi promulgada em julho de 1934. O texto refletia os ventos autoritários, nacionalistas e racistas que sopravam desde a Europa de Mussolini e de Hitler [...] determinava-se que bancos, companhias de seguro, minas, jazidas minerais, quedas-d'água e outras fontes de energia hidráulica seriam submetidas a uma "nacionalização progressiva" e que "a entrada de imigrantes no território nacional sofrerá as restrições necessárias à garantia da integração étnica e a capacidade física e civil do imigrante" (Toledo, 2015, p. 351-352).

Entre 1930 e 1939, tem-se notícia de um banqueiro italiano de nome João Bricola, que deixara em testamento um prédio na Praça Antônio Prado à Santa Casa de Misericórdia, o qual daria lugar, posteriormente, ao Banco do Estado. Ainda, para a construção do Monumento ao Soldado Constitucionalista de 1932, realizou-se um concurso em 1937, o qual teve como vencedor o italiano Galileo Emendabili, um dos artistas mais requisitados pelos ricos para a construção de túmulos de família à época. As obras se iniciariam em 1950, e a inauguração seria em 1955 (Toledo, 2015).

Em 1937, porém, o regime político do Estado Novo no Brasil, apesar de manter semelhanças com o nazi-fascismo, empreendeu medidas arbitrárias contra os estrangeiros. Um Decreto-Lei de 1938, por exemplo, modificava o sistema de registros de estrangeiros, fechando associações, proibindo-lhes as organizações, e confiscando-lhes bens. Com o Decreto-Lei, o Fascio de São Paulo, e os do interior do estado, bem como os de outras cidades brasileiras, teoricamente deixariam de existir. Na prática, porém, estas instituições apenas mudavam de nome, colocando-se como entidades beneficentes, esportivas ou culturais, e continuando a atuar entre os imigrantes, por meio das escolas que doutrinavam as crianças,

jornais e empresas de propriedade de imigrantes italianos que se puseram a serviço do país de origem, como Matarazzo e Crespi, e o Banco Francês e Italiano, que obrigava os funcionários, não somente os italianos, a inscrever-se no Fascio (Rogatto, 1990).

Em 1941, os Estados Unidos iniciaria a participação na Guerra, e em 1942, o Brasil se posicionaria ao lado desses Aliados - contra o Eixo, formado por Alemanha, Itália e Japão. A perseguição aos imigrantes italianos continuaria. Afirma Toledo (2015, p. 413-416):

> O Dante Alighieri igualmente sofreria intervenção, e por um breve período também mudou o nome – para Visconde de São Leopoldo [...] o hospital italiano Umberto I virou Hospital Nossa Senhora da Aparecida [...] a diretoria do antigo Palestra Itália, depois de testar durante alguns meses o nome Palestra de São Paulo, enfim se rendeu às denúncias de que mesmo a palavra "Palestra" remetia à Itália, e decidiu adotar a denominação de Sociedade Esportiva Palmeiras [...] O fato de a nota precisar enfatizar tanto a "brasilidade" do clube agora alviverde (pelas mesmas razões da mudança do nome, se desembaraçara também do vermelho que o fazia *trícolore*) é indicativo de quanto era acusado do contrário.

Em 1942, a guerra fazia com que os operários das fábricas trabalhassem cada vez mais, os industriais lucrassem mais e a Federação das Indústrias aumentasse o número de associados: "*Os lucros das indústrias Matarazzo em 1942, segundo o repórter, foram de 700 milhões de cruzeiros. O do Cotonifício Crespi, de mais de 56% sobre o capital [...] A Federação das Indústrias (Fiesp) passou de 1465 associados, em 1938, a mais de 5 mil em 1944*" (Toledo, 2015, p. 435-436). Novas oportunidades de exportação surgiam:

> A política de substituição de importações, imposta pelo Estado Novo e reforçada nos anos de guerra, propiciou o surgimento de uma miríade de novos empreendimentos. As quebras na produção dos países em guerra abriu por outro lado oportunidades inéditas de exportação. Os Estados Unidos eram vorazes compradores de matérias-primas brasileiras. Cresceu substancialmente em São Paulo a produção de açúcar, algodão, óleos vegetais, lã e carne. A indústria têxtil ganhou mercados como os da Argentina e do Uruguai, desprovidos pelo conflito dos fornecedores europeus habituais [...] O governo ajudava, entre outras formas, transformando os operários em "tão bons soldados como os que integram os corpos de vanguarda". Na prática isso significava arrochar o regime trabalhista [...] No mesmo dia da declaração de guerra aos países do Eixo um decreto-lei determinou o aumento da jornada de trabalho para dez horas, sendo que, em caso de "necessidade imperiosa", poderia ser estendida sem limite prefixado (Toledo, 2015, p. 436).

Com o fim da guerra em 1945, o prefeito de Nova York – Fiorello La Guardia, filho de italianos, que governava a cidade desde 1934 -, já em 1946, viria ao Brasil como representante do governo estadunidense para a posse do Presidente Dutra, em 31 de janeiro. São Paulo se pretendia a Nova York brasileira. Na década de 40, por obra de beneméritos ricos – entre eles, Francisco Matarazzo Sobrinho (Ciccillo) e Franco Zampari -, surgiriam instituições para promoção da arte. Do grupo de beneméritos nasceu a Escola de Arte Dramática, o Teatro Brasileiro de Comédia, o Museu de Arte de São Paulo, o Museu de Arte Moderna, a Bienal de São Paulo e a Companhia Cinematográfica Vera Cruz. E entre os autores que encenaram no Teatro Municipal, a italiana Nydia Licia Pincherle (Toledo, 2015).

Franco Zampari era membro de modesta família de Nápoles, sul da Itália, e tinha chegado ao Brasil em 1922, a convite de Francisco Matarazzo Sobrinho - filho de Andrea Matarazzo e sobrinho de Francisco Matarazzo - de quem havia sido colega no curso de Engenharia na Itália. Chegava ao país para auxiliar na gestão da Aliberti, futura Metalúrgica Matarazzo. E enquanto Francisco Matarazzo Sobrinho era casado com Yolanda Penteado, Zampari casou-se com Débora Prado Marcondes, ambas de família rica. Matarazzo Sobrinho e Zampari seriam essenciais no desenvolvimento do Teatro Brasileiro de Comédia:

> O TBC [...] no começo, era apenas uma casa de espetáculos, e o objetivo era abrigar os grupos amadores. Depois de alguns meses de revezamento de encenações do GTE e do GUT, já em 1949 os elencos dos dois grupos se fundiam num só, o do TBC [...] passou a designar uma companhia. Naquele ano um italiano formado na Academia de Arte Dramática de Roma, Adolfo Celi, foi trazido de Buenos Aires por Zampari para dirigir o grupo. Outros italianos viriam – Ruggero Jacobbi, Luciano Salce – e o TBC, tal qual a USP, fez-se pilotar por europeus (Toledo, 2015, p. 484).

Ainda, um crítico de arte italiano, que pertencera ao Partido Fascista e chegara a dirigir a *Galeria d'Arte di Roma* financiado pelo Sindicato Nacional Fascista de Belas-Artes, sócio-proprietário e presidente do *Studio d'Arte Palma* em Roma, Pietro Maria Bardi, em novembro de 1946, montaria no Rio de Janeiro uma Exposição de Pintura Italiana Antiga. Aliando-se à família Matarazzo, inauguraria, em outubro de 1947, o Museu de Arte de São Paulo. Também o Museu de Arte Moderna, criado em 1948 e inaugurado em 1949, seria iniciativa de Ciccillo e Yolanda. A I Bienal do Museu de Arte Moderna aconteceria em outubro de 1951, e a segunda, em 1953 (Toledo, 2015).

Ainda, a vida associativa renasceria em 1946, com o Comitato Assistenziale Italo Brasiliano, posterior Assistenza Civile, e a liberdade emigratória seria retomada em 1948, quando, entre 1948 e 1950, foram assinados tratados e acordos de cooperação mútua em áreas técnicas e culturais. Em 1950 foi criado o Patronato Assistenziale Emigranti Italiani e reaberto do Circolo Italiano: "*ainda hoje em sua sede no Edifício Itália, onde se reúnem os notáveis da colônia, se respira um ar de reação e nostalgia dos tempos do fascismo*" (Rogatto, 1990, p. 419). Em 1978, a Associazione Gladium reuniria participantes da República Social Italiana de Mussolini (Rogatto, 1990). A partir de 1963, a imigração seria quase exclusivamente de técnicos e empregados de multinacionais italianas (Rogatto, 1990).

Assim, os objetivos da política de imigração em São Paulo, eram, além de estabelecê-los em áreas rurais como mão de obra assalariada para as fazendas de café e em substituição à mão de obra escravizada, também os de fixar italianos nas grandes cidades brasileiras como mão de obra para o sistema industrial em desenvolvimento, compondo, assim, o operariado brasileiro. Posteriormente, muitos desses operários passariam a exercer atividades de artesanato, no comércio e nas artes. Raros no sudeste, mas não inexistentem, eram os núcleos

coloniais, e maioria deles era composta não somente de italianos, mas de indivíduos de outras nacionalidades e nacionais brancos. Ainda, tais núcleos geravam mão-de-obra que poderia ser aproveitada em cidades vizinhas, em novas atividades econômicas relacionadas ao artesanato e ao pequeno comércio, fixo ou ambulante (Pereira, 1987).

Neste sentido, dos estudos da psicóloga brasileira Ecléa Bosi (1994), citam-se, em especial, três depoimentos de descendentes de imigrantes: o do Sr. Amadeu, o do Sr. Ariosto e o do Sr. Antonio. De um bairro de imigrantes em zona urbana, afirma o Sr. Amadeu:

> Nasci no Brás, rua Carlos Garcia, 26, no dia 30 de novembro de 1906. Meus pais vieram da Itália: meu pai era toscano e minha mãe era veneta. Meu pai era alfaiate e minha mãe costureira. Vieram no tempo da emigração mas não eram emigrantes, vieram para tentar a vida aqui no Brasil, já casados na Itália. O primeiro filho nasceu aqui em São Paulo e faleceu com meses de vida. Veio o segundo filho, Alfredo Bovi, e mais cinco filhos: Atílio, Artur, Anita, Alda e Amadeu Bovi [...] Meu pai, quando chegou em São Paulo, já tinha profissão e foi trabalhar como alfaiate [...] Minha mãe contava umas histórias muito bonitas para eu dormir. Lembro ainda uma que ela contava sempre: "A árvore de ouro". Era a história de um pai que era cego e o filho saiu à procura de uma árvore de ouro, de folhas que curavam a vista [...] Depois da morte de meu pai, ela não trabalhou mais para fora, só em casa. Ela fazia todo o serviço da casa [...] Meus irmãos eram muito bons: o orientador da família sempre foi o irmão mais velho [...] as esposas tinham pouca vez [...] quem mandava mesmo era o pai. Meu pai tinha sua turma, gostava mais do vinhozinho, mas minha mãe era muito atenciosa com os filhos (Bosi, 1994, p. 124-125).

Segundo o sr. Amadeu, as crianças italianas eram educadas a fazer tudo com retidão e certeza, e a trabalhar desde a infância para ajudar no sustento do lar. Expressa, ainda, a configuração da cidade a partir dos bairros pobres de imigrantes, os passeios e piqueniques, momentos de lazer e encontro da comunidade italiana, as dificuldades e a opressão enfrentada pela comunidade durante a guerra, os efeitos da gripe espanhola entre os membros da comunidade, as relações da comunidade italiana com os clubes e os esportes – especialmente o futebol: "*Sempre torci para o Palestra Itália, desde criança. Lembro o primeiro goleiro do Palestra, Vulcano Flosi. Me lembro depois do Bertolini, era da linha, do Goliardo [...] Os torcedores eram 90% italianos ou filhos de italianos*" (Bosi, 1994, p. 138).

Expõe, ainda, a reduzida oferta de escolas e a disposição das mesmas em bairros de imigrantes: "*No Brás, tinha a Escola Regina Margherita que alfabetizava em italiano [...] Meus irmãos mais velhos estudaram na Regina Margherita. Minha irmã mais velha, a Anita, estudou até o diploma [...] quem tirava o diploma do quarto ano já não ia mais na escola, era o fim*" (Bosi, 1994, p. 131). Mostra, ainda, a influência e a distância das condições financeiras da comunidade italiana enriquecida em relação à grande comunidade de imigrantes italianos operária, empobrecida: "*o Palácio 9 de julho [...] Eu vi a inauguração do palácio; estavam presentes os maiores industriais: Matarazzo, Penteado, Crespi, Gamba [...] Cada industrial colocou ouro e prata no poço, e dinheiro também. Usavam fazer isso como incentivo para a*

grande obra" (Bosi, 1994, p. 132). O trabalho nas fábricas e a intensidade dos movimentos operários em emergência também são mencionados:

> Comecei a trabalhar com nove anos numa oficina de gravura que ainda existe: Masucci, Petracco e Nicoli. Hoje quem dirige a fábrica é o Mário Nicoli, filho de um dos sócios [...] Meu irmão Alfredo, que já trabalhava lá, me encaminhou: era estamparia, gravuras, fundição de placa de bronze [...] Saí de lá com 55 anos de trabalho, aposentado [...] Onde eu trabalhava vinham boletins dos sindicatos dos metalúrgicos italianos que chamava-se *I Metallurgici* [...] Isso, antes do 30. Depois, na entrada do Getúlio em 32, parece-me que o sindicato começou aos poucos a sua atividade [...] Eles alugaram, no início, um salão numa sociedade chamada Classe Laboriosas [...] Nessa época tachavam os metalúrgicos de comunistas [...] muitos metalúrgicos foram presos [...] Onde eu trabalhava, na indústria Petracco e Nicoli, tinha 120 operários nessa época; eram 120 amigos [...] Me lembro muito do João Volpi; trabalhei com ele trinta anos. O irmão dele, Alfredo, pintava céus de igrejas [...] O Humberto Razo eu conheci quando ia levar almoço para o meu irmão [...] uma pessoa muito boa, trabalhador, ótimo marido, bom pai de família [...] casei no 37; foram as primeiras férias que eu pedi [...] Os operários do Brás festejavam o Primeiro de Maio, fazendo piqueniques no Parque Antarctica; as famílias se reuniam, havia baile na grama, cantavam, brincavam [...] Entrei numa sociedade beneficente, as Classes Laboriosas. Com uma pequena mensalidade davam assistência médica e 50% nos medicamentos, operações e hospital. Isso até a formação do sindicato, que dá isso e dá muito mais (Bosi, 1994, p. 133-142).

O trabalho na emergente indústria paulista garantia contato com operários de todo o Brasil, e com isso, o intercâmbio cultural, inclusive com nordestinos: "*as seções de serviço mais fácil são de nordestinos [...] se dedicam ao trabalho de cinco a oito anos, mas só para conseguir umas economias para comprar um sítio e trabalhar com a família [...] compram um terreno lá no Nordeste*" (Bosi, 1994, p. 145). Ainda a respeito da vida dos imigrantes italianos, e do eventual trânsito, especialmente o que se dava da zona rural para zona urbana, tem-se o depoimento do sr. Ariosto:

> Nasci na avenida Paulista, em 1900, numa travessa chamada Antônio Carlos, dia 20 de setembro. Meus pais vieram para cá como imigrantes, deixaram sua família na Europa. Da hospedaria de imigrantes eles já eram tratados para uma fazenda no estado de São Paulo [...] Meu pai era de Módena, minha mãe era de Carpi e ficaram muito tempo na roça. Depois a família veio morar nessa travessa da avenida Paulista [...] Meu pai era mestre de caligrafia, pintava quadros a aquarela e fazia retratos [...] A mamãe levantava cedinho e acendia o fogão a lenha, depois vinha acordar a gente [...] Passava a carrocinha do italiano com queijo e ele gritava: "O *formaggio*! Olha o *formaggio*! É o barateiro, o barateiro!" [...] Morava com meus irmãos: Amleto, Roberta, Mário, Dolores, Deléia e Telésforo: eu era o quarto irmão [...] A Roberta, quando ficou mocinha, ia de casa por casa lecionando o italiano [...] Minha mãe lavava a roupa para todos nós, tinha que cozinhar [...] No fundo do quintal assava pão num forno redondinho de tijolos [...] Ela fazia as *pagnottas* redondas e quando a gente tinha fome ela cortava no braço uma fatia, cortava os tomatinhos e punha no pão, com sal e azeite estrangeiro [...] Mamãe contava muitas histórias. Lá na Europa ela foi bailarina [...] foi costureira [...] deixou a costura para trabalhar no palco [...] Ela era dessas pessoas que sabem cativar [...] Minha mãe e meu pai falaram italiano conosco até morrer [...] Meu pai era severo, mas ao mesmo tempo era bom [...] Ele lecionava crianças de casa em casa, em italiano [...] Vendia sempre alguns quadrinhos [...] ia sempre à cidade procurar trabalho [...] Aprendi a ler no Dante Alighieri com o professor Quaranta [...] lecionava em italiano [...] Só fiquei na escola um ano e pouco [...] Os vizinhos é que tocavam, na Moóca: uns tocavam pistão, outro tocava violino, o Amleto tocava flauta e bandolim e acompanhava

> mamãe no Sole mio. A mamãe cantava em casa, mas festas, com dança, papai não permitia porque era muito ciumento dela (Bosi, 1994, p. 154-163).

A respeito do trabalho, o sr. Ariosto expõe a valorização do trabalho pela comunidade italiana operária, "*O Primeiro de Maio era muito festejado pelos operários [...] Meu pai lia sempre o Fanfulla e trazia notícias para nós [...] De vez em quando a gente ouvia que ia haver greve, mas a polícia não deixava. Vi algumas na fábrica Moinho Santista, do Matarazzo*" (Bosi, 1994, p. 161-170). Ressalta, ainda, ter iniciado a trabalhar enquanto criança, especialmente com o apoio da comunidade de imigrantes italianos no Brasil:

> Comecei a trabalhar com doze anos num armazém [...] fazia entregas [...] Com quinze anos fui trabalhar com um tio, dono do Hotel d'Oeste na rua Bela Vista. Meu pai falou que queria que eu trabalhasse com ele e me entregou. Trabalhei como garçom cinco anos [...] Quando saí do Hotel d'Oeste fui para a Confeitaria Fasoli, que a alta sociedade frequentava [...] Os garçons eram na maioria filhos de italianos [...] Em 1928 fui convidado para ser garçom-gerente do bar e restaurante do Teatro Municipal, um salão grande com música, onde servi artistas como Beniamino Gigli, Tito Schipa, o barítono Tito Ruffo [...] tive um restaurante, fui sócio do proprietário, servia os fregueses, cozinhava (Bosi, 1994, p. 161-170).

O depoimento do sr. Antonio, por sua vez, relata a chagada ao Brasil de uma comunidade de imigrantes italianos que rumou para o trabalho em zona rural, nas fazendas de café de São Paulo, mas mantinha intenso contato com a comunidade urbana. O depoimento do Sr. Antonio demonstra, sobretudo, a disparidade social existente entre os industriais italianos, localizados em bairros ricos, e a grande massa de operários italianos, que se aglomeravam nos bairros de imigrantes:

> Nasci em Santa Rita do Passo Quatro em 23 de agosto de 1904; filho de Giovanni e Ripalda, que chegaram ao Brasil em 1900 como imigrantes. Foram trabalhar nas fazendas de Santa Rita, roçando e apanhando café. Dos seus filhos, cinco vieram da Itália e quatro nasceram aqui. O mais velho Ângelo, o segundo Sabino, o terceiro Francisco, o quarto Mateus, e depois veio minha irmã Antonieta e outra irmã Incoronata, depois eu, ainda meu irmão Domingos e finalmente a última, Rita [...] Meus pais vieram de Ortanuova, província de Foggia [...] Lembro que ia levar comida para meu pai e meus irmãos, no cafezal [...] Ele gostava muito de jogar a tômbola, o baralho e um jogo muito jogado aqui em São Paulo, o "patrão e o *sotto*" [...] Minha mãe era muito inteligente, nunca apanhamos dela, mas meu pai era violento nos castigos [...] reuniões eram presididas por meu pai, no jogo do baralho. Minha mãe não gostava daquilo, uma ocasião ela pegou o lume e atirou no meio da rua, para que eles ficassem no escuro [...] Meu pai plantava milho no quintal [...] Depois da feitura do prédio Martinelli é que São Paulo começou a ter ares de cidade importante, em 1927 e 1928 [...] Os automóveis [...] eram automóveis franceses, tinha um Fiat só, que era do filho do conde Penteado [...] estive uns dias numa escolinha italiana para fazer traços a tinta [...] Os bairros de habitação mais densa eram o Brás, Belenzinho, Moóca. Depois a Moóca foi avançando, o Brás foi se estendendo e formou-se esses gigantes, gigantes como Saturno que come seus filhos. Lá moravam os italianos, os espanhóis. A classe alta morava em Higienópolis, Vila Buarque, Campos Elísios. Depois se estendeu para o Jardim América [...] Os Matarazzo moravam lá, foram os primeiros (Bosi, 1994, p. 222-259).

Do depoimento supra, de uma forma ainda despretenciosa, porém não insignificante, quando o sr. Antonio se refere à divindade Saturno, é possível perceber a permanência das influências do politeísmo na cultura italiana, especialmente dos italianos provenientes do sul

da Itália. A temática será tratada no capítulo seguinte do presente estudo. Por hora, frize-se que também o sr. Antonio faz referência a respeito do exercício precoce do trabalho, e também com apoio da comunidade italiana já fixada no Brasil, o pouco estudo e a grande quantidade de filhos:

> Comecei a trabalhar com dez anos. Trabalhei como ascensorista da Casa Michel [...] Depois é que fui trabalhar como aprendiz de ourives. A ourivesaria era de bolonheses, muito boa gente, os Andreani [...] Não gostava da profissão, mas minha mãe quis [...] O ourives bolonhês, da oficina, trabalhava para as lojas, não vendia diretamente. A maioria dos ourives eram italianos [...] Depois fui para a oficina de Antonio Travaglia, irmão do dono da famosa Confeitaria Fasoli [...] Fiz a Escola de Comércio, a Álvares Penteado, mas eu não podia conciliar o horário de ourives [...] Estávamos em 1925 e eu nunca tinha dinheiro [...] Tirando Júlio Prestes, a única esperança era Getúlio [...] Fiquei em São Paulo até 1926, depois andei pelo interior como funcionário do Serviço Sanitário. Era guarda sanitário, vacinava [...] Em Salto Grande conheci o dr. Carvalho Franco, meu chefe [...] Aprendi tudo trabalhando e lendo livros franceses [...] Peguei o Laffont, *Précis de laboratoire* [...] Carvalho Franco [...] Cercou o sítio com as suas mãos, plantava orquídeas, criava bicho-da-seda. Acabou chefe do Serviço da Malária [...] O número de filhos era grande, uma vez tive seis empregos para fazer frente à situação (Bosi, 1994, p. 234-245).

A respeito da integração do elemento italiano na vida paulista, a nível social, a realidade brasileira registrada entre trabalhadores rurais e operários da cidade revestem-se ambas de um inconformismo que comprometia a figura do imigrante ideal, acrescentando-lhe "*o atributo indesejável na medida em que o grupo é [...] propagador de ideologias inconformistas, estimuladoras da quebra da ordem, mesmo na zona rural [...] para dar às suas reivindicações e reações à sociedade um indisfarçável conteúdo de luta de classe*" (Pereira, 1987, p. 233-234).

São Paulo, que em 1872 tinha 31.385 habitantes, em 1890 já tinha 64.934 habitantes, e em 1893, 130.775 habitantes (54,6% estrangeiros). Por volta de 1900, a cidade tinha 239.820 habitantes, e já se tornava a segunda cidade brasileira, atrás apenas do Rio de Janeiro. Em 1954, tornava-se a maior cidade brasileira. O crescimento de São Paulo era impulsionado pela riqueza oriunda da cultura cafeeira, bem como pelo afluxo de imigrantes na cidade. E enquanto São Paulo se industrializava, intensificava-se a construção de fábricas e surgiam os bairros industriais, os quais se convertiam em moradia dos operários, como o Brás, o Moóca, o Bom Retiro e o Bexiga. Aos poucos os imigrantes italianos iam se envolvendo com a luta de classes, o que era bastante denunciado no jornal "*Il Populo*", por exemplo, desenvolvido pela comunidade italiana em favor dos operários e contra a burguesia paulistana (Toledo, 2015).

Entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX, no entanto, "*o 'moderno', nessa fase de deslumbramento, não admitia conviver com o antigo. Pretendia aniquilá-lo*". Era a *Belle Époque* (Toledo, 2015, p. 89).

> Na São Paulo da virada do século XIX para o XX [...] a mensagem era de avanço, de progresso, de futuro [...] atravessaram o oceano em situação mais confortável do que

> a massa dos compatriotas; vinham de uma cultura urbana, com tradição familiar no comércio, na indústria ou nas profissões liberais e, principalmente, com algum capital (Toledo, 2015, p. 103-105).

No Espírito Santo, tal qual São Paulo, do século XIX para o século XX, e também de transição do Império para a República no Brasil, a imigração italiana supriria a necessidade de povoamento de colônias e fornecimento de mão de obra para a agricultura de exportação, especialmente do café (Abreu, 1987). Mas com a descoberta do ouro e o surgimento da Capitania das Minas Gerais em 1720, o Espírito Santo havia sido designado como zona defensiva à mineração - dificultando o acesso de invasores às Minas Gerais -, e quase nada havia sido feito para povoá-lo. Neste sentido, em 1856, a maior parte da Província era composta por terras devolutas, densas florestas e áreas indígenas, de modo que, na segunda metade do século XIX, tinha-se, na região, grande disponibilidade de terras agrícolas a baixo custo. Assim, Abreu (1987, p. 193-197):

> O processo de imigração inicia-se em 1847, com a fundação de Santa Isabel, no vale do rio Jucu, com elementos germânicos. Os italianos só começarão a chegar em 1874 e de maneira mais significativa de 1875 em diante [...] Segundo estimativas do Consulado da Itália em Vitória, residiram no Espírito Santo entre 35.000 e 45.000 italianos, em 1903 [...] É no período de 1887 a 1895 que se registra o maior afluxo de imigrantes italianos para o Espírito Santo. Em 1892, é celebrado entre o governo do Estado e Domenico Giffoni um contrato, renovado posteriormente, para a introdução de 20.000 imigrantes europeus, italianos de preferência. Através dele devem ter ingressado no Estado cerca de 12.000 italianos.

Ocorre que, enquanto a maior parte do litoral brasileiro já estava ocupada por europeus e algumas cidades eram consideradas espelhos dos centros urbanos da Europa, notadamente Rio de Janeiro e Salvador, no Espírito Santo, a colonização tardia mostrar-se-ia em disssonância e com relativo atraso em relação ao restante do Brasil (Altoé, 1990). Apesar disto, o grande fluxo da imigração italiana para a Província também se daria por volta de 1870, quando uma expedição de iniciativa particular de Pedro Tabachi, primeiro contratante de imigrantes italianos com o Governo Provincial, iniciaria, em fevereiro de 1874, o processo imigratório italiano naquelas terras. Tabachi havia chegado ao Espírito Santo entre os anos de 1856 e 1857, prosperado como fazendeiro na região de Santa Cruz, às margens do rio Piraqueaçu, e tinha como projeto recepcionar famílias de compatriotas trentinos em sua fazenda, mas fracassaria diante da inviabilidade dos sistemas contratuais de parceria da época (Busatto, 1990; Demoner, 1990).

Apesar do fracasso de Tabachi, os primeiros imigrantes italianos chegariam ao Estado e seriam enviados para o interior, a fim de colonizá-lo (Bussola, 1990). A Hospedaria dos Imigrantes de Pedra d'Água, com construção iniciada em 1874, na entrada da baía de Vitória, serviria de abrigo provisório, e em 1876, chegariam imigrantes da província de Belluno, na

região do Vêneto, ao norte da Itália, para a colônia de Santa Leopoldina, no núcleo colonial de Santa Tereza, com objetivo de povoar o vale de Santa Lúcia (Demoner, 1990).

Havia, pois, no interior do Espírito Santo, duas classes sociais: a dos fazendeiros e comerciantes, e a dos colonos, meeiros e pequenos proprietários. Os colonos imigrantes eram submetidos a comprar e contrair dívidas perante fazenderios e comerciantes nas vendas locais: "*Nos primeiros anos a lei não permitia que os colonos se dedicassem ao comércio. Tal atividade era praticada pelos nacionais que tinham, juntamente com o governo, o controle dos gêneros de primeira necessidade*" (Busatto, 1990, p. 257). A situação causava um sentimento de revolta nos imigrantes italianos em geral, pois no Espírito Santo, em especial, as condições às quais eram submetidos muito se assemelhavam às condições do regime escravocrata. Explica Luiz Busatto (1990, p. 242-245):

> Quem deixa a pátria onde nasceu por causa da pobreza, da fome, das guerras e da miséria coletiva é porque foge do inferno, e procura encontrar o paraíso ou o eldorado noutro lugar [...] Os italianos viviam uma realidade histórica crucial em que o inferno era a Itália, o paraíso era a América [...] Apenas aqui chegados, os imigrantes percebiam que haviam sido enganados [...] Milhares de documentos confirmam a condição escravagista da imigração italiana para o Brasil [...] a classe dominante da sociedade brasileira se apoiava no tríptico de sustentação formado pelo latifundiário, pela monocultura e pelo trabalho escravo [...] a concessão de uma propriedade agrícola ao imigrante o obrigava a se fixar nela, a praticar a agricultura de auto-sustentação e da produção do escravo negro [...] O imigrante devia ser fixado não nos centros urbanos, mas nas suas proximidades onde houvesse facilidade de escoamento dos produtos agrícolas.

As revoltas dos imigrantes começariam a ocorrer logo quando chegavam ao destino, ao que muitos se retiravam da região ou organizavam levantes populares. Em junho de 1875, dos 565 tiroleses destinados ao núcleo colonial São José do Tirol, na colônia do Rio Novo, região de Benevente, cerca de 443 se retiraram da região. Em 1877, os tiroleses que abriam as estradas se recusaram a se dirigir a São Joaquim e, desobedecendo a ordens, destinaram-se a melhorar a estrada próxima a seu núcleo colonial. Ainda em 1877, aproximadamente 1.000 imigrantes italianos sairiam da colônia de Santa Leopoldina para se estabelecer em Vitória. Em Santa Teresa, haveria a Revolta de Nova Lombardia (Busatto, 1990).

Os imigrantes italianos, por todo Brasil, especialmente no Espírito Santo, eram considerados elementos essenciais ao plano de branquamento da sociedade. Nesta política, os povos do Nordeste seriam também envolvidos. No Espírito Santo, por ocasião da ocupação tardia das terras da Província, o objetivo de ocupar áreas inabitadas ultrapassava a necessidade de fazê-lo a partir do estímulo à imigração e atingia a necessidade de estimular a vinda de povos de outras províncias do Brasil, como o Ceará, para que se pudesse gerar uma descendência e aumento da população local. Assim, Busatto (1990, p. 253):

> Em março de 1878, vieram do Ceará, fugindo de uma das piores secas registradas durante o Império, 134 cearenses que foram destinados a Ibiraçu [...] O fundador de

> Ibiraçu, presidente Afonso Peixoto de Abreu Lima, passou o cargo de sua curta gestão a Alfeu Adelfo Monjardim de A. e Almeida dizendo no seu relatório: "O verdadeiro sistema de colonização é o misto, isto é, o nacional aprendendo do colono laborioso e inteligente tudo quanto lhe for aproveitável da cultura européia; o colono europeu aprendendo também por sua vez do nacional a não deixar-se tomar de surpresa e receio ante a majestade de nossas matas virgens e seculares, compreendendo o modo de proceder às derrubadas, queimas e plantio. Este auxílio mútuo, a par do cruzamento das raças, há de produzir grandes benefícios".

Em 1891, haveria, pois, a fundação do núcleo colonial Demétrio Ribeiro, localizado próximo à divisa dos rios Doce e Piraqueaçu, o qual serviria de ligação entre os municípios de Linhares e Santa Cruz. Demétrio Ribeiro seria composto por aproximadamente 85 famílias italianas, entre elas, os Negri, os Scarpat, os Pampolini, os Folli, os Guzzo, os Curto, os Amadio, os Lazarini, os Caliman, os Giacomin, os Carlesso e os Cuzzuol. Em 1893, aproximadamente 17 famílias italianas, entre elas os Scoppel ou Scopel, os Denti e os Bartolini, se fixariam entre as terras de rio Cavalinho, São Carlo e Tranquilo. Enfim, entre os anos de 1892 e 1896 havia desembarcado em Vitória um número de 13.234 imigrantes, sendo 11.604 de origem italiana, seguidos pelos portugueses, em apenas 1.012 (Demoner, 1990). Em 1920, os italianos no Espírito Santo já constituíam quase 2/3 dos estrangeiros ali residentes. Já no ano de 1950, os italianos compunham quase 60% dos estrangeiros no local.

No que diz respeito ao branqueamento da população, até 1872, esta era constituída por 82.137 pessoas e apenas 32,36% de pessoas brancas. Porém, estima-se que o percentual de italianos no Espírito Santo tenha chegado entre 30% e 50% da população branca do Estado. Neste sentido, "*é incontestável que a mudança na estrutura da população segundo a cor ocorreu associada ao momento mais expressivo da imigração italiana para o Estado, fato que irá influenciar decisivamente o atual perfil antropológico da população capixaba*" (Abreu, 1987, p. 190). Analisando-se o contexto da imigração alemã que também se desenvolvia no Espírito Santo, ressalta Carlos Bussola (1990, p. 269-270):

> Existe entre os capixabas, sobretudo de classe média e alta, o desejo de serem brancos de pura raça ariana [...] quem ainda hoje anda pelas ruas de Vitória tem a impressão que a grande maioria dos capixabas são brancos, bronzeados pelo sol [...] o país estava ainda tomado pelo chamado "Bacharelismo" que até 1930 foi a única expressão da sociedade culta brasileira.

Eram famílias tirolesas e oriundas do norte da Itália, a fundar, entre 1854 e 1895, colônias como Santa Leopoldina (1854), Rio Novo (1857), Nova Trento (1874), Santa Teresa, Santa Cruz (1877), Castelo (1880), Antônio Prado (1877), Acioli Vasconcelos (1877), Santa Leocádia (1888), Costa Pereira (1889), Afonso Cláudio (1890), Demétrio Ribeiro (1890), Nova Venécia (1892), e Muniz Freire (1893). Em 1950, mais de 50% dos imigrantes italianos eram do sexo masculino, 91,51% tinham mais de 50 anos, e 72,28% mais de 60 anos, a grande maioria de agricultores. Tomando-se como exemplo distritos tipicamente rurais de

Santa Teresa, como o Alto Santa Maria e o Santa Júlia, a partir do Censo de 1980, no entanto, a taxa de natalidade seria alta, ressaltando-se o aspecto jovem mais recente. Os idosos, acima de 50 anos de idade, por sua vez, permaneceriam se comunicando por meio de seus idiomas de origem (Abreu, 1987).

Ainda a respeito das comunidades tradicionais, Bussola (1990), ao analisar estudantes da UFES integrantes das 3ª e 4ª geração de descendentes de italianos na região, verifica que os filhos de pai e mãe italianos, netos dos primeiros imigrantes, mantêm educação mais rígida e pragmática, com grande valor ao trabalho, sendo que no interior do Estado ainda é possível encontrar grupos de descendentes que mantêm o dialeto do lugar de origem na Itália, grande parte conseguiu até alterar a língua portuguesa, de modo que, ainda hoje, o português de Portugal muito se distingue do português capixaba. Neste sentido, a respeito da palavra *spavalderia*:

> Não existe na língua portuguesa uma palavra que traduza perfeitamente o italiano *spavaldo*, algo como estouvado, dono de si, ligeiramente orgulhoso, embora não arrogante, e um pouquinho brincalhão. É uma palavra tipicamente veneta porque exprime um modo de ser tipicamente vêneto. Que os descendentes dos imigrantes sejam quase todos impacientes e quase todos *spavaldi*, é coisa conhecida por todo capixaba (Bussola, 1990, p. 277).

Com relação a Minas Gerais, os primeiros núcleos coloniais seriam fundados em 1887, porém, entre 1887 e 1915, a política de imigração desenvolvida no local seria quase inexpressiva, devido ao esvaziavamento dos centros urbanos mineradores em benefício das terras do café ao sul e ao leste da Província. Neste sentido, grande parte dos imigrantes que chegavam a São Paulo era proveniente também de Minas Gerais, e mesmo com as tentativas iniciais por parte do governo de estabelecer uma política imigratória na região, até agosto de 1883, somente 200 imigrantes, aproximadamente, havia entrado na Província de Minas Gerais. Ainda, devido à situação criada pela Primeira Guerra Mundial, o fluxo imigratório para este Estado começaria a retrair já em 1915. Explica Anastásia (1990, p. 220):

> Em 1887, através da lei provincial 2819, o governo se dispôs a dar auxílio financeiro aos imigrantes; criou núcleos coloniais; construiu uma hospedaria em Juiz de Fora para o recebimento gratuito de imigrantes e iniciou uma política de divulgação do estado na Europa. No início de 1888, o governo normatizou o funcionamento da hospedaria e a criação de núcleos coloniais [...] foi decisiva na criação da Inspetoria de Imigração que se instalou em 1888, mas durou muito pouco. Foi extinto em 1889 [...] O serviço só voltou a ser restabelecido em 1893 [...] entre 1894 e 1897 entraram 51.259 imigrantes em Minas [...] A entrada de imigrantes [...] foi prejudicada pelo sistema de terras em Minas que barrava o acesso dos colonos à propriedade [...] entre 1907 e 1930, as autoridades mineiras preocuparam-se mais com a questão do crescimento demográfico através da consolidação de núcleos coloniais [...] No seu relatório de 1897, informava o secretário dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas [...] que Minas contava com quatro núcleos coloniais: Rodrigo Silva em Barbacena; São João del Rei; Maria Custódia em Sabará e Barreiros em Belo Horizonte.

Para compreender os padrões culturais italianos que se estabeleceram em Minas Gerais, é preciso considerar o período em que a imigração italiana foi mais intensa no local, aquele entre 1894 e 1915, quando da constituição de núcleos coloniais.

A partir de 1896, novas colônias urbanas surgiriam, como Francisco Sales em Pouso Alegre, Carlos Prates e Córrego da Mata, Américo Werneck, Afonso Pena, Bias Fortes, e Adalberto Ferras, nos subúrbios de Belo Horizonte. A colônia de Rodrigo Silva, por exemplo, destacava-se, em 1899, na cultura do bicho-da-seda, motivo pelo qual, em 1910, estaria completamente montado estabelecimento para a fiação e tecelagem da seda, com maquinas de fiação trazidas da Itália e da Suíça (Anastásia, 1990).

A colônia de Barreiros, primeiro núcleo colonial urbano de Belo Horizonte, por sua vez, havia sido fundada para abastecer a nova capital. Referida colônia deveria abastecer Belo Horizonte com verduras e produtos de pequena lavoura, bem como servir de moradia para os operários das construções da capital. Barreiros deveria atrair imigrantes italianos também para o exercício de atividades no comércio e na indústria, mas se manteria quase exclusivamente agrícola. Nos núcleos coloniais rurais, como Nova Baden, ao sul de Minas, priorizava-se a agricultura. Entre 1907 e 1908, próximos às estradas de ferro e de navegação, havia Vargem Grande (incorporando Barreiros e Itajubá), Barão de Ayuroca, Major Vieira, Constança, Santa Maria, Rio Doce, Pedro Toledo e Joaquim Delfino. Aos núcleos do sul e da mata de Minas, próximos às rodovias, cabia o desenvolvimento cafeeiro (Anastásia, 1990).

Nas terras da colônia de São João Del Rei, entre 1888 e 1889, grande parte da imigração italiana esteve canalizada em um núcleo colonial que recebeu o nome de Bologna – Ferrara, onde houve maior concentração de italianos. Eram terras próprias para o cultivo agrícola, especialmente do café, e também para a produção do bicho-da-seda. A primeira leva de imigrantes que seria encaminhada a Bologna – Ferrara chegaria ao local em 1888, porém o núcleo colonial não tinha condições de receber a demanda que viria da hospedaria de imigrantes. Segundo José Lopes (1990, p. 233-236):

> Já nos meados de dezembro tinham passado pela hospedaria cerca de 639 pessoas. No dia 10 de dezembro davam entrada 174 imigrantes de uma só vez. Eram italianos das províncias do norte: Bologna, 203; Ferrara, 200; Verona, 126; Treviso, 40; Rovigo, 16; Ravenna, 12; Mântua, 12; Vicenza, 08; Veneza, 7; Pavia, 5; e do Sul, Consenza, 5. Dos 639, tinham se destinado para o núcleo colonial 548; os demais foram distribuídos para as fazendas vizinhas, 21 deles empregados na cidade e já tinha havido 1 óbito [...] Estes imigrantes, gente simples do norte da Itália, traziam para cá seus costumes, seus dialetos, suas devoções, mas também suas rebeldias.

Para as Minas Gerais, tal qual acontecera em diversas regiões do sul e sudeste do Brasil, os imigrantes italianos eram originários, em maioria, do norte da Itália. Nestas condições estavam, por exemplo, as famílias Brighentti, Giarolla e Cesari (Lopes, 1990).

De 1894 e 1901, dos imigrantes que chegariam às Minas Gerais, aproximadamente 89% eram italianos, porém a imigração seria inexpressiva e na grande maioria dos núcleos coloniais da região predominaria ainda o trabalhador nacional. Ainda, a grande maioria dos fazendeiros preferia a mão de obra chinesa à italiana, e a economia cafeeira em ascensão não seria suficiente para suplantar a desorganização do serviço de imigração e a falta de infraestrutura que faria com que a grande maioria dos imigrantes considerasse as Minas Gerais apenas como passagem para as colônias de São Paulo. Diversas políticas seriam tentadas para que a imigração italiana pudesse se fazer mais efetiva, e até mesmo o auxílio da Igreja Católica foi prestado, sem sucesso. Expõe Anastásia (1990, p. 223):

> Em 1910, o Arcebispo de Mariana assinou contrato com o Estado obrigando-se a, dentro do prazo de 2 anos e nos moldes estabelecidos pelo Decreto 2.027 de 1907, criar os requisitos necessários para fundar uma colônia em terras de sua fazenda denominada Primavera. Assinando o contrato, seguiu para Europa um representante do Arcebispo para escolher imigrantes destinados ao núcleo. Trouxe o representante 48 famílias de colonos [...] Os imigrantes ficaram mal acomodados, parte em casas velhas da fazenda do Arcebispo, parte em casas em Sete Lagoas. Não receberam os lotes e outras vantagens que haviam sido prometidas.

E por ausência de políticas públicas hábeis para a situação, a imigração italiana em Minas Gerais não atingiria grandes vultos, sendo certo que os imigrantes italianos que chegavam, acabavam por migrar para outras regiões com melhores oportunidades.

2.1.3.3 A República e a imigração italiana no nordeste do Brasil

A imigração italiana para o Nordeste do Brasil, em linhas gerais, não vai ocorrer com tão grande intensidade quanto a que se dirigiu ao Sul e Sudeste do país, posto que no Nordeste, a herança do sistema escravocrata era propaganda negativa, dada a possibilidade de a mão-de-obra italiana ser confundida com a escravizada na prática, sendo recente o sistema de trabalho assalariado (Andrade, 1992). Destarte, as políticas de imigração já não vinham sendo bem elaboradas ou bem executadas no Brasil, observa Manfroi (1987, p. 170):

> A convivência de trabalhadores livres e escravos numa mesma propriedade, o crescente endividamento dos colonos europeus impedidos de saírem antes de saldar suas dívidas e a mentalidade escravagista do fazendeiro, provocaram protestos dos colonos, consulados e governos, que consideraram tal sistema como sendo escravidão camuflada. Tal reação trouxe consequências negativas para o Brasil, pois afastou a imigração européia, que buscava, preferencialmente, os Estados Unidos ou a Argentina e Uruguai, onde as instituições eram mais liberais.

A industrialização do Nordeste se desenvolvia com menor rapidez do que as regiões Sul e Sudeste do Brasil, especialmente São Paulo, a qual se voltava para uma economia internacional amplamente subvencionada pelo Estado. No Nordeste, onde se manteve por um bom tempo uma economia voltada para a produção nos engenhos e para o mercado interno, a

herança do trabalho escravizado nas fazendas afastaria os italianos que buscavam zonas rurais para se estabelecer, notadamente os imigrantes provenientes do Norte da Itália.

Apesar disto, ainda por volta de 1890, quando se inaugurava a República no Brasil, a região começaria a receber um maior contingente de imigrantes italianos, sendo que apesar de ter havido também companhias colonizadoras estas seriam mais inexpressivas na região, sendo característica própria da imigração italiana em terras nordestinas não aquela efetuada por famílias agrárias, mas aquela predominantemente individual, por imigrantes em busca de oportunidades de trabalho autônomo. Estes, adaptados no Brasil, enviariam também convites para os conterrâneos na Itália. Explica Andrade (1992, p. 97):

> A migração individual era feita, em geral, por jovens do sexo masculino, com idade inferior a 30 anos, que vinham para Salvador ou para o Recife à procura de trabalho no comércio. Muitas vezes eles desembarcavam no Rio de Janeiro e só após algum tempo é que se transferiam para o Nordeste. Mas Recife e Salvador nem sempre eram os pontos terminais destas migrações. Chegados a estas cidades portuárias, eles se dirigiam para cidades próximas, capitais de estado ou centros interioranos, que ofereciam possibilidade de trabalho, dentro de suas qualificações profissionais. Uma vez no Nordeste, se o imigrante tinha sucesso e se estabelecia, quando necessitava de empregados ou de auxiliares, procurava recrutá-los no seu país, na sua aldeia, principalmente entre parentes ou amigos de infância. Enviavam as chamadas "cartas de chamada", verdadeiros convites que eram aceitos com frequência [...] No período em estudo – 1890 a 1940 -, a Itália estava superpovoada e sem condições de oferecer oportunidade de emprego [...] enquanto o Brasil, país novo e em desenvolvimento, necessitava de braços e procurava essa força de trabalho no exterior.

Entre 1890 e 1940, surgiria, então, um perfil próprio do imigrante italiano no Nordeste: não homens casados que traziam ou mandavam buscar esposas e filhos, mas homens jovens, com menos de 30 anos, solteiros e em idade produtiva e reprodutiva; e não à procura de terras para se tornarem proprietários ou de trabalho nas lavouras do café, mas querendo empreender, voltando-se para o comércio como oportunidade inicial de crescimento no Brasil. A imigração de italianos para esta região Nordeste vai se dar, principalmente, por indivíduos que, empobrecidos na Itália, procuravam ascender economicamente a partir do desenvolvimento do processo de industrialização e do comércio da região (Andrade, 1992).

Assim, ao contrário do que acontecia nos processos de imigração para o sul e sudeste do Brasil, onde os imigrantes provinham predominantemente do norte da Itália, os imigrantes italianos que rumavam para o Nordeste do Brasil eram, em sua maioria, provenientes do sul da Itália, especialmente de regiões que sofriam com a concorrência ocasionada pela forte industrialização do norte da Itália. Neste sentido, Manuel Correia de Andrade (1992, p. 99):

> Os migrantes eram das mais diversas regiões [...] vinham, dominantemente, do sul, de Nápoles, da Calábria e da Sicília. No Nordeste do Brasil é grande o número de italianos originários da pequena cidade de Trecchina, província de Potenza, situada próxima de Nápoles. São originários desta cidade peninsular, Vicente Grillo, o empreendedor e vitorioso comerciante de Jequié, na Bahia, e os irmãos Vita, que se estabeleceram em Salvador e no Recife, fundando fábricas de refrigerantes e águas gasosas, que tiveram grande aceitação na primeira metade do século XX [...] poucos

> eram os que dispunham de recursos, como os Grisi, que se estabeleceram em João Pessoa, com casas comerciais, ou os Calabria, que compraram fazendas em Nazaré da Mata, Pernambuco. A maioria, porém, era formada por comerciantes e artífices que procuravam ganhar a vida a partir de posições humildes na escala comercial. Havia também os que se dedicavam ao comércio ou trabalhavam como empregados em estabelecimentos comerciais, quase sempre de outros italianos, ou se tornavam mascates, pequenos comerciantes que saíam pelas fazendas oferecendo mercadorias [...] Para designar os italianos, surgiu a expressão "carcamano" [...] Os que vieram para o Nordeste eram em grande parte artesãos [...] no setor mecânico, eram numerosos os caldeireiros, funileiros e fundidores, força de trabalho especializada e muito necessária em uma região que se industrializava.

Alguns desses imigrantes se tornariam grandes empresários, como Domingos Grisi na Paraíba, Caetano di Carli em Pernambuco e Vicente Grillo na Bahia, e direcionriam os filhos para ofício ou profissão que permitiam ascensão social, motivo pelo qual diversos descendentes se tornariam políticos, engenheiros, médicos, advogados, professores universitários, dentistas, agrônomos. Enfim, por todo o Nordeste, ter-se-ia notícia de homens italianos e famílias de prestígio (Andrade, 1992).

Por volta de 1870, cidades portuárias, como Recife e Salvador, eram parada obrigatória no curso da imigração, e ofereciam duas possibilidades aos imigrantes: seguir o curso original ou alterar a rota e se estabelecer nestas cidades ou em cidades próximas. Não raras vezes, era posível desempenhar viagens, por mar ou por terra, a destinos diversos ao inicialmente previsto, conforme aparecessem destinos mais aprazíveis e com melhores oportunidades para os negócios. Exemplifica Andrade (1992, p. 74):

> A migração italiana moderna, feita a partir da unificação, foi iniciada, provavelmente, por Domenico Grisi e Vincenzo Ferraro, o primeiro ourives e o segundo mestre-de-obras, que chegaram à atual João Pessoa (então cidade da Paraíba) na década de 70. A luta pela unificação criara problemas políticos para eles, que emigraram inicialmente para Lisboa, o primeiro, e para Barcelona, o segundo, e em seguida para o Brasil. Ao chegarem ao Recife foram para Palmares onde um parente, Egidio Ponzi, que possuía uma caldeiraria naquela cidade pernambucana, os recebeu. Não ficaram aí por muito tempo, pois havia muitos italianos, e preferiram fixar-se em João Pessoa, onde Domenico montou uma ourivesaria e Vincenzo encontrou trabalho na zona portuária, tendo, em seguida, construído a chaminé do Engenho Central São João, no município de Santa Rita, o primeiro construído na então província. Os dois foram bem-sucedidos e permaneceram na cidade, tendo Domenico mudado de ramo e montado uma loja de tecidos, confecções, perfumarias e calçados, enquanto Vincenzo adquiriu terreno próximo ao Cabo Branco e montou uma fábrica de tintas.

Assim, não raramente, a presença de italianos, especialmente na região Nordeste, era marcada por mudanças de rota não registradas. A título de exemplo, a cidade de São José da Laje, situada às margens da ferrovia que liga Maceió a Recife, recebeu Pasquale Maggliaccio e Caetano de Carli, após ambos desembarcarem no porto do Recife e antes de se transferirem para Palmares, onde viviam outras famílias italianas (Andrade, 1992).

Se, à época, a Itália vivia uma situação difícil de superpovoamento e instabilidade econômica, as perspectivas de crescimento em terras brasileiras pareciam bastante atraentes

para os italianos, e os imigrantes, no Brasil, poderiam desempenhar diversos ofícios, em ascensão e desenvolvimento: "*Certas atividades foram, durante muito tempo, praticamente controladas por italianos, como a fundição, a funilaria [...] foram sapateiros de grande reputação, como o primeiro Sarubbi a se estabelecer no Recife, ou alfaiates, como os irmãos Perrelli, Sarubbi, Imbelloni*" (Andrade, 1990, p. 112-113). Ressalta Andrade (1992, p. 100):

> Os Perrelli, no Recife, tornaram-se famosos como alfaiates de quase todos os governadores e prefeitos da cidade, além de atenderem a industriais, comerciantes, parlamentares e profissionais bem sucedidos. Com eles, concorriam outros italianos, como Imbeloni, Sarubbi, etc. Anexo à alfaiateria, possuíam lojas para venda de tecidos. Não menos famosos foram os sapateiros que, iniciando-se como artesãos, foram acumulando capital e se transformando em comerciantes, proprietários de sapatarias. Trabalhavam também com a produção de chapéus, de guarda-chuvas, na confecção de camisas e ceroulas, com tipografias, com fabricação de pianos e outros instrumentos musicais, etc.

Assim, Antônio Perrelli, alfaiate em Recife, originário de Trecchina, pequena cidade localizada na Província de Potenza, região da Basilicata, ao sul da Itália, é apenas um exemplo dos diversos imigrantes italianos que esta região da Itália enviou para o Nordeste brasileiro, e se coonfigura, ainda, como perfil típico do imigrante italiano que se dirigia para o Nordeste do Brasil. Afirma Andrade (1990, p. 116-118):

> Ele chegou ao Brasil em 1919, já com curso de alfaiate feito em Turim [...] Acompanhado pelo pai, ele veio trabalhar com o alfaiate italiano Miguel Melazi, estabelecido na rua do hospício. Logo se ambientou ao trabalho e à cidade e dois anos depois, em 1921, abriu a sua alfaiataria na avenida Manuel Borba [...] em 1925, quando já se sentia om a situação financeira consolidada, mandou vir da Itália para trabalhar com ele o irmão mais jovem, Ângelo [...] por solicitação de Ângelo, Antônio abriu uma filial de sua alfaiataria na rua Siqueira Campos [...] as duas alfaiatarias pertenceram a uma sociedade – Fratelli Perrelli [...] Antônio Perreli casou-se duas vezes, a primeira com uma senhora de origem portuguesa, Maltez, de quem teve 4 filhos, e a segunda, uma italiana, de quem teve 3 filhos. Dos filhos apenas um dedicou-se à profissão e sucedeu ao pai na alfaiataria. Ele conta que o pai, como bom italiano do sul, era muito emotivo, facilmente irascível e de difícil abordagem [...] Era muito social, tendo um amplo círculo de relações não só dentro da colônia como também com não italianos [...] não admitia que se cortasse o macarrão ou que se colocasse água no vinho para fazer sangria [...] a alfaiataria foi frequentada pela alta sociedade pernambucana [...] Além de políticos, ela também teve entre os seus fregueses outras figuras ilustres, como o ex-ministro João Cléofas de Oliveira e o sociólogo-antropólogo Gilberto Freyre [...] foi presidente da Casa da Itália, onde recebeu o apoio de outro comerciante italiano, Orestes Novelino, e acompanhou com interesse a ascensão política de Mussolini, demonstrando simpatia pelos camisas negras e dando o nome ao filho de Bruno, igual ao filho de Mussolini.

Eram características próprias dos italianos provenientes do sul da Itália, a de serem tradicionalistas, tanto na manutenção dos costumes provenientes da Itália, em hábitos domésticos ou por meio de associações para a comunidade italiana no Brasil, e tinham vontade de inserir-se na alta sociedade. Valorizavam, sobretudo, a família, e eram rigidamente patriarcais, o que os tornava facilmente adaptáveis à sociedade pernambucana da época. Nas palavras de Andrade (1990, p. 112-113):

> Os italianos formavam famílias muito agregadas e numerosas, conservando, quando possível, hábitos e costumes peninsulares. Assim, mantinham um sistema familiar

> patriarcal em que o homem tinha autoridade absoluta sobre a esposa, os filhos e os netos – bem de acordo com a sociedade patriarcal pernambucana; eram formalmente muito católicos, respeitando os padres e não aceitando, salvo pouquíssimas exceções, o protestantismo, e davam educação muito rígida aos filhos [...] Quando podiam matriculavam os seus filhos nos colégios de maior reputação, geralmente dirigido por freiras ou por padres, frequentados pelos filhos das famílias ricas e de classe média. Desse modo, o filho do imigrante ia conhecer os filhos das pessoas de maior influência política e econômica, fazendo relações e se adaptando aos costumes dos grupos de classe média alta.

Mas Antônio Perrelli (ou Perreli), antes de constituir o próprio negócio, havia chegado ao Brasil como filho homem, trazido pelo pai, para desempenhar atividade produtiva. Após ser recebido por outro italiano já residente no Brasil, o alfaiate Melazi (ou Melazzi) e se adaptar ao local, enviou também "Carta de Chamada" ao irmão, Ângelo. Enfim, Andrade (1992, p. 143): "*Com o falecimento dos irmãos, a sociedade foi desfeita, ficando a alfaiataria com o filho de Antônio – Italo Bruno – e a sartoria com o filho de Angelo*".

Destacaram-se, ainda, na alfaiataria, Francesco Deleusi Cuozzi, também de Trecchina, e com diploma da Academia de Nápoles, que migrou para Recife em 1907 e estabeleceu casa comercial em 1910; e os Irmãos Sarubbi e os Imbelloni, os quais conseguiram clientes entre a classe média e alta do Recife (Andrade, 1996).

No comércio de tecidos, foi destaque a Chiappetta Primo & Cia, de Antonio Chiappetta, originário da Província de Cosenza, na região da Calábria, também ao sul da Itália. Este, tendo chegado a Recife em 1907, mandou trazer da Itália para trabalhar consigo o irmão Biaggio e outros conterrâneos e familiares, como Giuseppe de Aguiar, Francesco Maiorano, Giuseppe Chiappetta, os quais se associaram e fundaram "A Sedutora", local onde se vendia chapéus e miudezas, a "Mercearia Capricho", onde se vendia alimentos e material de construção, e a "A Rival", onde se vendia tecidos e chapéus (Andrade, 1996).

Do final do século XIX para o início do século XX, ressalta-se, sobretudo, a atuação da família Vita, por meio de Francisco Vita, também proveniente de Trecchina, sul da Itália.

> Ele chegou à Bahia por volta de 1880, acompanhado de três irmãos, José, Domingos e Ângelo. Vinham trabalhar sob a proteção de uma incipiente colônia italiana, já radicada em Salvador [...] Domingos se transferiu para a Argentina [...] Ângelo dedicou-se ao artesanato [...] em uma cidade do interior da Bahia. Francisco e José, mais unidos, permaneceram associados nos mais diversos empreendimentos que desenvolveram na Bahia e em Pernambuco [...] Passadas as primeiras experiências como empregados, resolveram partir para a formação de uma empresa artesanal, de produção de gás acetileno [...] Francisco viajaria para o interior a fim de instalar, nas pequenas cidades, na ocasião das festas, a iluminação a acetileno [...] o relacionamento com a população rural e o fato da venda do gás acetileno se limitar aos períodos de festa, levaram Francisco Vita a desenvolver a atividade comercial, como mascate [...] ao chegar a uma cidade ou vila, se hospedava na casa do padre e armava a sua quitanda [...] resolveram instalar um cinema em Salvador [...] fechando o cinema e implantando uma fábrica de licores finos [...] A implantação da fábrica ocorreu entre 1905 e 1910 [...] passaram a fabricar também gasosas [...] Em 1912 [...] Resolveram então que José ficaria na Bahia, à frente da matriz, e que Francisco se transferiria para o Recife onde instalaria uma fábrica filial. No Recife, Francisco

> [...] instalou, em 1913, a sua indústria na rua Imperatriz, bem no centro da cidade, ao lado da famosa Helvética [...] Francisco, que já tinha mais de 40 anos e ainda era solteiro, conheceu uma moça de origem italiana, mas nascida na Argentina, com quem casou e teve 2 filhos. A esposa [...] Muito católica, frequentava assiduamente a igreja da Boa Vista [...] Com a morte de Francisco, seu filho Miguel passou a dirigir a fábrica e sendo um homem altamente relacionado na sociedade pernambucana (Andrade, 1990, p. 118-120).

Miguel Vita, filho de Francisco Vita, após a conclusão da Segunda Guerra Mundial, viria, inclusive, a liderar a comunidade italiana em Recife para recuperar o edifício onde funcionaria a Casa d'Itália e o Centro Cultural Dante Alighieri, com apoio do Banco Francês-Italiano e de italianos radicados na cidade dotados de recursos, como as famílias Alimonda, Conti, Perrelli, Priori, Renda, Sarubbi, Vita, entre outras (Andrade, 1990).

Os italianos que se tornavam empresários se integravam com facilidade à elite recifense, oferecendo-lhes serviços, e, na medida do possível, inserindo-se nos espaços por ela frequentados. O ponto de encontro da elite recifense viria a ser, inclusive, o estabelecimento de um italiano. A Confeitaria Helvética na Rua Imperatriz ao lado da fábrica de licores e gasosas da família Vita, que além de confeitaria e pastelaria dispunha de bar, restaurante, e por um tempo também de cinema, era local de reunião política e social da alta sociedade pernambucana: "*Importava diretamente vinhos, conhaques, licores europeus [...] pertencia a Raffaele Romano que, enriquecido, voltou para a Itália, passando a direção da mesma a Oreste Novellino, pessoa de grande influência na colônia italiana*" (Andrade, 1996, p. 63). Futuramente, a Confeitaria Helvética, em virtude da hostilidade para com os imigrantes italianos decorrente da Segunda Guerra Mundial, juntamente com outros estabelecimentos, seria danificada durante um quebra-quebra em 1942 e entraria em decadência, motivo pelo qual Oreste Novellino se uniria a Antonio Fiorenzi para fundar a "Odalisca", empresa especializada na venda de perfumes e artigos finos (Andrade, 1996).

No Brasil, da segunda metade do século XIX para a primeira metade do século XX, estimulado pelos gostos da elite em ascensão e pelo acúmulo de capital, haveria um movimento de renovação das cidades nordestinas, elevando-lhes o nível cultural. Os proprietários, comerciantes e industriais bem sucedidos, e o Poder Público, buscariam se fixar em estabelecimentos imponentes, em estilo greco-romano. França e Itália determinariam modelos arquitetônicos e artísticos, valorizando-se arquitetos, engenheiros, escultores e pintores dessas nacionalidades. A época destacaria, em Pernambuco, Nicolini e Palumbo.

> Em 1910, no governo de Herculano Bandeira, falecia um dos mais ilustres dos pernambucanos, o abolicionista, político e diplomata Joaquim Nabuco, sendo o seu corpo transladado para o Recife, onde seria sepultado, o governador do Estado achou que se deveria prestar uma homenagem ao maior dos pernambucanos, construindo um mausoléu para ele no cemitério de Santo Amaro. Para isto, comunicou-se com o chefe da Legação do Brasil na Itália, diplomata Alberto Fialho, solicitando a abertura de uma licitação entre escultores italianos para apresentarem

> maquetes [...] o senador e escultor Monteverde [...] sugeriu que, ao invés de se fazer uma concorrência pública, se convidasse três ou quatro escultores [...] A 1º de dezembro de 1910, foi aberto, em Roma, o concurso para apresentação das maquetes, apresentando-se três escultores [...] Ernesto Biondi, Giovani Nicolini e Vito Pardo [...] o escultor Giovani Novelini [...] realizado o contrato, a obra foi iniciada, tendo vindo da Itália para o Recife, por indicação de Novelini, o escultor João Barreta de Carrara que administrou a montagem [...] figura ilustre, D. Vital Maria de Pernambuco, tem seu mausoléu [...] também executado pelo escultor João Barreta de Carrara e inaugurado em 4 de julho de 1937. Este mausoléu foi desenhado pelo arquiteto Giacomo Palumbo, também de nacionalidade italiana, e que marcaria a sua passagem pelo Recife com a construção do Palácio da Justiça (Andrade, 1992, p. 129-131).

Muitos dos arquitetos e escultores italianos, uma vez no Nordeste brasileiro, passariam a residir e a construir família no local. Segundo Andrade (1992, p. 132): "*Em Aracaju, [...] ao iniciar-se o século XX, quando chegaram a ela Hugo Bozzi, Belando Belandi, Frederico Gentil, Oreste Gatti, Rafael Alfano e Cercelli [...] Frederico Gentil permaneceu em Sergipe até a morte, deixando vários filhos casados e estabelecidos no Estado*". Frederico Gentil, no Brasil desde 1905, por exemplo, casando-se no Rio de Janeiro com a italiana Maria Santa Francesca, viveria em vários Estados até fixar-se em Sergipe, onde construiria residências para famílias ricas e tradicionais, como as de Francisco Fonseca, Pereira Lobo e Carlos Dantas, e também de italianos enriquecidos com o comércio, como as de Nicola Mandarino e João Firpo. Construiria, ainda, prédios públicos que movimentavam a vida da sociedade sergipana (Andrade, 1992).

Por volta de 1920, havia italianos tanto para realizar consertos de artigos domésticos e serviços nas portas dos fregueses, engraxates a sapateiros, em pequenas oficinas, a efetuar o banho de ouro ou de prata em objetos diversos, inclusive em santos e utensílios da igreja, e como grandes comerciantes e industriais, inclusive "*a importância econômica da colônia italiana pode ser comprovada pelas empresas que se fizeram representar na Exposição Geral de Produtos do Recife, realizada em 1931*" (Andrade, 1996, p. 60). Em 1931, entre as empresas que se destacariam na Exposição Geral de Produtos do Recife, estavam a fábrica de bebidas Fratelli Vita, de Francesco Vita; a Fábrica Iolanda - de fiação e tecelagem, de Addobati & Cribari; a Fábrica de Calçados de Pacífico Ezigi e a sua concorrente Casa Buffone, de Constantino Buffone; e a Renda Priori & Irmão, dos Priori do Rio Grande do Sul, os quais se transfeririam para Pernambuco por volta de 1926 com fábrica de bombons e chocolates, procurando se aproximar da matéria-prima, o açúcar. Os Priori, de origem siciliana, uma vez no Nordeste, entrariam também no ramo da metalurgia e da mineração de pedras preciosas no sertão de Pernambuco (Andrade, 1996).

Característica da imigração italiana no Nordeste foi a chegada de italianos especializados em mecânica na região, os quais montariam caldeireiras e fundições para os

engenhos banguês e as usinas de açúcar, sendo destaque a Fundição Vesúvio, de Raffaele Abenante & Cia. A Metalúrgica Pernambucana, dos Conte, liderados por Francesco Conte, produzia artigos em metal, religiosos, de uso doméstico, para eletricidade, automóveis, médico e cirúrgico. E a fábrica de sabão e óleos vegetais de Luís Alimonda, que participou, em 1939, da fundação da Federação das Indústrias. No comércio, destacaram-se os proprietários da Currioni & Weng, representante da Casa Ducatti italiana; e a Coutinho & Primo, representante da italiana S.A. Marelli na área de material elétrico (Andrade, 1996).

Havia, também, italianos como representantes de firmas estrangeiras não italianas, como Andréa Dall'Olio, representante de firmas inglesas como a Five Lille, com fábrica em Maceió, ou a Olivetti, voltadas para o maquinário de tecelagens, moagem de trigo, produção de açúcar, extração de óleos etc. Em uma época na qual tais máquinas usadas nas usinas de açúcar não eram fabricadas no Brasil, mas importadas da Inglaterra, Alemanha, França e Holanda, a Five Lille era a principal fornecedora para as diversas usinas existentes no Nordeste. Ainda, a firma Alberto Fonseca e Cia Ltda, apesar de não ter origem italiana, ligava-se à colônia italiana, sendo que Alberto Fonseca tornou-se conselheiro do Banco Francês e Italiano porque representava, em Recife, o grupo Martinelli, a Companhia Triestina de Navegação e diversas outras empresas italianas (Andrade, 1996).

A Renda Priori, fundada por Pedro Renda, inicialmente estabelecido em Porto Alegre, no sul do Brasil, quando, com dificuldades de obter açúcar para a produção de bombons e chocolates, se transferiu para a capital pernambucana em 1926. Conforme os negócios tenham prosperado, estabeleceu filiais em Belém, Salvador e Campina Grande, porém, com o advento da Segunda Guerra Mundial, deixou de fabricar bombons e dedicou-se à metalurgia, com máquinas importadas da Itália e mão-de-obra italiana especializada. Ampliou, enfim, a produção de latas, com o objetivo de enlatar o atum que, a partir de 1957, seria pescado por japoneses na costa nordestina (Andrade, 1992).

No comércio de perfumes e artigos finos, destacava-se a N. Falcone e A Flor da Paz, de propriedade de Antônio Rattacaso e Giuseppe Sanguinetti. No comércio de carvão vegetal, a Fratelli Lucchesi, dos irmãos Pietro e Salvatore, de Trecchina. Na Tinturaria e Lavanderia, Francesco Papaleo, de Tortora, Província de Cosenza, pioneiro na lavagem a seco em 1930. Destacou-se, ainda, a Casa Itália de Michele Russo e Fernandino Guerrera na venda de produtos finos, e a barbearia Galeria Ítalo-Brasileira, de Giuseppe Zirpoli, de Vietri, Província de Cosenza, bem como, ao lado da barbearia, seu também elegante salão de beleza e um local de venda de tecidos e perfumes, sendo esta galeria um dos estabelecimentos que foram destruídos no quebra-quebra contra estabelecimentos italianos, alemães e japoneses em 1942.

O grande desenvolvimento comercial faria com que chegassem a Recife - um dos cinco principais portos do Brasil e porto mais próximo da Europa - também imigrantes italianos de regiões como São Paulo, "*os Matarazzo [...] exemplo para o Brasil do industrial italiano bem sucedido e sempre interessado no mercado nordestino, donde manter, já nos anos vinte, um escritório no Recife [...] e era correspondente do Banco de Nápoles*" (Andrade, 1996, p. 61). Ainda nas palavras de Andrade (1996, p. 58-59):

> O Consulado da Itália, que tinha como cônsul, em 1930, o Cav. Dott. Gastone Guidotti, tinha jurisdição sobre todo o Nordeste, fazendo com que a ele recorressem aqueles colonos que se haviam estabelecido não só nas capitais estaduais como em alguns centros interioranos, como Picos no Piauí, São Lourenço da Mata, Nazaré da Mata, Palmares e Garanhuns em Pernambuco, São José da Laje em Alagoas e Jequié e Poções na Bahia. Já nos fins do século XIX, a colônia italiana era expressiva até no sertão do Piauí, como os Prota, os Marsiglia e os Cantarelli [...] A importância na atividade comercial era tanta que em 1.9.1921, foi estabelecida a Câmara Italiana de Comércio para o Norte do Brasil, cujo presidente honorário era o próprio cônsul enquanto a presidência efetiva era exercida pelo diretor da Agência do Banco Francês e Italiano, Sr. Tommaso Fabaro. O vice-presidente era o Cav. Francesco Vitta [...] o tesoureiro era o comerciante Arnaldo Ramies e o secretário era o Cav. Clodomiro Pandolfi. O Conselho era formado por industriais e comerciantes como Raffaele Abenanti, Francesco Cribari, Raffaele Addobatti, Severio Vita, Andréa Dall'Olio e do luso-brasileiro, muito ligado à colônia, Alberto Fonseca. A Câmara tinha representantes em Manaus, Belém, São Luís, Fortaleza, Natal, João Pessoa, Maceió, Aracaju e Salvador [...] o Banco Francês e Italiano, cuja sede se situava em Paris, mas onde a influência italiana era maior que a francesa [...] tinha filiais em várias cidades sulamericanas, sendo que no Brasil suas sucursais se localizavam no Rio de Janeiro, São Paulo, Santos, Curitiba, Porto Alegre, Salvador, Recife e Rio Grande. Assim, havia apenas duas sucursais para todo o Nordeste [...] A sucursal do Recife foi instalada em 1920, em prédio próprio situado no centro comercial da cidade, à Avenida Rio Branco.

O Estado de Pernambuco recebeu um grande contingente de imigrantes italianos. Em Recife, havia uma Câmara Italiana de Comércio para o Norte e Nordeste do Brasil, fundada em 1º de setembro de 1921, e que funcionava no edifício do Banco Francês-Italiano. Dentro das atividades da Câmara, destacavam-se Francesco Vita (da fábrica Fratelli Vita), Ezigi Pacífico (do ramo dos calçados), Arnaldo Remies (presidente do Fascio), Rafael Abenante ou Abemante (da Fundição Vesúvio), Falcone (do ramo de perfumes e álcool), Francesco Cribari, Rafael Adobati (da Fábrica Iolanda de produção de barbantes), Antonio Chiappeta (do ramo do comércio), Raffaele Romano e Oreste Novelino (da Confeitaria Helvética), Andréa dall'Olio, Severino Vita e Clodomiro Pandolfi, entre outros de colônias italianas próximas a Recife, como as de Nazaré da Mata e de Palmares (Andrade, 1992, p. 140).

Alguns italianos expressavam a religiosidade por meio da atividade profissional no comércio: "*Uma das principais lojas de artigos sacros do Recife pertencia a Saverio Vita, que vendia produtos de origem italiana*" (Andrade, 1996, p. 62). Na metalurgia, destaca-se, nesta capital, a atuação de Francesco Conte. A IPAN, antiga Indústria Metalúrgica Pernambucana, de propriedade da família Conte, juntamente com a Indústria Metalúrgica

Regina, de Domenico Antonio Regina, ou Domingos Regina, formavam metalúrgicas de expressão entre 1942 e 1978. O trabalho dos metalúrgicos era bastante solicitado pelas igrejas, no intuito de restaurar peças artísticas em ouro, prata e metais, e também por famílias ricas possuidoras de preciosidades. Assim, a respeito de Domingos Regina e a Indústria Metalúrgica Regina: "*Do trabalho de restauração, passou à produção de cálices, sacrários, lâmpadas, candelabros e até de portais de igrejas, como a do Colégio das Damas Cristãs e a da Piedade*" (Andrade, 1992, p. 142).

Independentemente do ramo de atividade para a qual se designavam, porém, estes imigrantes não se destinavam ao trabalho em zona rural ou em colônias, e provinham, em maioria, do sul da Itália.

> Os empresários italianos, bem sucedidos, no Recife, eram, em sua imensa maioria, originários do sul da Itália – Potenza, Cosenza e Sicilia [...] Ao verem o estabelecimento crescer, procuravam trazer da Itália familiares, amigos ou conterrâneos para ajudá-los, preferindo a mão-de-obra de seu país à brasileira; foram poucos os casos em que se associaram a brasileiros. Geralmente se estabeleciam no centro da cidade, embora alguns procurassem bairros mais distantes, os arrabaldes, como Afogados e Várzea [...] Os italianos de primeira leva procuravam sempre casar entre eles, com italianas ou filhas de italianos. A partir da segunda geração [...] passaram a casar com brasileiras [...] integração que era também favorecida pela língua, bem semelhante à portuguesa, pela religião católica, pela cor da pele e pelos hábitos patriarcais e de fortes sentimentos familiares (Andrade, 1996, p. 63).

Poucos italianos no Nordeste, como Francisco Lapenda, nutriram o interesse pela agricultura, porém com o mesmo interesse, o italiano Pasquale Magnavita, que fez demarcações de terras em Belmonte, no Estado da Bahia, tornando-se agrimensor e proprietário rural, ou Mauro Porru, que adquiriu uma fazenda na cidade de Entre Rios, também no Estado da Bahia (Andrade, 1990). Assim, além dos que preferiam se fixar nos centros urbanos, viriam para o Nordeste, ainda, os Chianca, os Perrelli, os Perruci, entre outros que se espalharam por diversos municípios nordestinos, notadamente os pernambucanos: "*Um Calabria tornou-se proprietário do engenho Terra Vermelha em Limoeiro e um Lapenda foi dono do engenho Alcaparra, em Nazaré da Mata*" (Andrade, 1990, p. 112). E além da colônia italiana estabelecida na capital recifense, havia alguns núcleos espalhados pelo interior de Pernambuco: em Nazaré da Mata, estavam os Lapenda, os Calabria, os Orenga, os Bellinfante; em Palmares, os Agrelli, os Pugliesi, os de Carli, os Ponzi, os La Greca; em Limoeiro, os Labanca e também os Lapenda; no Sertão do São Francisco, os Lustosa Catarelli vindos do Piauí - onde já havia expressiva colônia italiana. Estes, geralmente dedicados às artes mecânicas, aproveitando-se da demanda dos engenhos e das usinas, e desenvolvendo funilarias, caldeirarias e atividades relacionadas (Andrade, 1996).

Especialmente entre 1920 e 1930, o fascismo italiano ganhava espaço entre a imprensa brasileira como um modelo político apreciado, sobretudo, pelas elites e por representantes de prestígio dentro da comunidade italiana. Assim, Andrade (1990, p. 113):

> Na colônia italiana de Pernambuco [...] a maioria dos imigrantes se deixou empolgar pela campanha fascista, estimulada pelo Consulado Italiano, e com a distribuição e farto material de propaganda, chegando a haver manifestações de "camisas negras". Alegavam eles que a Itália saíra da anarquia e entrara na ordem com a vitória de Benito Mussolini [...] passando a Itália a construir o seu império colonial.

O Imperialismo reforçava o messianismo, conforme Mussolini conquistasse territórios para um povo que mantinha em seu imaginário "os bons tempos do Império Romano". Grande parte dos italianos lhe era simpática, não somente por buscar construir um "novo império", mas especialmente porque o Duce pôs fim à luta entre o Vaticano e o Quirinal por meio do Tratado de Latrão, em 1929, ao reconhecer a autoridade do Papa sobre o Vaticano. A ascensão do fascismo italiano, eminentemente nacionalista, fez com que os consulados localizados no exterior passassem a dar atenção para os seus nacionais, desenvolvendo atividades de cooptação destes para questões de interesse do governo italiano.

> Dois anos após a Marcha sobre Roma, foi organizada a seção do fascio no Recife, sob a direção de Gino Palavarini. Dissolvida, ela foi reconstituída em 1927, sob a direção do empresário Cesare Giulinelli, passando depois para a do também empresário cav. Arnaldo Remies. A seção contou com cerca de cem associados entre habitantes do Recife e de Garanhuns e funcionava no edifício do Banco Francês-italiano para a América Latina [...] Em outubro de 1928, o Diretório do Fascio do Recife [...] organizou entre os italianos uma subscrição para que fosse construída, em Natal, uma coluna com a loba Romana e inscrições em homenagem a Italo Balbo, o grande aviador italiano que comandou a travessia do Atlântico. A Embaixada Italiana deu todo apoio ao Fascio de Pernambuco para a realização da homenagem (Andrade, 1992, p. 154).

Em Recife, no ano de 1927, a colônia italiana criou a Escola Italiana, para o ensino do idioma italiano aos descendentes de famílias italianas no local, sendo esta subordinada ao Comité Colonial para Beneficência, o qual tinha como presidente o próprio cônsul italiano. O curso de italiano da Faculdade de Direito, instalado em 1929 com o apoio da Câmara Italiana de Comércio e do Fascio na capital pernambucana, antes voltado exclusivamente para o Direito Romano, foi aberto à comunidade, com abordagem para a cultura italiana como um todo. Neste sentido: "*A influência do Direito Romano era fundamental sobre o Direito Civil brasileiro, no momento [...] em que se implantava uma legislação trabalhista, e se salientava muito a influência jurídica italiana; demonstrando grandes simpatias pelo corporativismo e pelo fascismo*" (Andrade, 1996, p. 65). Assim, buscando propagandear ainda mais o fascismo, o consulado italiano, com apoio das autoridades brasileiras, organizou formalmente o Fascio em Recife, e, posteriormente, veio a apoiar a fundação da Escola Italiana e da Câmara Italiana do Comércio. Nas palavras de Manuel Correia de Andrade (1996, p. 66):

> Um grupo de italianos, liderados por Gino Palvarini, organizou a Sessão do Fascio do Recife. Esta sessão seria dissolvida e reorganizada em 1927 sob a direção de Francesco Cribari, passando em 1929 para a de Cesare Gulinelli. Ela funcionava no Banco Francês e Italiano, o que demonstra as fortes ligações existentes, e contava com cerca de 100 inscritos residentes no Recife e em Garanhuns. Sabe-se porém que as reuniões mensais eram frequentadas por italianos vindos de Maceió e de outras cidades. O Fascio, além da propaganda política, dava apoio a instituições que trabalhavam em coordenação com ele [...] Os italianos, porém, foram hábeis, atraindo para a Sessão do Fascio apenas os imigrantes e orientando os descendentes na direção de partidos direitistas, que culminaram com a formação da Ação Integralista Brasileira. Assim, enquanto os imigrantes se reuniam com as famosas camisas pretas e tiravam fotografias em frente à igreja da Penha, com os capuchinhos, os seus filhos e netos desfilavam pelas ruas da cidade usando as camisas verdes com o sigma no braço, como militantes integralistas [...] O governo brasileiro, simpático ao corporativismo e, consequentemente, ao fascismo e ao integralismo, não só permitiu como até estimulou as atividades dos mesmos até que, em 10.11.1937, promoveu um golpe e instituiu o Estado Novo.

As intenções fascistas alcançariam todo o nordeste do Brasil. No Estado da Paraíba, por exemplo, também haveria um Fascio, o qual havia sido organizado em 1929 pelo cav. Moscati, cônsul da Itália no Recife, que contou com a equipe composta por Giovanni Goia, Raimundo Troccoli, Giuseppe Petrucci e Pasquale Chiacchio, além dos 34 associados. Tanto na Paraíba como em Pernambuco, a associação promoveu cursos de língua italiana, com acesso também aos brasileiros (Andrade, 1992, p. 155).

O Golpe de Estado ocorrido em 1930 no Brasil, no entanto, fez ruir a velha oligarquia agrária do país sem um projeto de reforma social e política, motivo pelo qual os golpistas buscariam se inspirar em modelos externos. Dois grupos políticos emergiram: o de esquerda, simpático à Revolução Soviética, ao socialismo e ao comunismo, organizando-se na Aliança Nacional Libertadora; e o de direita, formado por políticos conservadores e pela Igreja Católica, simpático ao autoritarismo e ao fascismo das instituições italianas, organizando-se na Ação Integralista Brasileira: "*Em Pernambuco foram muito poucos os italianos ou ítalo-descendentes que se colocaram na primeira posição, passando a maioria a simpatizar com o integralismo, com o seu lema de 'Deus, Pátria e Família' e até a militar em suas fileiras*" (Andrade, 1990, p. 113-114).

Entre os anos de 1939 e 1945, quando da Segunda Guerra Mundial, o Brasil estava sob o governo autoritário e corporativista de Getúlio Vargas, o Estado Novo. O Estado Novo continuou a política simpática ao fascismo até a entrada do Brasil na guerra, ao lado dos Aliados (Reino Unido, União Soviética, França, Estados Unidos e China). Na área de influência dos Estados Unidos, o Brasil assumiria formalmente a posição de luta ao lado dos Aliados e contra os países do Eixo (Alemanha, Itália e Japão), quando passou a fiscalizar intensamente e a perseguir os súditos do Eixo. As comunidades italianas, ao contrário, se posicionariam, em grande maioria, ao lado dos países do Eixo e contra os Aliados. Durante a

guerra, o Brasil teve diversos navios nacionais atingidos por submarinos alemães na costa do Atlântico, momento em que grupos simpáticos aos Aliados começaram a pressionar o governo contra grupos simpáticos ao Eixo. Ressalta Andrade (1990, p. 114):

> Com os torpedeamentos formaram-se grupos que saíram pelas ruas de Recife, manifestando o seu repúdio e depredando os bens dos italianos e alemães. Muitos estabelecimentos foram protegidos a tempo pela polícia, mas outros foram completamente destruídos. O governo tomou medidas de controle na movimentação dos súditos do Rei da Itália no território nacional e fechou associações como a Casa da Itália. Os consulados seriam também fechados durante o período em que o Brasil ficou em estado de guerra com a Itália.

Assim, em 1941 os Estados Unidos entrariam na Segunda Guerra Mundial, e já em 1942, o Brasil se posicionaria ao lado dos países Aliados (Reino Unido, União Soviética, França, Estados Unidos e China), e contra os países do Eixo (Alemanha, Itália e Japão). E o nordeste brasileiro seria palco de diversas disputas, principalmente por mar, travadas entre os países em disputa., antes e durante a guerra.

> No dia 15 de agosto o navio mercante *Baependi*, que deixara Salvador rumo a Maceió, foi atingido por dois balaços de um submerino alemão do tipo U-2 [...] Manifestações semelhantes repetiam-se pelo Brasil afora. Expressavam repúdio ao Eixo, solidariedade ao governo, e pediam a entrada do Brasil na guerra. Foram atendidos. No dia 22 de gostos, um sábado, uma semana depois do primeiro ataque na costa do Nordeste, o Brasil declarou guerra à Alemanha e à Itália [...] Até o arcebispo de São Paulo, d. José Gaspar de Afonseca e Silva, dava sua bênção a uma ação armada. "A igreja de Cristo condena as guerras, as agressões, mas aconselha a reação aos que, sem Deus e nem lei, atacam os povos pacíficos, cristãos e hospitaleiros, como fazem os nazifascistas contra o nosso extremado Brasil", declarou à imprensa (Toledo, 2015, p. 413-416).

Durante a guerra, a alfaiataria Perrelli e a fábrica de refrigerantes Fratelli Vita, por ocasião em que foram depredados bens dos italianos após o torpedeamento de navios brasileiros por submarinos alemães, não sofreriam danos, tendo a primeira contado com a proteção do então delegado de polícia, seu freguês, e a segunda, sendo guardada pelas forças do governo e pelos trabalhadores do local (Andrade, 1990).

A guerra alteraria o curso da imigração italiana no Brasil. Após a Segunda Guerra Mundial, "*deixaram de vir para Pernambuco os artesãos e camponeses do sul da Itália e passaram a vir técnicos qualificados e professores universitários contratados pelo governo ou por empresas privadas de grande porte*" (Andrade, 1996, p. 67). Além de artistas das artes plásticas, da literatura, do cinema e das comunicações, rumavam para o país empresários italianos que haviam colaborado para o regime fascista e temiam represálias na Itália, ou mesmo que o Partido Comunista Italiano, o maior do ocidente, ascendesse ao poder. Eram, ainda, técnicos contratados para as indústrias brasileiras, empresas estatais e universidades: "*A maioria deles vinha do norte da Itália, diferenciando-se muito dos italianos do sul por serem de estatura mais elevada, de cabelos loiros e quase sempre de olhos azuis, enquanto os do sul são morenos e de pequena estatura*" (Andrade, 1990, p. 115).

> Novas famílias italianas, vindas sobretudo do norte da Itália e formadas por pessoas de classe media alta – técnicos e professores universitários – e por empresários que fugiam à Europa semi-destruída pela guerra [...] face à crise atravessada pela Itália nos primeiros anos do após-guerra, ou ainda devido ao espírito de aventura provocado pela inquietação natural de pessoas que procuram construir uma nova vida nos trópicos [...] Além disso, as universidades brasileiras, valorizando a tecnologia, procuravam não só na Itália, como em outros países da Europa, quadros que pudessem trazer uma contribuição à renovação e à modernização dos conhecimentos (Andrade, 1990, p. 109-110).

Ítalo Bianchi, filho de grande escultor e com formação em artes plásticas, foi um desses imigrantes. Tendo chegado em São Paulo, em 1949, acompanhado de esposa e filho e com visto de turista, mas com intenções de permanecer no Brasil, fixou-se inicialmente na capital paulista dedicando-se ao trabalho no Teatro Brasileiro de Comédia e na Companhia Cinematográfica Vera Cruz. Não se integrou à colônia italiana simpática ao fascismo, pois deste grupo era opositor na Itália, e por esta razão também não frequentou o Círculo Italiano ou a União Cultural Brasil-Itália aberta após a conclusão da guerra. De igual modo, não manteve aproximação com o Fanfulla, jornal oficial da colônia. Tornou-se Secretário do Suplemento Literário do Estado de São Paulo. Posteriormente, optou por viver no Nordeste brasileiro (Andrade, 1990). A esta afirmação, responde Andrade (1990, p. 121-123):

> Inicialmente escolheu João Pessoa, face ao encanto da cidade e à proximidade do Recife, onde haveria melhores condições para desenvolver as suas atividades de publicitário. Em seguida, resolveu instalar-se definitivamente na capital pernambucana, trabalhando como diretor de criação de uma agência de publicidade – a Proene – e em seguida instalando a própria agência. Decorria o ano de 1967 [...] A agência cresceu a ponto de ter filiais em Fortaleza, em Brasília e em São Paulo e de aceitar trabalhos de empresas situadas nas mais diversas unidades da federação [...] Ultrapassados já os 60 anos de idade, Ítalo Bianchi estabeleceu-se em uma casa moderna e confortável em praia ao norte do Recife [...] sua posição de esquerda moderada e os antecedentes de oposição ao fascismo na Itália lhe valeram alguns problemas de pequena profundidade, após o golpe de 64 [...] Bianchi refere-se sempre à grande diversidade cultural existente na Itália e à grande diferença da porção setentrional, de onde é originário, da porção meridional e do próprio vêneto, região pobre do norte. Salienta a existência de uma situação econômica mais rica e desenvolvida em áreas como a Lombardia e o Piemonte, industrializados e que o estereótipo do italiano falador, barulhento e gesticulador, que se comenta no Brasil, se aplica apenas àqueles oriundos do sul, enquanto os do norte são comedidos.

Apesar disto, em Pernambuco, ainda é possível dizer que a comunidade italiana era formada basicamente de pequenos, médios e grandes empresários provenientes do sul da Itália, sendo que, no que se refere à religião, poucos eram agnósticos e a maioria era católica apostólica romana, bastante ligada aos padres e às atividades da igreja (Andrade, 1996).

Por volta dos anos 90, as firmas italianas que se destacam em Pernambuco e com representação em Recife são multinacionais como a Pirelli, a Fiat, a Olivetti, ou as dos ítalo-brasileiros de São Paulo, como a Dedini e a Matarazzo, e a língua italiana é ministrada por meio dos cursos da Associação Cultural Dante Alighieri e do Instituto Cultural Brasil-Itália, para a comunidade recifense no geral (Andrade, 1996).

Recife, em Pernambuco, e Salvador, na Bahia, grandes centros portuários e únicas cidades do Nordeste do Brasil a possuir sucursais do Banco Francês-Italiano na América Latina, possuem uma história em comum no que diz respeito à imigração italiana. A fábrica de bebidas Fratelli Vita, por exemplo, tendo grande influência em Recife, teria também grande importância em Salvador, onde foi dirigida por Giuseppe Vita, ou José Vita.

> Um caso muito interessante de ação de um grupo italiano no Nordeste é o dos Vita, também originários de Trecchina; os irmãos Vita – Francisco, José, Domingos e Angelo – chegaram a Salvador por volta de 1880, sem profissão definida [...] Domingos logo se transferiu para a Argentina e Angelo se instalou no interior do Estado com uma fabricação artesanal de malas de madeira, revestidas de couro. José e Francisco, mais unidos, continuaram juntos, fazendo trabalhos diversificados, como assalariados, depois se associaram para fundar uma pequena empresa artesanal de gás acetileno [...] A oficina de produção foi instalada em Salvador e ficou sob a direção de José, enquanto Francisco percorria as cidades do interior, oferecendo o produto e os seus serviços [...] havia um problema, porém, é que as festas se concentravam em certos períodos do ano, fazendo com que a atividade se tornasse sazonal. Para preencher o período de recesso, Francisco Vita resolveu tornar-se também "mascate" [...] Entre 1905 e 1910, já com vinte anos de Brasil e com um razoável capital, resolveram os Vita instalar uma fábrica de licores finos [...] semelhantes aos fabricados na Itália; em seguida uma outra, de bebidas gasosas [...] em 1912 [...] os Vita resolveram crescer [...] instalando uma outra fábrica no Recife, para onde Francisco se transferiu (Andrade, 1992, p. 144).

Os irmãos Vita empreenderam em diversos ramos, como a fabricação de gelo, e a gráfica. Na década de 20, passaram a produzir eles mesmos as garrafas que armazenavam as bebidas, e de 1932 a 1962, produziram cristais que, lapidados, geraram prêmios na Europa. Afirma Andrade (1990, p. 120): "*Na Bahia, a empresa montou, na década de vinte, uma fábrica de garrafas [...] Nesta fábrica, por iniciativa de José Vita, foi desenvolvida uma produção artesanal de cristais [...] que durante 30 anos – de 1932 a 1962 – concorreram no mercado com os cristais de luxo"* (Andrade, 1990, p. 120).

Na mesma época, já por volta de 1905, haveria em circulação, na cidade de Salvador, um jornal da colônia italiana chamado "*L'Itália*", cujo redator e proprietário era o italiano Anibal Voltari (Azevedo, 1990). Tem-se a influência de Vicente Grillo no comércio, de Caetano Ricci no ramo dos calçados, de Giuseppe Alfano (ou Giuseppe Alfaro), no ramo de laticínios, de Linguenotto no ramo das massas alimentícias, e de Umberto Savastaro no ramo de alfaiataria, além da influência da importadora e exportadora Scaldaferri & Irmãos. Grande prestígio tinham no Estado, ainda, os Lomanto e os Grassi. E também para a Bahia, por volta de 1912, rumariam artistas da arquitetura e da escultura, italianos e ítalo-brasileiros, como os Chirico, os Conti, os Santoro, os Rossi e os Scorcelli, os quais projetavam igrejas, e propriedades públicas e privadas (Andrade, 1992, p. 133-134).

Entre o final do século XIX e começo do século XX, aproximadamente 81% dos italianos registrados na Bahia seriam provenientes do Mezzogiorno (Itália Meridional, ou sul

da Itália). Eram grandes comerciantes e industriais contribuindo para a economia baiana de tal forma que, com base em lei de 1943, regulamentar-se-ia a criação de núcleos coloniais no Estado, cogitando-se a criação de colônia em Porto Seguro (Azevedo, 1990).

Contudo, a comunidade italiana no Nordeste do Brasil não se resume a Pernambuco ou à Bahia. Em Sergipe, por exemplo, por volta de 1929, atuava em Aracaju o comerciante Nicola Mandarino, em negócio de importação e exportação. Dono de fazenda de coco e de serraria, exercia grande influência sobre a colônia italiana, mantendo relações sociais com Francisco Antonio Gentil, que lhe construíra a casa onde residia. Mandarino, entusiasta de Mussolini, sofreu atentados após o ingresso do Brasil na Segunda Guerra Mundial:

> Quando ocorreram os torpedeamentos de navios brasileiros nas costas da Bahia e de Sergipe e muitos cadáveres foram lançados pelo mar nas praias de Aracaju, o povo, enfurecido, saiu em bando pelas ruas e se dirigiu a sua casa [...] jogaram à rua tudo o que encontraram, inclusive o enxoval de uma filha que se preparava para casar e só não mataram os membros da família porque eles fugiram pelos fundos da mansão. Humilhado e amedrontado, depois de haver sido preso quando o Brasil entrou na guerra ao lado dos aliados, ele se transferiu para o Rio de Janeiro, ficando o filho, Humberto, à frente dos seus negócios. Também sofreu represálias um outro italiano, Felizola, dono de uma sapataria (Andrade, 1992, p. 150).

No Estado da Paraíba, a imigração italiana será associada, majoritariamente, aos italianos provenientes do sul da Itália, especialmente da província de Potenza, região da Basilicata, onde havia preservação do latifúndio e de onde se expelia mão-de-obra para fábricas ao norte daquele país. Assim, além de migrarem dentro da própria Itália, os italianos sulistas migravam, também, para as fazendas e indústrias emergentes nos Estados Unidos, na Argentina e no Brasil, sendo que no Brasil, mais especificamente na Paraíba, a maioria firmava-se, inicialmente, como pequeno comerciante ou mascate. Afirma Mello (1990, p. 133): "*logo passou a tornar-se conhecida a 'turma do taco-taco', no caso pequenos comerciantes italianos que, de maleta de madeira à mão, percorriam, a pé, as ruas da freguesia à que ofereciam perfumes, bijuterias e miudezas [...] tecidos, agulhas e carretéis*". Ainda, Mello (1990, p. 129): "*os italianos somente se poderiam localizar esparsamente, como mascates, pequenos comerciantes e prestadores de serviços, em áreas urbanas, como ocorrera na capital paraibana e cidades do tipo Areia, Mamanguape e Rio Tinto, já dotadas de certo grau de urbanização*". Neste sentido, os imigrantes italianos que rumavam para a Paraíba não buscariam áreas rurais, e se concentrariam nas áreas urbanas.

Assim era especialmente porque, com a desaceleração da economia nordestina durante o século XIX, especificamente por volta de 1850, a economia brasileira, antes crescente no nordeste, havia se deslocado para o centro-sul do país, estreitando o mercado de trabalho no nordeste, e na Paraíba - Estado de tradição latifundiária, escravagista e agro-pastoril fundamentada na cultura da cana-de-açúcar e do algodão, e na pecuária -, tal qual os demais

estados do nordeste, em geral, não haveria núcleos rurais ou coloniais para imigrantes, mas seria ampla a formação de companhias urbanas de operários e artífices em áreas urbanas do Estado. Deste modo, nos Estados do Nordeste, notadamente na Paraíba, os italianos se concentrariam em zonas urbanas (Mello, 1990).

Na Paraíba, os imigrantes se reuniam por intermédio da Agência Consular e da "*Società Italiana XX Setembre*", por onde difundiam o idioma italiano. Também a Associação Comercial da Paraíba, ou "Associação Comercial de João Pessoa" - sendo Paraíba o antigo nome da capital -, motor da economia paraibana entre 1889 e 1890, teria como primeiro presidente um descendente de italianos chamado Francisco Brito Lyra, sendo o segundo presidente, entre 1910 e 1912, um parente do primeiro, de nome Antônio. Nesta associação, destacou-se Hermenegildo Di Lascio, arquiteto responsável pela construção da sede da associação em 1921, e que ocupou a presidência por duas vezes, de 1934 a 1935, e de 1948 a 1950 (Mello, 1996). Os comerciantes e liberais, notadamente os italianos, eram propensos à Maçonaria. Afirma Mello (1996, p. 72):

> Outra instituição a que muito se vincularam os italianos na Paraíba foi a Maçonaria, o que deriva da influência desta junto à unificação italiana da Casa de Savóia [...] os italianos e seus descendentes não ingressaram nas Lojas Maçônicas de João Pessoa e Campina Grande para a propagação do liberalismo carbonário da pátria-mãe, porém para consolidar o *status* social que estavam alcançando [...] entre 1927 e 1938, dela fizeram parte, em posição de relevo, Antonio *Arcela*, Orestes *Toscano* Lisboa, Pedro *Domiciano* Meira, Hermenegildo *di Lascio*, Luiz *Dália*, Pasquale *Chiachio*, João Tavares de Melo *Cavalcanti*, Luiz Monteiro *da Franca* Sobrinho, Apolonio Porfírio de Brito, Antonio *Iório*, Carlos *Ponce*, Bartolomeu *Troccoli* e Luiz Bezerra *da Costa*, dos quais Antonio Iório, bibliotecário e professor de italiano da Sociedade de Beneficiência XX de Setembro, Pasquale Chiachio, Bartolomeu Troccoli e Hermenegildo di Lascio eram italianos. Este último, responsável pela edificação da sede da Loja Maçônica Branca Dias, na avenida General Osório, foi grão-mestre da Grande Loja da Paraíba, de 1934 a 1937, bem como membro vitalício da instituição.

O nome da Loja Maçônica edificada por Hermenegildo Di Lascio era "Branca Dias", em homenagem a uma judia influente especialmente na comunidade judaica de Pernambuco e antiga conhecida de Felipe Cavalcanti, um dos primeiros patriarcas italianos a adentrarem no Nordeste brasileiro e se fixarem em terras pernambucanas. Assim, os Cavalcanti, além de adentrarem em Pernambuco, haviam também alcançado a Paraíba.

Para consolidação do status social, especialmente em áreas urbanas, esses italianos encontravam-se em associações, mas também em clubes, sendo deles especiais frequentadores Biaggio Cantisani, Mário Faraco, Arioswaldo Espínola, Hermenegildo Di Lascio, Giacomo Porto, Giuseppe Marques, Higino Brito, Damásio Franca, Giacomo Zaccara, André e José Carlos Cavalcanti, Jader Franca, Ricardo César Lianza Lombardi e Remo Germoglio. Antonio Fernandes Bióca, uma das principais figuras entre a comunidade italiana de Campina Grande, foi um dos fundadores do Esporte Clube Cabo Branco (e do Treze Futebol Clube). Do Clube

participaram os Perruci, os D'Ambrosio, os Bichieri, os D'Arce e os Taglietti. Houve, ainda, o pioneirismo da firma Ratacazzo & Cia na montagem do antigo cinema Rio Branco, com o auxílio de Estefano Conti e o incentivo de Nicola Maria Parente. No cinema, o filme italiano "Amanhã Será Tarde Demais", estrelando a jovem Ana Maria Pier Angeli, receberia restrições por parte da Igreja Católica (Mello, 1996).

A cidade de Mamanguape, por sua vez, seria pioneira na recepção de imigrantes italianos em terras paraibanas, haja vista que desde o século XIX, além dos Finizola e dos Gerbasi, teria recebido Vicente D'Elia (ou Dália), natural de Palermo, ao sul da Itália, um dos pioneiros da imigração italiana na Paraíba, após este desembarcar em Recife.

> Conhecido como "Barão Rural", chegou ao Brasil em 1870, tendo, após desembarcar em Recife, se encaminhado para Mamanguape, onde se tornou proprietário das fazendas Alagoas e Pindobeira. Enriquecido na agricultura e pecuária, bem como no comércio, coube-lhe, já casado, trazer para Mamanguape a mãe que se chamava Maria Roncalli, ancestral, por conseguinte, do futuro Papa João XXIII. Em Pernambuco, Paraíba, Rio de Janeiro e Brasília, os Dália adquiriram prestígio (Mello, 1990, p. 168).

Vicente Dália, ao iniciar seu crescimento econômico a partir da atividade desenvolvida nas fazendas, se tornaria uma exceção entre a maioria dos imigrantes italianos que chegavam ao Nordeste do Brasil. Porém, o enriquecimento do mesmo não se daria somente a partir da agricultura e da pecuária desenvolvida nestas fazendas, mas também do comércio. Seguindo o perfil do imigrante italiano que rumava para as terras do Nordeste, Dália chegara ao Brasil solteiro e sem a mãe, a qual mandara buscar da Itália quando já se encontrava casado e estabelecido economicamente no Brasil. Além disto, o fato de os Dália serem prestigiados não somente na Paraíba, mas também em Pernambuco, no Rio de Janeiro e em Brasília demonstra o quanto estes italianos migravam para diversas regiões onde julgavam haver melhores oportunidades. Por fim, ressalte-se que se tratava de família extremamente católica, ao ponto de manter relações familiares com o futuro papa João XXIII (Mello, 1990).

Ademais, antes mesmo da presença do ourives Domenico Antonio Grisi e do mestre de obras Vincenzo Ferraro, provenientes também de Potenza e considerados pioneiros no Estado da Paraíba, a presença dos Dália, dos Cavalcanti, dos Toscano, dos Brito, dos Albuquerque, dos Marcondes e dos Costa encontra-se registrada. Os Costa, por sua vez, sendo cristãos-novos (judeus convertidos), se estabeleceriam antes com negócios em Lisboa, capital de Portugal, e acabariam ingressando em Recife, no Brasil, de onde se dirigiriam para a Paraíba. Entretanto, considerando-se Domenico Grisi e Vincenzo Ferraro como pioneiros da presença italiana na Paraíba, estes se instalariam onde florescia o comércio de arroz, sal, tecido, madeira, açúcar, entre outros. Afirma Mello (1990, p. 126):

> Principalmente para *Vincenzo Ferraro*, a grande oportunidade chegaria em 1888, com a incumbência de construir a chaminé do Engenho Central, localizado na várzea do rio Paraíba, concluído em 1888, como único estabelecimento paraibano do tipo, historicamente situado entre os decadentes banguês e as futuras usinas. Bem sucedido na empreitada, Ferraro recebeu como pagamento importância com que adquiriria terrenos ao longo da estrada da Penha e proximidades do Cabo Branco onde tentaria a instalação de uma fábrica de tintas. Enquanto isso, *Domenico Grisi*, mais propenso ao comércio, fazia sucesso com sua loja Victória do Norte que, localizada à rua da Ponte, 48 apresentava-se, em anúncios pela imprensa, dotada de "grande sortimento de fazendas para a festa, tais como popelinas de seda e lã, cambraias, mussulinas, bilbanquet e ainda luvas, gravatas, chapéus-de-sol, perfumarias, leques, camisas, meias, ceroulas, chapéus e calçados, para homens, senhoras e meninos" (*O Publicador*, 13.11.1874) [...] A Fábrica de Tintas do velho Ferraro, absorvida por herdeiros que, pelos anos trinta, se associaram ao italiano Hermenegildo di Lascio, tenente Ernesto Geisel e comerciante Olendino Macedo [...] a Victória do Norte, do velho Domenico Antonio Grisi, se transformaria na vitoriosa Alfaiataria Grisa que, inicialmente sediada na rua da Ponte, transferiu-se para a rua Maciel Pinheiro, no coração do comércio da capital paraibana, onde ganharia a denominação de Alfaiataria Zaccara, de Griza, Zaccara & Cia. O encerramento das atividades dessa firma, mais de cem anos depois da criação, e já na década de setenta do século atual, com a aposentaria de Alberto (Bibi) Grisi, sócio de Domingos Grisi e Mário Faraco, assinalou um dos mais extraordinários exemplos de longevidade comercial paraibana.

Entre os anos 1915 e 1922, a Alfaiataria Grisa apareceria em livros, como "A Europa Consagrada", revistas como a "Era Nova", e jornais como "A União". Até 1953, as fardas dos estudantes do Liceu Paraibano – paletó e gravata – seriam confeccionadas por esta alfaiataria, cuja etiqueta concedia status social. Enfim, pela Alfaiataria Grisa passariam artesões como Matteo Zaccara, Pietro Imbelloni e Mário Faraco, sendo o último, por volta de 1960, conhecido como "ditador da moda", ao passo que neste ano a elite masculina de João Pessoa, capital da Paraíba, associada ao Esporte Clube Cabo Branco, distinguia-se pelo uso de ternos de linho confeccionados por esta alfaiataria (Mello, 1990).

Desde 1890 os italianos chegariam à Paraíba para atuar na área das artes. Neste ano, o italiano Ciro Ciarlino, diplomado pelo Conservatório de Bolonha, começaria a ensinar instrumentos de corda, como violino e contrabaixo, além de canto e piano. E ainda no século XIX, chegaria à Paraíba o italiano Giovani Scolari, na área da atuação, bem como o barítono italiano Comoletti, no canto. Em 1902, chegaria o diretor da Companhia de Arte e Bioscope, José Felippe, e em 1910, procedente de Natal, no Rio Grande do Norte, Estado também localizado no Nordeste do Brasil, o maestro italiano Nicolino Milano, que também ensinou piano e instrumentos de corda na Paraíba. No começo do século XX, italianos como Stefano Conte, Giovanni Petruccci, Vicente Rattacaso e Grisi seriam os proprietários dos primeiros cinemas de João Pessoa, quais sejam os cinemas Morse, Popular, Pathé e Rio Branco. E em 1950, destacar-se-íam nas artes circenses os italianos Sarrasani e Stringuine. Enfim, em 1963, o filho do renomado arquiteto Hermanegildo di Lascio, Mário di Lascio, seria responsável pela reconstrução do cine Plaza (Mello, 1990).

Na arquitetura, as transformações arquitetônicas e urbanísticas da capital paraibana, especialmente entre 1910 e 1945, demonstravam a influência da presença de italianos no local. João Pessoa, antes com ruas descalças, becos e desníveis de terreno, após a atuação de arquitetos, engenheiros e mestres de obras de nacionalidade e descendência italiana, seria outra cidade. O construtor Pascoal Fiorilo, por exemplo, trazido ao Brasil pelo presidente Camilo de Holanda, casaria-se com a filha de Antonio Ciraulo, e seria o responsável pela construção do prédio da Escola Normal, posteriormente convertido em Tribunal de Justiça do Estado da Paraíba. Também o arquiteto Hermenegildo di Lascio, citado anteriormente, chegaria de Buenos Aires, na Argentina, à Paraíba, contratado pelo governo Camilo de Holanda em 1916, para executar o plano de urbanização da cidade. Tal contratação se daria a partir da intermediação de Pascoal Florentino, radicado em Recife. Hermenegildo di Lascio, tendo constituído relações sociais com o paraibano Avelino Cunha, criaria a firma Cunha & di Lascio, cabendo a ele edificações como a da Escola de Aprendizagem Artífices, embrião da Escola Técnica Federal da Paraíba, hoje tombado, a da Associação Comercial da Paraíba em 1921, entre tantas outras edificações públicas e privadas. Propulsor do estilo *art-nouveau*, estenderia sua influência de João Pessoa até Campina Grande. Assim, Mello (1990, p. 148):

> Abrasileirado a partir da cidadania brasileira conferida por decreto do Presidente Getúlio Vargas, Hermenegildo di Lascio converter-se-á, até a morte, aos 73 anos, em 1957, em figura de proa na sociedade pessoense, onde tornar-se-á secretário e presidente da Associação Comercial, bem como diretor de sua revista, diretor dos clubes Astréia e Cabo Branco, grão-mestre da Maçonaria, fundador, com o dinamarquês Einar Suenven, do Rotary Clube de João Pessoa, e ainda vice-cônsul da Itália e Delegado da Cruz Vermelha Internacional na Paraíba. Curiosamente, esse ítalo-argentino-brasileiro não abdicará de certos hábitos bem italianos, daí porque, além de presidir a Sociedade Italiana de Beneficiência XX de Setembro, às quintas-feiras e domingos nunca relaxava macarronada à bolonhesa, regada com um bom vinho tinto. Outrossim, das paredes de sua residência pendiam quadros do pintor cego italiano Frigerio que, após a Primeira Guerra Mundial, visitou a Paraíba, aqui realizando exposição, em benefício das vítimas italianas do conflito.

Na fundição, a "Vicente Ielpo Ltda", aberta em 1907 por Vicente Ielpo - também proveniente de Potenza e que, após estadia no Rio de Janeiro e em Maceió, esteve em São Lourenço da Mata, onde associou-se aos La Banca e trabalhou em funilaria -, o qual, ao chegar à Paraíba e constituir neste Estado, em 1919, fundaria a "Irmãos Ielpo Ltda", que somente encerraria as atividades em 1970: "*Articulada com fundições recifenses como a Capunga, a Irmãos Ielpo responsabilizou-se por montagem de iluminação junto a igrejas e engenhos do interior, enquanto na capital artísticos gradis e portões de ferro – um deles o do palácio da Redenção – seriam por ela instalados*" (Mello, 1990, p. 143).

Os italianos que se estabeleceram na Paraíba atrairiam parentes e amigos para o Estado, por meio de um processo que seria subsidiado também por agências consulares, dada

a valorização do algodão nas últimas décadas do século XIX, a qual tornara a Paraíba principal produtora do mesmo. Por volta de 1920, um aburguesamento da sociedade paraibana evidenciaria os avanços do carnaval, os concursos de *miss*, as novas associações recreativas, os teatros e chás, os botequins. Novos valores surgiriam, inclusive, no que diz respeito às festas religiosas, que passariam a servir de pretexto para a criação de espaços de comercialização de tecidos e artefatos. Esta época marcará a ascensão econômica de italianos como José Sorrentino, Domingos Scarano, Antônio Ciraulo, Bartolomeu Trocoli, Vito Cozza, Brás Cantisani, Luís Trocoli, Francisco e Ítalo Petrucci, José Mario Porto, Gianina Faraco, Giacomo Zaccara, Germano Bordiga, Luís Spinelli, Felice di Belli, Finizola (Mello, 1990).

Os Sorrentino, os Setti e os Florentino, os Ciraulo, e a "Camisaria Colombo", da firma Luís Lianza & Filhos, se destacariam como alfaiates e comerciantes de tecido. Ainda, Normando e Aristides Fantini, filhos de italianos e originários de Pernambuco, estariam em João Pessoa como leiloeiros, e Francesco Ruffo, proveniente da Sicília, juntamente com os filhos, introduziria a utilização da marmorita na construção civil pessoense, deixando conhecidos os irmãos Carmello e Humberto Ruffo, os quais montaram empresa construtora na cidade. Afirma José Octávio de Mello (1990, p. 160-163):

> Os italianos mais bem sucedidos transformaram suas casas da Paraíba em verdadeiros centros de recreação [...] as bandas que demandavam o passeio público, na primeira década deste século, tocavam, além de valsas, polcas e dobrados, as chamadas peças de harmonia de compositores como Puccini, Verdi e Mascagni [...] Consorciado com a música de que a certa altura se converteu em instrumento com a ópera e o teatro lírico, o gênero teatral tornou-se área de afirmação dos italianos na Paraíba [...] Em Areia, os Perazzo [...] voltaram-se para o teatro, enquanto Mamanguape, no litoral, chegou a contar com espetáculos de companhias líricas, de natureza e inspiração italianas, sediadas ou de passagem pelo Recife [...] o Teatro de Mamanguape [...] chegou a funcionar no esquema de ligações com a maçonaria, o que pressupõe o modelo político-cultural italiano, vigente à época do *Risorgimento*.

A cidade urbana de Areia, onde a economia era fortemente voltada para a produção de aguardente, rapadura e algodão, tal como Mamanguape, ambas na Paraíba, acolheria, ainda no século XIX, sobretudo, as famílias italianas Chianca, Perazzo, Casullo, Creozola, Peizze (ou Peixe). A respeito da família Chianca (Anexo C), por exemplo, tem-se que:

> O mais antigo – pai de Felipe Santiago Alves Chianca, comerciante de tecidos estabelecido em serraria, proprietário em Arara, professor [...] e falecido em 1925, aos 73 anos – se teria casado com uma índia areiense [...] Edésio Chianca, amplamente dedicado ao comércio de algodão em Serraria e Campina Grande, além do que, durante algum tempo, proprietário do histórico sobrado areiense [...] todos os Chianca – família numerosa, tanto na Paraíba quanto em Pernambuco e Rio Grande do Norte, avultando, presentemente, ramificações em Brasília – derivam desse tronco ítalo-areiense cuja estria mercantil é evidente. Outro dos filhos de Felipe, de nome Abdon, tornou-se, pelos anos quarenta, proprietário de mercearia no Bairro de Trincheiras, em João Pessoa, sendo que os filhos deste possuíram, entre 1940 e 70, dois estabelecimentos incorporados à *petit histoire* da capital – as Casas Azul e Clara. Em 1930, o então jovem Diógenes Chianca lançava-se à vida, viajando a Recife [...] para aí vender o jornal oficial *A União* [...] Diógenes Chianca efetivaria

> carreira política ao longo da qual tornou-se interventor e chefe político populista de Santa Rita (Mello, 1990, p. 170-171).

Entre 1924 e 1928, um esmurecimento do comércio paraibano abalaria firmas italianas como a "Chapelaria Colombo", a "Sapataria Chianca" e "A Attractiva", que estiveram à beira da falência (Mello, 1990). Porém, não era difícil, para os italianos, em decorrência da decadência de uma atividade comercial, se reinventar e investir em novas atividades comerciais ou profissões liberais. Assim, os italianos continuariam a se destacar, por exemplo, por meio da engenharia, quando Giuseppe Gioia, engenheiro entre João Pessoa e Campina Grande, entre 1929 e 1930, remodelaria o antigo Colégio dos Jesuítas, onde viria a funcionar o Liceu e a Faculdade de Direito, além do edifício do Tesouro, que viria a ser a Assembleia Legislativa, e construiria pontes na cidade. Gioia remodelaria, também, o cinema Rio Branco, ou Cine-Rex, e reconstruiria o Palácio do Governo. Explica Mello (1990, p. 149-150):

> Essas obras, embora associadas a esse ou aquele técnico de nível superior, representavam *realizações coletivas* [...] O marceneiro que apoiava tais empreendimentos era o italiano Santo Cozza, o primeiro a montar serralheria a motor, na capital paraibana. Quanto aos gradis, portões e artefatos de ferro dessas obras, nelas se inseriam os italianos, através da Fundição Vicente Ielpo Ltda., cujo apropriamento a converteria em pequena siderurgia. Outro italiano, associado a edificações da capital paraibana, como, inclusive, colaborador de Hermenegildo di Lascio, foi o engenheiro José Calzavara, que, em 1934, chegou a dirigir a Escola de Sericultura do Estado.

Entre os italianos que se veem na Paraíba nas primeiras décadas do século XX têm-se, em especial, os D'Andrea, os Magliano e os Cahinos. Domingos D'Andrea, de Salerno, sul da Itália, dedicou-se ao comércio, estabelecendo-se na capital, mas também manteve armazém em Cabedelo. Fez um segundo casamento com uma Lianza, da colônia italiana da Paraíba, e casou a filha Domenica Caríolo D'Andrea com Giovanni Magliano, constituindo-se a família D'Andrea Magliano, tão prestigiada na Paraíba como proprietários de um dos mais característicos estabelecimentos comerciais do estado entre os anos 1930 e 1960. O filho de Félix Antonio Cahino, além de assumir as atividades na padaria, se estabeleceu na importação de trigo, como proprietário de posto de gasolina e como diretor do Banco do Estado da Paraíba. Domingos Magliano estabeleceu-se inicialmente em Manaus, com padaria e lavanderia, tendo seu filho, Giovanni Magliano, se casado com a italiana Vicenzia Petrillo. Domingos e Giovanni engajaram-se, ainda, no plantio de hortaliça e montaram bomba de fornecimento de água para a comunidade, atividade que seguiu com a família, sob administração de Tibúrcio e João Magliano. A respeito de João Magliano:

> Procurador da Diocese da Paraíba, durante largo tempo de vida, funções posteriormente transferidas ao filho José, João Magliano teve a seu encargo organizar o atual bairro do Roggers [...] e, ainda, fundar o Centro dos Proprietários de João Pessoa e organizar Cooperativa Agrícola, além de explorar, industrialmente, a propriedade Mussuré cujos partidos de cana alicerçaram a aguardente "Gostosa". [...] apesar de naturalizado brasileiro, João Magliano não abdicou de certos costumes

> itálicos, como o de banhar os filhos com vinho, quando do nascimento desses. Sua incorporação à sociedade paraibana fez-se total, o que não o impediu ver-se perseguido em 1942, quando da declaração de guerra do Brasil às potências do Eixo. Seu filho José possuía pendores anárquicos, merecendo, ao falecer, em 1972, o epíteto de "O último garibaldino" (Mello, 1990, p. 136).

Também as indústrias do italiano Matarazzo, que fez fortuna em São Paulo, se fizeram presentes na Paraíba, como a fábrica de óleo de caroço de algodão e sabão das Indústrias Reunidas Francisco Matarazzo S/A, que chegou a João Pessoa em 1931. Em 1937, o falecimento do conde Francisco Matarazzo marcou-se a ascensão do filho deste, Francisco Matarazzo Jr., o qual adquiriu, em 1948, a CIMEPAR, antiga Fábrica de Cimento da Ilha do Bispo. Esta seria, posteriormente, alienada a importante família de Pernambuco: "*Em 1983, quando de sua alienação por 35 milhões de dólares ao Grupo Brennand, de Pernambuco, sob cuja égide permanece operando, a Companhia Paraibana de Cimento Portland – CIMEPAR 'era a melhor de todas as empresas do conglomerado'*" (Mello, 1990, p. 145). Ainda, o engenheiro Giovanni Baptista Toni, ítalo-brasileiro natural de São Paulo e de formação na Universidade de Pisa - de onde vinha sua família -, antifascista, tendo se fixado na Paraíba ainda na década de 30, tornar-se-ia gerente da Fábrica Matarazzo no local, além de professor fundador da Faculdade de Engenharia e dono de pequena construtora.

Nicola e Pedro Cosentino, irmãos originários de Trecchina, e os irmãos Giovanni, Giuseppe e Antônio Petrucci, viriam da Itália, e chegariam a montar a primeira agência de automóveis da Ford na Paraíba, bem como oficina de conserto de veículos e de rádios: "*Giovanni Petrucci foi quem primeiro viajou de automóvel entre as cidades de João Pessoa e Recife. Italianos assim, entre os radicados na Paraíba, pareceriam exceção. O mais comum tratava-se de pessoas de origem humilde*" (Mello, 1990, p. 138). Também Giacomo Conentino, casado com Giuseppina irmã de Carlo Ponzi, tinha oficina de consertos nos fundos de loja de calçados. Nicola Porto, natural de Potenza, também era fabricante de calçados e casado com a italiana Petronilla Grilo, e seu filho, José Mario Porto, advogado entre 1940 e 1970, político e fundador da União Democrática Nacional – UDN paraibana, foi também diretor do Banco do Nordeste do Estado em Fortaleza (Mello, 1990).

A articulação entre os segmentos familiares se dava espontaneamente, com base nos valores aprendidos na Itália, e um desses valores estava em reconhecer a liderança daqueles que aconselhavam os demais, verdadeiros conselheiros da comunidade italiana. Entre os líderes, Giovanni Pettrucci, Vicente Cozza e Hermenegildo di Lascio. Entre as mulheres, a liderança se estabelecia especialmente entre os egressos da Sicília e da Reggio Calabria, os quais culturalmente recorriam também às *mamas* e *nonas* para aconselhamentos da vida cotidiana. Neste sentido, Petronilla Grillo Porto, Nicolina Ciraulo e Úrsula Lianza. Além

disto, realizavam rodas de italianos em lojas ou cafés, onde tratavam de negócios e jogavam, até que os mais bem sucedidos trocassem a cidade baixa pela cidade alta, como fizeram os Zaccara, os Cozza, os Dália e os Cavalcanti pelas Trincheiras, e os Sorrentino, os Rattacaso e os Lianza pelo Tambiá. Nas palavras de Mello (1990, p. 155):

> A colônia italiana na Paraíba não tardaria a institucionalizar-se, em torno, a princípio da "Agenzia Consolare" da Itália, aqui sediada, e, posteriormente, através da "Società Italiana di Beneficenza XX Settembre" [...] o primeiro agente consular da Itália no Estado foi o comerciante Félix di Belli, a quem o genro, José Grisi, substituirá até 1922, de quando data a gestão Vicente Cozza, desenvolvida até 1942. De 1948 até 1976, essas funções passaram a ser exercidas por Domenico A. Grisi, em cuja residência [...] durante muito tempo pontificará o duplo escudo oval com as cores da Itália, e um mastro para hasteamento de bandeiras em dias apropriados. Ao lado de sua vivenda, Domingos Grisi, logo convertido em um dos mais representativos italianos da Paraíba, ergueu pequeno santuário dedicado a Nossa Senhora da Penha, local de promessas e ex-votos, cuja placa reproduz algumas das peripécias desse vice-cônsul italiano no Estado.

A Sociedade Italiana de Beneficiência XX de Setembro, em sua denominação, evoca a unificação da Itália sob a liderança da Casa de Savóia, em 1870, e da diretoria de 1930 e 1931 faziam parte Hermenegildo di Lascio, Vicente Cozza, Domingo Griza, Pasquale Chiachio, Pasqualle Sette, Vicente Ielpo, Genaro Sorrentino e Antônio Iorio: "*A Sociedade, que realizava cursos onde [...] Antônio Iorio lecionava italiano para os filhos destes, mantinha nas instalações [...] espécie de biblioteca, pródiga em revistas de propaganda da Itália, convertida ao fascio desde a marcha sobre Roma, em 1922*" (Mello, 1990, p. 156). Quando da declaração de guerra do Brasil aos países do Eixo, a sociedade teve suas atividades interrompidas, e passou a ajudar na coleta de recursos dos italianos para auxiliar na guerra, por iniciativa do consulado italiano em Recife (Mello, 1990).

A comunidade italiana na Paraíba, porém, não era um todo uníssono em torno do Fascismo. Declaradamente, vários integrantes eram antifascistas, como Hermenegildo Di Lascio, que na Argentina havia militado em favor do Partido Socialista de Rafael Pallacios. Além deste, "*numa postura ainda mais radical e comprometida com o socialismo italiano [...] avultavam Nicola Porto e Braz Crudo, este casado com uma D'Andrea [...] Nicola chegou a denominar sua sapataria de 'A Internacional'*" (Mello, 1990, p. 156). Entretanto,

> As ideias de "Nova Itália", semeadas por Mussolini, sensibilizavam os italianos mais bem sucedidos, fosse porque, raciocinando à maneira pequeno-burguesa, esses cultivassem a mística do "homem providencial", fosse porque, como lembra Otrinaldo Lorenço, a ascenção do Eixo representasse alternativa para classe média comprimida pelo controle inglês sobre os serviços públicos brasileiros, desde o século XIX. Seguramente, o grupo dos italianos da rua das Trincheiras pensava assim [...] Em consonância com isso, o médico Giacomo Zaccara, filho do cortador italiano Matteo Zaccara – líder inconteste do grupo – candidatar-se-á, em 1947, a prefeito de João Pessoa, pelo Partido da Representação Popular, neo-integralista e, consequentemente, cripto-fascista (Mello, 1990, p. 156-157).

O Fascio da Paraíba surgiria em 1929, e especialmente nos anos trinta, este se adaptaria bem à elite paraibana, sendo produzido por jornais como "A União" e o católico "A Imprensa". A grande adesão ao Fascio se manifestaria, inclusive, por meio dos batismos com a utilização dos nomes Benito, Italo e até mesmo Mussolini. O fato é que a maioria da comunidade italiana da Paraíba, mesmo sem posicionamento expresso, apoiava o fascismo.

> Ao contrário da Cruz Vermelha Italiana, cujo delegado era Hermenegildo di Lascio, e da Sociedade Italiana de Beneficência XX de Setembro, "Il Fascio di Parahyba" assinalava a presença dos militantes fascistas da colônia italiana na Paraíba – Giovanni Gioia, Raimundo Troccoli, Giuseppe Petrucci e Pasquale Chiachio – que se esforçavam pela divulgação das ideias de Mussolini [...] uma minoria era de orientação fascista – como os representantes do "Il Fascio" e da Agenzia Consolare. Outra minoria, constituída de Hermenegildo di Lascio, Braz Crudo, Nicola Porto e Giovanni Baptista Toni, era ardorosamente antifascista. O grosso da colônia italiana não revelava predileções ideológicas, o que não significava alheiamento [...] Embora não alinhados, eles não deixavam de externar simpatias pelo regime que se auto-intitulava herdeiro da unidade nacional e porta-voz das aspirações internacionais italianas (Mello, 1996, p. 83-84).

O Fascismo somente deixaria de ser visto com admiração quando, em 1942, houve a declaração de guerra do Brasil aos países do Eixo, o que acarretou perseguições à colônia ítalo-paraibana, ao ponto dos italianos que aportavam na Paraíba para visitar parentes terem um prazo de apenas 48 horas de permanência no local. Neste ano, a colônia italiana da Paraíba também seria alvo do quebra-quebra que se daria contra comerciantes italianos. Neste momento, foram atacadas a "Perfumaria D'Andrea" e a "Alfaiataria Grisi" (Mello, 1996). Porém, a cultura italiana jamais deixaria de mostrar sua influência na cultura local.

> Ante o declínio das antigas empresas italianas no início do século, a influência peninsular, entre 1945 e 1975, refugiou-se na área cultural. No pós-guerra [...] centenas de residências paraibanas apresentavam nas paredes retratos do Papa Pio XII conferindo a bênção, o que explica o feriado decretado pelas autoridades estaduais, quando do falecimento de Sua Santidade, em outubro de 1958. Entre 1945 e 1950, a música bastante tocada nos clubes e emissoras era "Italiana", cujo intérprete, Vicente Celestino, evocava o tenor italiano Caruso. Essa penetração cultural estendeu-se aos anos sessenta [...] Paradoxalmente, todavia, a rica literatura italiana de Leopardi, Ignazio Silone, Lampedusa, Pratolini, Moravia, Ungaretti e Cardarelli nunca dispôs de maior aceitação na Paraíba, com alguma exceção para Giovanni Guareschi, cujos livros sobre as peripécias do sacerdote italiano Don Camilo se fortaleciam com os filmes franco-italianos estrelados pelo comediante francês Fernandel. Depois de Guareschi, cujas novelas chegaram a fazer parte do acervo das pequenas bibliotecas do interior do Estado, intelectual italiano que veio a dispor de efetivo prestígio foi Antônio Gramsci, responsável direto pelo advento da chamada *nova esquerda* nos anos setenta e oitenta (Mello, 1996, p. 75-76).

Mesmo durante e após a guerra, a indústria do sal teria a contribuição do proprietário de salinas Félix di Belli. Os Ruffo, os Grisi (Aldroville Domingos Grisi, o "Seu Vivi") e os Prota (depois Frota), destacar-se-iam na pesca e na construção de barcos. Destacaram-se, ainda, iniciativas como a de Vicente Finizola (ou Vicente Fanizola), produtor de borracha em Mamanguape, e da torrefação de milho e café Marsicano, Scarano, Di Lorenzo e Molla. Os Marsicano, Scarano, Di Lorenzo e Molla se destacariam na indústria de torrefação de milho e

café, sendo que a marca Café Santa Rosa, entre 1955 e 1979, pertencerá a Orlando Di Lorenzo. Os Di Lorenzo ativariam moinhos de fubá e creme de milho, e se tornaram responsáveis, ainda, pelas marcas de café Kalu e Rosa de Ouro. Mas de todos os italianos e ítalo-brasileiros torrefadores de café e beneficiadores de milho, o de maior êxito viria a ser Jocelino Molla: "*Na Paraíba [...] Jocelino e Gilberto – vendiam imagens de santos, até que Jocelino se viu [...] atraído para a torrefação [...] o que explica as marcas de café Vergara, Elefante e Pilão*" (Mello, 1990, p. 139-140).

Havia a associação entre os empreendimentos. Vicente Cozza e Vicente Ratacazzo, por exemplo, integrantes do conselho diretivo da "*Societá Italiana di Beneficenza Amore Reciproco*", composta por Vitor Cozza, Caetano Magliani, Antônio Grisi, Sabato Troccoli, Giuseppe Rattacaso, Giovanni Petrucci e Luigi Lianza, os quais se associariam para formar a "Casa Vesúvio", que empregou Luís Spinelli, proveniente da Província de Salerno, na região da Campânia, ao sul da Itália, antes deste tornar-se agente fiscal da Secretaria das Finanças e pai do diretor do Tesouro do Estado, sendo que o segundo Spinelli seria também presidente da Federação Paraibana de Futebol entre 1957 e 1959.

Foi neste Estado, ainda, que a primeira fábrica de cimento do Nordeste iniciou suas atividades em 1935, sob a iniciativa de um grupo econômico liderado pelo ítalo-brasileiro conde Alfredo Dolabella Portela, sendo vendida em 1948 para as Indústrias Reunidas Francisco Matarazzo S.A. Finalmente, em 1983, esta seria vendida para os Brennand, de Pernambuco (Andrade, 1992).

Enfim, tem-se notícia das seguintes atuações italianas em terras paraibanas: três arquitetos (Giovanni Gioia, Hermenegildo Di Lascio e Pascoal Fiorillo), uma ótica (a de Vicente Dalia) e uma venda de tecidos e itens de perfumaria (a Casa Vesúvio de Vicente Cozza), uma fábrica de tintas (a de Vicente Ferrero), e quatro alfaiatarias (a de Matteo Zaccaro ou Mateo Zaccara, a de Braz Centinzani ou Bras Cortisani, a de Luigi Lianza, e a de Grizzi). A Alfaiataria Grizzi, por sua vez, teria como cortadores Pietro Imbelloni e Mario Faraco, e como dirigentes, Mateo Zaccara e Miguel Grizzi (Andrade, 1992). Além destes, diversos ambulantes, de origem italiana, anônimos, contribuíam, ainda, com as mais diversas atividades, entre fábricas de picolés e de sorvetes, quitandas, lavanderias:

> Luigi Germoglio, montou [...] fabriqueta de picolé e sorvete, depois convertida em indústria de gelo, que funcionou dos anos quarenta até meados de setenta [...] A saga de Luís Germoglio que, à semelhança de seus compatriotas na Paraíba, bem encaminharia para a vida todos os filhos em número de oito, é ilustrativa dos valores que plasmaram a contribuição econômica e cultural dos italianos à Paraíba. Natural da industrializada Turim, na província de Novara, Germoglio chegou ao Brasil através da Argentina, na companhia do pai, sendo a Bahia o primeiro domicílio da família. Ante o falecimento do pai, obrigou-se a, prematuramente, sustentar a mãe e

> irmãos em razão do que se transferiu para o Recife onde, mecânico de profissão, fixou-se no bairro de Encruzilhada, prestando assistência técnica a empresas locais. Senhor de hábitos rígidos e dedicação ao trabalho, apenas temperados pelo gosto da música e conversas com o irmão Rômulo, a quem se associaria, e com a mãe, napolitana que não aprendeu o português, Luís Germoglio, que chegou à Paraíba na segunda metade dos anos trinta, fazia-se [...] capaz de dominar [...] refrigeração, enrolamento de motores, conserto de automóveis, geladeiras [...] montou, com as próprias mãos e exclusiva ajuda dos filhos, fábrica de gelo cuja produção de duas toneladas diárias converte-la-ia na mais importante da cidade. Tratava-se da "Fábrica de Gelo Santo Antônio", única concessão religiosa desse obstinado italiano a seu ateísmo (Mello, 1990, p. 139-140).

No Estado do Ceará, especificamente em Fortaleza, chamavam a atenção, por exemplo, a tinturaria de Marino e Cunto, os escritórios de representação de Felice Canmene e de José Garovalo ou Garofalo, a mercearia de Antonio Russo, a representação de automóveis de Angelo Rattacaso e Carlo Selmi-Dei ou Selmidei, e o comércio da sapataria "Casa Veneza", de Francisco Angelo de Francesco (Andrade, 1992).

A Casa Veneza, fundada em 1916, reconhecida como uma das principais sapatarias de Fortaleza destacaria a família Francesco no ramo do comércio, fornecendo calçados também para o Maranhão, o Piauí e o Rio Grande do Norte. O proprietário, Francisco Angelo de Francesco, filho de um casal de imigrantes italianos que migraram para o Brasil em 1894, tendo nascido na capital do Ceará, tornaria-se o vice-cônsul da Itália no Estado. Este, por sua vez, viria a ser também vítima dos ataques de brasileiros a italianos, durante a Segunda Guerra Mundial. Ressalta Manuel Correia de Andrade (1992, p. 146):

> A casa, fundada em 1916, fez sempre bons negócios até o ano de 1942, quando ocorreu o torpedeamento de navios brasileiros próximos à costa da Bahia e de Sergipe, criando um movimento de indignação contra os países do Eixo [...] houve em todo o país um movimento de hostilidade aos súditos do Eixo – o chamado quebra-quebra -, e a depredação de suas casas, estabelecimentos comerciais e industriais e a Casa Veneza foi depredada, com grande prejuízo para os De Francesco; o fato ocorreu a 18 de agosto de 1942 e tudo foi destruído em meia hora, em plena luz do dia. A viúva do Comendador de Francesco (ele falecera em 1938) decidiu não reabrir a casa, o que traumatizou os filhos, levando-a a afirmar que só a abriria "se o papa viesse ao Brasil e ao Ceará, especialmente". Em 1980, por ocasião da visita de João Paulo II a Fortaleza, os filhos resolveram reabrir a loja [...] e o fizeram com grande sucesso, um a vez que dispunham de capital e de prestígio.

A tinturaria de Marino e Cunto, recorda a figura de outro imigrante italiano com grande capital e prestígio no Estado do Ceará, sendo este Mario José Cunto, originário de Tortora, na Província de Cosenza, região da Calábria, ao sul da Itália, e que era proprietário de uma das principais lavanderias de Fortaleza. Completa, ainda, Andrade (1992, p. 146-147):

> Chegando ao Brasil com 10 anos de idade, em 1937, acompanhando o pai, ficou em casa de um tio, já instalado com loja de fazendas em Fortaleza. Aí estudava à noite na Escola Técnica e trabalhava durante o dia como vendedor, logo se adaptando, uma vez que havia numerosos italianos do sul, sobretudo sicilianos, com quem convivia [...] Aos domingos, na casa do tio, eles se concentravam para comer macarrão, cantar e tomar vinho. Em 1946 ele e o pai tornaram-se sócios do tio e, com a chegada da mãe e do irmão que haviam ficado na Itália, eles se aclimataram inteiramente a Fortaleza. Algum tempo depois instalaram uma lavanderia, importando da Itália as máquinas de lavar a seco.

. Como diversos outros italianos que rumavam para o nordeste do Brasil, Mario Cunto havia chegado ao Brasil juntamente com o pai, para trabalhar com parente já estabelecido no país, mantinha os hábitos italianos no cotidiano, e crescera economicamente ao ponto de permitir-se empreender em negócio próprio, por meio do qual passara a compor a elite local. Tão grande foi sua influência na comunidade italiana que, com o falecimento do cônsul honorário da Itália, Bernarchi, Cunto foi convidado para fazer o relatório de sua morte e, em 1957, para exercer provisoriamente a função de agente consular, o que exerceu até 1978, cumulando o trabalho na lavanderia com o ato de recepcionar italianos no Brasil, especialmente em Fortaleza (Andrade, 1992).

No Rio Grande do Norte, por sua vez, especialmente em Natal, capital do Estado, por volta de 1929, era expressiva a participação de italianos no comércio. Destacaram-se, por exemplo, Guglielmo Lettieri nos negócio de importação e exportação, Michel Barra (ou Michele Barra) na loja de tecidos, perfumes e jóias, Amadeu Gerardi na alfaiataria, Gilvanni Fulco (ou Giovanni Fulco) na lavanderia, Giuseppe Farraci (e de Giovanni Faraci) na ótica e na relojoaria, Braz Gianini no comércio de rendas e toalhas, João Batista Toseli na exportação de algodão e cera de carnaúba e na importação de manufaturados, Reinaldo Toselli na exploração das salinas do rio Potengi, Januário Cicco como médico, Tomaso Babini como professor de música, e Miguel Micucci como arquiteto (Andrade, 1992).

Ainda no Rio Grande do Norte, destaca-se a figura do comerciante Angelo Roselli, que, como tantos outros imigrantes que rumaram para as terras nordestinas no Brasil, também chegaria pobre ao Estado e trabalharia com um patrício já estabelecido economicamente no local, chamado Giovanni Pipolo. Com o falecimento de Pipolo, Roselli casararia-se com a viúva, também italiana, e assumiria os negócios da família, tornando-se influente perante a comunidade italiana e a sociedade norte-rio-grandense: "*Procurava, com grande habilidade, resolver numerosos casos particulares entre italianos e destes com brasileiros, sendo considerado como um verdadeiro conselheiro. Sua casa, ampla e rica, era um ponto de encontro da sociedade potiguar*" (Andrade, 1992, p. 147).

Em Natal, na constância da Segunda Guerra Mundial, foi realizado um encontro entre o presidente dos Estados Unidos e o presidente do Brasil, por intermédio do qual, além de estabelecer importantes estratégias de guerra, seria colocada a capital como ponto estratégico para a partida dos aviões de guerra que rumavam para a África do Norte. Explica Roberto Pompeu de Toledo (2015, p. 445):

> No surpreendente encontro, sem anúncio prévio, dos presidentes Roosevelt e Getúlio, realizado em Natal em janeiro de 1943, ficou assentado (1) que o Brasil cederia aos americanos uma base aérea na capital do Rio Grande do Norte,

> estratégico ponto de partida para voos rumo à África do Norte; e (2) que o Brasil enviaria à Europa um contingente para combater ao lado dos Aliados [...] em julho de 1944 o primeiro escalão da Força Expedicionária Brasileira chegaria à Itália, onde lhe competiria atuar, incorporada ao quinto exército americano.

No Estado de Alagoas, que manteve colônia italiana expressiva, também eram mantidas ligações diretas com Pernambuco, haja vista a existência de uma estrada de ferro que ligava Maceió, capital desse Estado, às cidades pernambucanas de Paquevira e Palmares. Assim, Andrade (1992, p. 149):

> Em Alagoas estabeleceu-se, a partir da última quadra do século XIX, uma importante colônia italiana, em grande parte dedicada aos serviços de caldeiraria e funilaria e com grandes ligações com italianos que haviam se estabelecido no interior do Estado – São José da Laje – e as vilas e cidades pernambucanas – Paquevira e Palmares – que se ligavam a Maceió por estradas de ferro.

Neste Estado, destacar-se-iam as atividades do caldeireiro Giuseppe Ponzi (ou Giuseppe Ponsi), e do ferreiro na fabricação de alambiques para a produção de aguardente e álcool, Egidio Litrenta, o qual tinha pai comerciante em São Luís do Quitunde, próximo a Maceió. Egidio Litrenta, aproximando-se de José Agrelli, o qual mantinha oficina em Palmares, desposou a filha deste. Francesco Guerrera, vindo da Itália em 1948 com o objetivo de dedicar-se ao comércio e de constituir loja de tecidos, seria acolhido pelo avô e pelo pai, que já estavam no Brasil desde 1908 e 1924 respectivamente, e casaria-se com filha de italianos da família Russo radicada no Recife, de grande influência no setor comercial. Ainda, Luigi Chiappetta, chegando da Itália para o Rio de Janeiro, transferir-se-ia para Maceió, onde se casaria e, como técnico em eletrônica, prosperaria ao estabelecer escritório de assistência técnica a usinas de açúcar, além de desenvolver redes de iluminação elétrica para a iniciativa pública. Em Alagoas, eram responsáveis pela produção de calçados Francesco Maiorani, Ruggero Gazzaneo e Antonio Marsiglia (ou Antonio Marsigli). Além destes, havia a influência dos alfaiates italianos Antonio Perreli (ou Antonio Perrelli) e Pasquale Savastano (ou Pasquale Sevastano), dos lojistas Antonio Gerbasi, Vicenzo Gerbasi e Raffaelo Perrolli (ou Raffaelo Perreli), e do dono do hotel Ítalo-Alagoano, Carlos Castellatti (Andrade, 1992).

No Piauí, também as famílias Gerbasi e Marsigli, bem como a família Cantarelli, exerceriam influência. A família Sapio estabeleceria, em 1975, atividades no ramo da construção civil, e em 1983, na agroindústria do carvão e na indústria de corantes naturais, além de desenvolver a cultura de plantas medicinais, complementando atividades com a Fundação Cristo Rei do padre jesuíta Pedro Maione (Andrade, 1992).

No Nordeste do Brasil, os italianos laboravam como arquitetos, escultores, pintores, sapateiros, alfaiates, caldeireiros, metalúrgicos e operários da construção civil, e se integravam à sociedade, criavam círculos de amizade e de família, ascendendo econômica e socialmente. Em busca de oportunidades por intermédio das quais pudessem ascender

economicamente, esses imigrantes italianos, no entanto, não costumavam se fixar em um único local. Neste sentido, Mario Cella e Severino Cadorin (1990, p. 94): "*Quando começaram as imigrações para o sul do Brasil, apareceram no Maranhão alguns italianos. A maioria vinha, não diretamente da Itália, mas de Recife ou de Belém*". Significa dizer, portanto, que tais italianos, somente após haverem tido experiências no Recife e em Belém, teriam rumado para o Maranhão. Neste sentido, desde 1841 no Maranhão, destacar-se-ia, por exemplo, a família Tribuzi (Cella; Cadorin, 1990).

> Um assentamento da Cúria Metropolitana, de 11.12.1857, revela que Domingos Tribuzi, natural de Frascati, perto de Roma, filho legítimo de Giuseppe Tribuzi e Caetana Borzi, acha-se contratado para casar com Custódia Maria Gaspar, viúva. "Como porém veio ele de sua pátria de maior idade, para a capital da Bahia e daí para a de Pernambuco, tendo residido em cada uma daquelas cidades o espaço de três anos, passando-se depois para esta província onde reside há 16 anos e desejando assedar-se da vida pecaminosa em que, por fragilidade tem permanecido com a contraente há 11 anos, com a qual não tem impedimento algum canônico..." [...] Domingos Tribuzi chegou ao Maranhão em 1841, o que implica que veio ao Brasil em 1835. Aqui foi professor de desenho e pintura das mais distintas famílias maranhenses e de vários colégios (Cella; Cadorin, 1990, p. 95).

Domingos Tribuzi teve como filhos Horácio Tribuzi, também artista e professor, e Raimundo Tribuzi, professor de português e diretor do Centro Caixeiral, este último teve ainda filhos: Gioto, Amélia, Flávio e Raimundo Filho. Amélia, por sua vez, casou-se com o empresário português Joaquim Pinheiro Gomes, e foi mãe de cinco filhos, entre eles José Tribuzi Pinheiro Gomes (Bandeira Tribuzi), famoso militante marxista que, junto com José Sarney, viria a fundar o jornal "O Estado do Maranhão". Gioto Tribuzi, por sua vez, foi bibliotecário e tesoureiro da Associação Comercial do Maranhão entre os anos de 1938 e 1944 (Cella; Cadorin, 1990).

Mas Domingos Tribuzi não teria sido o primeiro a estar no Maranhão após estadia em Pernambuco. A Companhia Lírica Italiana de Giuseppe Maria Ramonda, que desembarcou em São Luís em março de 1856, teria antes passado dois meses em Recife. Tal companhia era composta por Giuseppe (José) Maria Ramonda, Adele Rosseti Rebussini, Luiza Remorini, Angelina Remorini, Tancredi Remorini, Achille Remorini, Giustina Gallo, José d'Ippolito, Inocencio Smoltz, Cezar Savio, Luis Leon Righini, Francisco Fastiolo, Luiz Cantarelli, João Ryvoira, e Teresa Vietti. E enquanto permaneciam no Maranhão, os artistas tentavam ensinar suas artes, dando aulas particulares ou em grupos, que eram anunciadas em jornais e publicações da época (Cella; Cadorin, 1990).

Ainda, fundada a "Sociedade Musical Maranhense", a qual organizou a "Orquestra Sinphônica do Maranhão", diversos imigrantes italianos iam estudar música na Itália, como Antônio Rayol, João José Lentini e Alfredo Verdi de Carvalho. Na escultura e na arquitetura, lembra-se dos italianos Corsani, José Vita e Cherubino Luigi (Luís) Dovera – antes de casar-

se com Olga, frei capuchinho Vitorino di Cassino d'Alberti, de Milão, que havia realizado secretamente o sepultamento de Mussolini, da sua companheira Clara Petacci, e do chefe do Partido Fascista, Starace -, sendo que o último residia em palácio ao estilo medieval com torres romanas nas laterais: "*Dois peixes, ladeando o deus Netuno, jorram de suas bocas água para a piscina. No jardim, entre coqueiros, encontram-se uma biga romana, diversas estátuas de anjos e personagens*" (Cella; Cadorin, 1990, p. 101).

Angelo e Michele Lauletta – os irmãos Lauletta – comerciantes, vieram ao Brasil em 1889, antes a Recife e em 1906, a São Luís, onde apareceriam casados com as irmãs Filomena e Rosa La Salvia Luigi. Dos 9 filhos de Angelo, 3 retornaram para Pernambuco e 1 foi miss São Luís. Além deles, Omero Giusti e Michele Citro viriam para o Maranhão antes da Guerra. Depois da Guerra, Lorenzo Lombardi montaria a primeira pedreira para pedra-brita e a primeira olaria para tijolos e telhas em São Luís, Giorgio Murgia, a primeira pizzaria, Alfredo Buonocore, o primeiro projeto de trator "anfíbio" para os pantanais, Michele Pirro, Carmelo Modicamore e Pasquale Siracusa, ambulantes de tecidos, e Franco Cantalamessa, do ramo de bar e restaurante. Também se viu atividades desempenhadas por José Vita e Luís Dovera. Além disto, vê-se a atuação da comunidade italiana por meio de empresários como Alfredo Buonocore, que migrou para o Brasil no intuito de residir com o tio, obtendo "carta de chamada" a partir da firma Puccilli & Cia Ltda. Buonocore exerceu o cargo de inspetor de máquinas da Companhia de Navegação da Bacia do Prata até que, em 1955, instalou sua própria oficina mecânica, e, posteriormente, montou uma empresa de construção de barcos e tratores. No Estado, numerosos são, ainda, os italianos e ítalo-brasileiros que passaram a lecionar e a ocupar cargos administrativos nas universidades (Cella; Cadorin, 1990).

2.2 De Roma a Recife e de Recife a Roma: material disponível em Arquivos Públicos

Com vistas à triangulação dos dados encontrados por meio da Revisão de Literatura supra, foram realizadas buscas por referências a respeito da imigração italiana realizada para o nordeste do Brasil, nos acervos dos Arquivos Públicos localizados em Recife, capital de Pernambuco – por onde a maioraia dos italianos que migraram para o Nordeste teriam, em alguma ocasião da vida, passado -, e em Roma, capital da Itália desde 1871 após a unificação, sendo esta considerada, ainda, o centro das movimentações políticas durante o período das grandes correntes migratórias italianas, sobretudo entre os anos de 1870 e 1960, quando este processo se intensificou no Brasil.

O acervo existente em Roma constitui-se, portanto, como importante documentação a ser analisada. Neste sentido, entre os meses de agosto e dezembro de 2022, a autora da

presente tese realizou consultas ao acervo bibliográfico constante na *Casa della Memoria e della Storia*, localizado nesta cidade italiana, ao que foram encontradas 04 obras a respeito da imigração italiana no Brasil, as quais foram catalogadas e encontram-se disponíveis, no presente estudo, no Quadro 6 do Anexo A.

A obra "*Contributo alla Storia della presenza italiana in Brasile: in occasione del primo centenário dell'emigrazione agrícola italiana nel Rio Grande do Sul 1875-1975*", à cura do professor Gaetano Massa, uma produção do Istituto Italo-Latino Americano - IILA em Roma no ano de 1975, demonstra que o povo italiano, desde os primórdios, desenvolveria negócios comerciais no Brasil, o que se estenderia ao longo dos séculos, com destaque para o pioneirismo das explorações coloniais nas terras da Bahia e de Pernambuco, vistas como grandes centros de produção açucareira desde o início do século XVII. A saber:

> *Nell'anno 1621 la Compagnia Olandese delle Indie Orientali, fondata già dal 1602, ricevette dal Governo delle Province Unite d'Olanda, una sovvenzione per poter commerciare ed erigere fortificazioni sulle Coste dell'Africa e delle Americhe. Si costituì successivamente la Compagnia delle Indie Occidentali, che nel 1623 decise d'invadere la Città del Salvatore (Bahía de Todos os Santos), che allora era, con Pernambuco, uno dei più grandi centri della produzione di zucchero del Brasile setentrionale. L'otto maggio dell'anno seguente, la flotta olandese occupò il porto e la città di Bahía [...] In quell'epoca, in Bahía, vi era già qualche cittadino di origine italiana. Uno di essi era Lorenzo Cavalcanti, che, con il portoghese Antonio de Barros, furono gli animatori del fallito contrattacco. La Spagna ed il Portogallo formavano allora un solo regno. La fusione era avvenuta al tempo di Felipe II (1580). La notizia dell'invasione causò irritazione ed indignazione in Spagna [...] L'allora re Felipe IV mandò in Brasile, nel 1625, una potente flotta per combattere gli olandesi. La flotta comprendeva anche quattro nave napoletane nonché le truppe di sbarco e un reggimento di fanteria, reclutato anch'esso nel viceregno di Napoli [...] Faceva parte di quella vittoriosa spedizione Giovan Battista Sanfelice, Conte di Bagnoli* (ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO, 1975, p. 1-2)

A formação da Companhia das índias Orientais, bem como a posterior formação da Companhia das Índias Ocidentais, evidenciava o interesse holandês na comercialização desenvolvida nas costas africanas e americanas, especialmente na cidade de Salvador, na Bahia, e em Pernambuco, ambos a nordeste do Brasil. Em decorrência da ocupação holandesa no Porto e na cidade da Bahia, onde, diga-se, já existia cidadãos de origem italiana, como Lorenzo Cavalcanti, os países ibéricos Portugal e Espanha, unidos sob o reino de Felipe II (1580), em 1625 foi enviada, para defender as posses da Espanha, frota espanhola composta de navios napolitanos e com tropa recrutada no Vice-reinado de Nápoles. E diversas disputas travadas em terras brasileiras envolveriam italianos, muitos já residentes no Brasil (ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO, 1975):

> *Alcuni rimasero nella nuova terra [...] Fra Le vittime vi fu anche um sacerdote siciliano, il gesuìta Antonio Bellavia, residente in Brasile dal 1622, che aveva svolto la sua missione nella regione del Maranhão, fra gli índios di Maresverdes [...] L'última e definitiva impresa contro gli olandesi fu il blocco della città di Recife (1653-54). Ad Esso vi partecipatono anche ter navi genovesi* (ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO, 1975, p. 2).

Além de expor os portos do Nordeste do Brasil como local onde a história da imigração no Brasil se iniciou, referido estudo ressalta, ainda, que um tratado de paz foi firmado em 1661, porém reafirma que, entre exploradores mercantis, cientistas, missionários, desde esta época, já se fazia sentir a presença italiana no Brasil (ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO, 1975).

> *Piemontesi, Lombardi, liguri e napoletani [...] I genovesi erano presenti sin dai primi tempi della scoperta [...] un certo Benedetto Morelli, seguito poi nel 1530 dai fratelli Francesco, Giuseppe e Paolo Adorno, furono i primi ad introdurre la canna da zucchero in Brasile [...] I Doria, i Fregosi, i Grimaldi e gli Spinola [...] I genovesi verso il 1840 controllavano già tutta l'importazione del caffè brasiliano in Italia* (ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO, 1975, p. 5-6).

O estudo em questão menciona, ainda, a importância da imigração italiana no sul do Brasil, e de como este processo tornou-se importante, sobretudo, para a formação política, social e econômica, cultural e religiosa, do Brasil, especialmente no que se refere à formação das primeiras colônias italianas no Rio Grande do Sul, ilustrando a produção com dados estatísticos e fotografias de famílias de imigrantes italianos, bem como de marcas culturais, como festas ditas folclóricas, da região (ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO, 1975).

A obra "*Parla!* O imigrante italiano do segundo pós-guerra e seus relatos", de autoria de Luciana Facchinetti, descendente de italianos nascida em São Paulo, por meio de depoimentos, fala da guerra como um projeto imperialista italiano. Para esta autora: "*Pesquisar sobre a imigração italiana mediante depoimentos, é também conhecer um pouco da história do povo italiano e do povo brasileiro [...] memória oral é um instrumento importante para se construir a crônica do cotidiano [...] no espaço, na imagem, no concreto*" (Facchinetti, 2004, p. 25). Esta produção científica, apesar de conter exemplar distribuído na *Casa della Memoria e della Storia*, encontra-se escrita em português, e situa o leitor no contexto histórico-geográfico italiano, quando da ocorrência das grandes imigrações entre os séculos XIX e XX, especialmente no período entre 1950 e 1975:

> O Norte era industrial e moderno e o Sul agrícola e atrasado. Cada região possuía e possui Províncias, o que no Brasil denominamos de Estados. As Províncias de Salerno, Calábria, Campobasso e Potenza estão localizadas na região Sul; as Províncias de Pescara, Cuneo e Livorno estão situadas ao Norte [...] E a cidade de Roma [...] está localizada na região central italiana. A maioria dos informantes provem de regiões agrícolas do Sul da Itália. Constatei, pelas Fichas de Colocação de Imigrantes, produzidas pelo Comitê Intergovernamental para as Migrações Europeias (CIME), que estão arquivadas no Memorial do Imigrante de São Paulo, que 60% delas apontam como proveniência às regiões da Campania, Calabria, Basilicata, Molise, Puglia e Sicilia. Os outros 40% são das demais regiões e da antiga Colônia Italiana no Egito (Fachinetti, 2004, p. 26).

Para esta autora, os italianos entrevistados possuem uma característica semelhante: a história italiana do período fascista e de reconstrução pós-guerra. Neste contexto, após breve introito para contextualizar o leitor ao momento de intenso desenvolvimento do fascismo, a

respeito da imigração italiana para o Brasil, com foco em São Paulo, o referido estudo passa a relatar como ocorriam as travessias dos navios, como se davam os desembarques, como se recomeçava a vida em terras brasileiras, e como esses imigrantes eram recebidos, de acordo com a política brasileira. Neste estudo, São Paulo também se configura como exemplo a estudo comparativo ao desenvolvimento de atividades agrícolas em colônias, ou de novos empreendimentos, comerciais ou indistriais. Trata-se de estudo que também traz fotos de imigrantes e de documentos pessoais da época (Fachinetti, 2004).

A obra "*L'America gringa: storie italiane d'immigrazione tra Argentina e Brasile*", de Emilio Franzina, professor de História Contemporânea na Universidade de Verona, fala dos entrelaçamentos entre história nacional e memória local da imigração italiana para o Brasil e para a Argentina, e de como se comportavam as perspectivas de nação e região durante este êxodo em massa da Itália, adequando-se à política desenvolvida no Brasil. Apesar de focar no desenvolvimento da imigração na América do Sul, especialmente na Argentina e no Brasil, esta produção foca, ainda, no desenvolvimento da imigração no sul e sudeste do Brasil, trazendo números significativos da imigração nesses países entre os anos de 1882 e 1901. Neste estudo, a ênfase recai sobre a imigração de vênetos e lombardos (Franzina, 2008).

Por fim, a obra "*Memorie di um emigrante italiano*", à cura de Emilio Franzina e do *Istituto per le Ricerche di Storia Sociale e Religiosa* em Vicenza, fala, também, da imigração veneta no sul do Brasil, especialmente no Rio Grande do Sul, da primeira emigração da Província de Vicenza ao Brasil, das colônias no Rio Grande do Sul sob a memória de Giulio Lorenzoni, e das relações com a Igreja. Contém, também, mapas e fotos que ilustram a história e os caminhos trilhados pelos imigrantes italianos, sobretudo no que diz respeito às condições de vida nas colônias do sul do Brasil (Lorenzoni, 2008).

A autora da presente tese também realizou consultas ao acervo constante no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano - Pernambuco, localizado na capital pernambucana. A busca foi realizada especialmente no que diz respeito a documentos e obras que pudessem descrever o processo imigratório e a presença italiana nesta cidade.

Inicialmente, foi encontrada documentação referente às movimentações no porto do Recife, catalogados no Arquivo Público sob o nome de "Agência de Vapores", as quais foram catalogadas, na presente tese, no Quadro 7 constante do Anexo A. A documentação relata, por meio de ofícios, comunicações de chegada de navios italianos no porto do Recife, de onde partiam, e com quais objetivos chegavam ao destino. Indica, ainda, a intensa atividade constante no porto do Recife, especialmente entre os anos de 1850 e 1880, e principalmente no que diz respeito ao transporte de pessoas, chamadas emigrantes, tanto por rotas nacionais

como por rotas internacionais (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022a).

No que diz respeito especialmente à imigração italiana no nordeste, têm-se, ainda, os documentos elaborados pelas autoridades consulares, notadamente a italiana, dando conta da vida dos súditos italianos em terras brasileiras, especialmente pernambucanas. O acervo nomeado "Diversos Cônsules" contém, portanto, diversas conrrespondências envolvendo a autoridade consular italiana e as autoridades locais, e foram dispostos no Quadro 8 do Anexo A (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022b).

Existe no Arquivo Público de Pernambuco, ainda, diversos documentos os quais manifestam pedidos de naturalização de italianos, os quais pretendiam naturalizarem-se brasileiros. Tais documentos advogam pela extensão da comunidade italiana no Nordeste do Brasil. As referências foram catalogadas, na presente tese, ao Quadro 9 do Anexo A (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022c).

Enfim, analisando-se os documentos constantes no acervo do Departamento de Ordem Política e Social – DOPS, tendo sido tal departamento criado como órgão do Governo brasileiro na constância do Estado Novo e posteriormente utilizado durante a Ditadura Militar no Brasil, foram encontrados onze protuários de imigrantes italianos residentes na cidade do Recife. Recorde-se que, à época, o Governo brasileiro viria a perseguir os súditos dos países do Eixo, entre eles os italianos, pois havia se colocado em lado oposto à Itália na guerra, como apoiador dos países Aliados, e dos EUA, durante a Segunda Guerra Mundial. Os dados encontrados foram sistematizados, em ordem alfabética, no Quadro 10 do Anexo A (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022d).

Os registros encontrados no DOPS também fornecem informações valiosas a respeito da comunidade italiana residente em Pernambuco. De início, é possível perceber a repetição de alguns nomes já constantes em documentos relativos aos pedidos de naturalização, e a continuidade das informações demonstra a existência de uma comunidade fixa na região.

Neste sentido, observe-se que, em correspondência ao perfil da imigração italiana que se deu no nordeste do Brasil, já exposto por meio da bibliografia analisada no presente capítulo, Assunta Zirpoli, Geraldina Pascaretta, Gianfranco Toniolo e Vicente Zirpoli chegaram ao Brasil ainda crianças, o que expõe a necessidade de terem viajado na companhia de adultos, familiares ou amigos. Ainda, Assunta Zirpoli, estudante, tinha como meio de vida registrado nos documentos "viver às expensas de seu genitor", o que evidencia a presença também de Giuseppe Zirpoli na capital pernambucana. Consta dos registros que também Geraldina Pascaretta "vive às expensas de seus genitores", e estando a menção aos genitores

no plural, tem-se que tanto Vito Pascaretta quanto Maria Paparielle, estavam também em Recife. No caso de Vicente Zirpoli, o mesmo indica ser estudante e não possuir meio de vida, mas indica haver parentes no Brasil, o que leva à possibilidade de ser também sustentado pelos mesmos. Há registros expressos nos prontuários, ainda, da presença de parentes outros de Assunta Zirpoli, Geraldina Pascaretta, Gianfranco Toniolo e Vicente Zirpoli no Brasil. No caso de Geraldina Pascaretta, os registros chegam a indicar expressamente a presenta de "pais, tios e irmãos na cidade do Recife", e no caso de Gianfranco Toniolo, indicam a presença de "pais, irmãos e sobrinhos na cidade do Recife", expondo a presença de Casimiro e Carolina Toniolo na cidade. Também Gerardo Zirpoli, tendo chegado ao país com 14 anos de idade, indica a presença de parentes seus em terras brasileiras. Biagio Lombardi indica ter quatro primos na cidade de São Paulo. Dario Venturi indica a presença de um seu irmão no Estado de São Paulo. E Pedrotti Giuseppe indica ter um irmão no Rio de Janeiro.

Além disto, alguns italianos referidos acima indicam a presença de descendentes seus na cidade. Biagio Lombardi, por exemplo, indica ter cinco filhos nascidos no Brasil, enquanto Giacomo Mastroianni indica ter dez filhos nascidos no país. Silvia Mora Mansuino indica a existência de um filho, nascido em Recife. Já Pedrotti Giuseppe indica ter um casal de filhos, sendo um nascido ainda na Itália e outro em Barreiros, cidade do Estado de Pernambuco.

A maioria dos italianos casados demonstrou a tendência para os casamentos a partir de uniões dentro da comunidade italiana. Neste sentido, observe-se que, enquanto Pedrotti Giuseppe casou-se com Gabriela Fischer e Silvia Mora casou-se com Guido Mansuino, ambos de origem italiana, Angelo Rizzo casou-se com Ida Zirpoli, bem como Giacomo Mastroianni casou-se com Maria da Penha Lyra, que apesar de nascidas no Brasil, são de famílias originalmente italianas. Apenas Biagio Lombardi, casando-se com Zaira de Barros Correia, e Gerardo Zirpoli, casando-se com Maria Ivanette Vieira, demonstram casamentos com pessoas de fora da comunidade italiana, sendo que Assunta Zirpoli, Dario Venturi, Geraldina Pascaretta, Gianfranco Toniolo e Vicente Zirpoli não haviam ainda contraído matrimônio à época em que se deram os registros.

Por fim, observe-se que os prontuários passam a indicar, ainda, o trânsito de italianos pelo Brasil. Neste sentido, após a já mencionada existência de parentes em cidades diversas, o prontuário de Pedrotti Giuseppe: "*desembarcou no Rio de Janeiro em 23.2.1952 onde se demorou cerca de seis dias enquanto aguardava a condução, viajando em seguida para a cidade de Maceió – Alagôas. Em setembro de 1953 viajou para a cidade de Barreiros – Pernambuco, onde ainda se encontra*" (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022d). No mesmo sentido, o prontuário de Gianfranco Toniolo: "*chegou*

ao Brasil em 29.10.1949, desembarcando no Porto de Santos, passando a residir na Capital do Estado de São Paulo. Em fins de 1954 transferiu-se para a cidade do Recife, onde ainda reside" (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022d). Ainda, o prontuário de Giacomo Mastroianni: "*desembarcou no Rio de Janeiro em 13.12.1911, viajando no mesmo dia para a cidade de Recife e de Recife para Caruaru então fixou residência até a presente data*" (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022d), e Gerardo Zirpoli: "*desembarcou no Rio de Janeiro em 19.1.1930, viajando seis dias depois para a cidade do Recife onde fixou residência até a presente data*" (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022d).

Assim, uma tendência interessante: a de, por vezes, os italianos rumarem, dentro do Brasil, para destinos do sul e sudeste, mas de nestes não se demorarem ou não fixarem residência, rumando então para o Recife os para cidades do interior de Pernambuco, onde enfim passam a se fixar. Neste sentido, tem-se o prontuário de Dario Venturi:

> Desembarcou em Santos no ano de 1924, passando a residir em São Paulo. No ano de 1935 mudou-se para Farroupilha – Rio Grande do Sul. Em 1937 regressou a São Paulo. No mesmo ano de 1937 transferiu-se para o Rio de Janeiro. No ano de 1938 veio residir na cidade do Recife até a presente data (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022d).

Da mesma forma, enfim, o prontuário de Biagio Lombardi:

> Desembarcou no porto de Santos em 16.12.1926 passando a residir na Capital do Estado de São Paulo. Em princípios do ano de 1931 transferiu-se para Curitiba. Em fins do ano de 1939 para Florianópolis – Santa Catarina. Em fevereiro do ano de 1940 transferiu-se para a cidade do Recife onde ainda reside (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022d).

Os registros encontrados no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano referenciados neste capítulo, por sua vez, apenas dizem respeito àqueles relacionados à população civil. Ocorre que foram encontrados, também, registros de italianos no contexto do sacerdócio e da atividade religiosa, mas estes serão analisados no capítulo seguinte.

Assim, após a Revisão de Literatura que se operou neste capítulo, bem como a averiguação da documentação encontrada especialmente no Arquivo Público de Pernambuco, resta incontestável que, ao contrário do que se convenciona supor, a imigração italiana também se manteve com forte expressão no nordeste do Brasil, adquirindo características próprias, como a atração de uma maioria de italianos integrantes de comunidades ao sul da Itália que rumavam para o Brasil em busca de oportunidades para desenvolver negócios próprios, especialmente em cidades urbanizadas.

No capítulo seguinte, deter-se-á uma análise de uma entre as mais importantes formas de expressão cultural verificada enquanto herança da cultura italiana: a religiosidade.

3 IDENTIDADE E MEMÓRIA: O CATOLICISMO ROMANO NO BRASIL

O processo de imigração produz identidades plurais, e, consequentemente, identidades socialmente contestadas e submetidas a um processo de desigualdade em detrimentos de outras. Segundo Kathryn Woodward (2014, p. 14): "*A conceitualização da identidade envolve o exame dos sistemas classificatórios que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição – 'nós e eles*'". Afirma, ainda, Woodward (2014, p. 22-23): "*na Europa pós-colonial [...] Seja por meio de movimentos religiosos, seja por meio do exclusivismo cultural, alguns grupos étnicos têm reagido à sua marginalização no interior das sociedades 'hospedeiras' pelo apelo a uma energética reafirmação de suas identidades de origem*". Neste sentido:

> A ênfase na representação e o papel-chave da cultura na produção dos significados que permeiam todas as relações sociais levam, assim, a uma preocupação com a *identificação* (NIXON, 1997). Esse conceito, que descreve o processo pelo qual nos identificamos com os outros, seja pela ausência de uma consciência da diferença ou da separação, seja como resultado de supostas similaridades, tem sua origem na psicanálise [...] Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade [...] Os sistemas simbólicos fornecem novas formas de se dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados (Woodward, 2014, p. 18-20).

O conceito de identidade é contestado na medida em que a política da identidade concentra-se em afirmar uma identidade cultural oprimida ou marginalizada, transformando-se esta em importante fator de mobilização política e de discursos políticos e culturais exclusivistas, por meio das marcações da diferença que ocorrem, também, por intermédio dos sistemas simbólicos de representação: "*A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – a simbólica e a social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios"* (Woodward, 2014, p. 34-40). Assim, conforme cada cultura adquira formas próprias e distintivas de classificar o mundo, a construção de sistemas classificatórios permite à cultura propiciar meios para a concessão de sentido ao mundo social.

A cultura, expressa por meio dos rituais, dos símbolos e de suas classificações, ao produzir significado às relações sociais, se estende, sobremaneira, aos aspectos da vida cotidiana e política. Neste sentido, "*a produção de categorias pelas quais os indivíduos que transgridem são relegados ao status de 'forasteiros', de acordo com o sistema social vigente, garante um certo controle social. A classificação simbólica está, assim, intimamente relacionada à ordem social*" (Woodward, 2014, p. 47).

As diferenças, portanto, podem ser construídas e utilizadas nas sociedades tanto para exclusão e marginalização de pessoas definidas como "os outros" ou "os forasteiros", quanto como fonte de diversidade e hibridismo enriquecedores, a depender dos objetivos políticos das instituições que influenciam a formação social. Deste modo,

> Os sistemas classificatórios por meio dos quais o significado é produzido dependem de sistemas sociais e simbólicos. As percepções e a compreensão da mais material das necessidades são construídas por meio de sistemas simbólicos, os quais distinguem o sagrado do profano, o limpo do sujo e o cru do cozido. Os sistemas classificatórios são, assim, construídos, sempre, em torno da diferença e das formas pelas quais as diferenças são marcadas [...] as formas pelas quais os sistemas simbólicos e sociais atuam para produzir identidades, isto é, para produzir posições que podem ser assumidas, enfatizando as dimensões sociais e simbólicas da identidade [...] os termos que formam esses dualismos recebem, na verdade, pesos desiguais, estando estreitamente vinculados a relações de poder [...] A diferença é marcada por representações simbólicas que atribuem significado às relações sociais (Woodward, 2014, p. 54-55).

A identidade estabelece processos de diferenciação com o poder de incluir ou excluir os sujeitos da sociedade, e assim "*a identidade e a diferença não são, nunca, inocentes [...] onde existe diferenciação – ou seja, identidade e diferença – aí está presente o poder*" (Silva, 2014b, p. 81). A partir das classificações, incluindo aquelas de natureza identitárias, portanto, a sociedade estabelece a normalização de condutas:

> Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas [...] atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa (Silva, 2014b, p. 83).

Assim, uma vez que dividir o mundo entre "nós" e "eles" impende um sistema de classificação: "*A mais importante forma de classificação é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias [...] um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positio, enquanto o outro recebe uma carga negativa*" (Silva, 2014b, p. 82-83).

No capítulo anterior, em documentação referente às movimentações no porto do Recife, catalogadas no Quadro 7 do Anexo A, evidencia-se a religião Católica Apostólica Romana como uma religião enraizada na formação da sociedade brasileira, posto que até mesmo em documentos oficiais do Estado se fizessem constar frases como "Deus guarde a V. Exa", como modelo de cumprimento cordial entre as autoridades (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022a). Diversos documentos de pedidos de naturalização de italianos, catalogados no Quadro 9 do Anexo A, demonstram que a maioria desses, além de utilizar-se do termo "ano do nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil e oitocentos e oitenta e três" na datação, por exemplo, colocam os súditos italianos como dotados de fé Católica Apostólica Romana (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022c). Em documentos elaborados por autoridades consulares,

notadamente a italiana, referenciados no Quadro 8 do Anexo A, também se fez notar a existência de espólio de alguns padres de origem italiana, como Pedro Velho, na região (ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO, 2022b), havendo, ainda, registros da presença de sacerdotes italianos, encontrados entre os arquivos do DOPS, os quais serão analisados no presente capítulo.

O Brasil é um país formado por imigrantes de diversos continentes, os quais trazem consigo culturas e tradições religiosas próprias, sendo o Cristianismo, por sua vez, a religião hegemônica do país. Nas palavras de Volney J. Berkenbrock (2019, p. 19-27):

> O Cristianismo agrega cerca de 2 bilhões de pessoas, subdivididos em muitas igrejas [...] é a religião de cerca de um terço (33%) da humanidade [...] A mobilidade religiosa no Brasil, há diversas décadas, é bastante baixa se formos considerar a tradição religiosa: somos esmagadoramente um país cristão. No Censo Demográfico do ano 2000, um total de 91,53% dos brasileiros se declarou pertencente a alguma tradição religiosa cristã. Já no ano de 2010, esse percentual caiu para 90,79%, ou seja, uma variação menor do que 1% [...] Com exceção do Cristianismo, nenhum outro grupo religioso chega sequer perto de aglutinar 1% da população brasileira.

Neste sentido, apesar do crescimento das tradições evangélicas e das diversas denominações cristãs no Brasil, o Cristianismo ainda se manifesta no país, sobretudo, por meio da religião Católica Apostólica Romana. Têm-se, pois, a exposição dos dados do Censo de 2010, por Faustino Teixeira (2013):

> O Censo revela a presença de 123.280.172 milhões de declarantes católicos, ou seja, 64,63% da população total. A retração do catolicismo não reflete na diminuição do cristianismo, já que o crescimento dos evangélicos vem se acentuando a cada década. Mudanças são, de fato, visíveis no cenário religioso brasileiro, com sinais visíveis de pluralização, mas o traço da hegemonia cristã permanece aceso [...] Somando os católicos com os evangélicos chega-se a uma porcentagem de 86,8%, quase 90% de toda a população brasileira declarante (Teixeira, 2013, p. 24).

Considerando-se que os estudos de Berkenbrock (2019) com base no Censo de 2010 relacionam os espíritas também como uma tradição cristã, expõe-se um percentual de 90,79% de pertencentes a esta tradição religiosa no Brasil. Os estudos de Teixeira (2013) com base no mesmo Censo, por sua vez, admitindo apenas católicos e evangélicos, passam a atribuir um percentual de 86,8% de cristãos no país, sendo que destes, um percentual de 64,63% ainda é atribuído aos católicos. O Censo de 2010 foi analisado, ainda, por Marcelo Ayres Camurça (2013), o qual expôs maior número de adeptos do catolicismo no Nordeste do Brasil:

> Os percentuais mais expressivos do Censo de 2010, no que se refere às religiões no país, indicam a continuidade da queda do catolicismo de 73,8% em 2000 para 64,6% em 2010, ao lado da também continuidade do crescimento evangélico de 15,4% para 22,2%, e, por fim, um também crescimento, mas em ritmo menor, dos sem-religião, de 7,28% para 8% [...] Por outro lado, o catolicismo encontra seu maior número de adeptos no Nordeste, com 72,2%, seguido do Sul, com 70,1% e do Estado de Minas Gerais (IBGE, 2012: 93). Dentro do Nordeste, o Piauí desponta como o estado mais católico da Federação, com 85,1% (Camurça, 2013, p. 63-64).

A importância de se estudar uma religião em determinado país relaciona-se não somente com os aspectos culturais e coletivos aparentes do lugar, mas principalmente com os

aspectos simbólicos que gerem a comunidade. Segundo Silvia Regina Alves Fernandes (2013, p. 124): "*A religião é também consequência de uma prática simbólico-espacial. Sair, voltar, permanecer, abandonar as instituições religiosas são ações mediadas pela assimilação dos indivíduos a contextos e esferas mais amplos de sua inserção na sociedade*".

Os processos imigratórios, por sua vez, expõem os sujeitos envolvidos não somente em um contexto coletivo e político das instituições civis e religiosas, mas também a partir das percepções individuais destes sujeitos, especialmente no que diz respeito às memórias que guardam do país e da cultura de origem. Neste sentido, para o historiador francês Jacques Le Goff (1996) a História, como uma prática social em que as ações articulam-se sobre a vontade de transformação das coisas, evidencia-se a partir do objetivo de se analisar o passado "*que reconhece nas produções do imaginário uma das principais expressões da realidade histórica e nomeadamente da sua maneira de reagir perante o seu passado*" (Le Goff, 1996, p. 49). Assim, torna-se necessário analisar especialmente as recordações locais, de clãs, famílias, aldeias, as quais representam a consciência coletiva de grupos, e também de indivíduos, "*a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro*" (Le Goff, 1996, p. 477).

Para o sociólogo francês Maurice Halbwachs (2003, p. 39): "*Não basta reconstruir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros*". Assim, no primeiro plano da memória de um grupo se destacam as lembranças de eventos e experiências que se relacionam com a memória de seus membros, de forma que a memória coletiva se relaciona com o tempo e o espaço das coisas, os quais adquirem diferentes sentidos quando considerados individualmente ou coletivamente, sendo que "*o passado deixou na sociedade de hoje muitos vestígios [...] os costumes modernos repousam sobre camadas antigas que afloram em mais de um lugar. Às vezes é preciso ir muito longe para descobrir ilhotas do passado*" (Halbwachs, 2003, p. 87). Em uma perspectiva religiosa, considerando-se que cada religião tem uma história, compõe-se uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos do passado, de modo que cada sociedade vai recordar os espaços à sua maneira, mas seguindo as mesmas linhas onde encontram as lembranças (Halbwachs, 2003).

Para o filósofo francês Paul Ricoeur (2007, p. 24-26): "*a memória, reduzida à rememoração, opera na esteira da imaginação [...] duas intencionalidades: uma, a da imaginação, voltada para o fantástico, a ficção [...] a outra, a da memória, voltada para a realidade*" (Ricoeur, 2007, p. 24-26). Memória e imaginação partilham o mesmo destino, o da

lembrança, porém a respeito da memória, como forma de garantir que algo aconteceu antes de formar a lembrança, com referencial no passado, "*é no momento do reconhecimento, em que culmina o esforço da recordação, que essa busca de verdade se declara enquanto tal [...] sabemos que alguma coisa se passou, que alguma coisa teve lugar, a qual nos implicou como agentes, como pacientes, como testemunhas*" (Ricoeur, 2007, p. 70). Memória e imaginário, portanto, seriam ambos originados no campo das lembranças, sendo que a imaginação será estudada, na presente tese, no capítulo terceiro. Neste capítulo, ter-se-á como foco o componente realístico da rememoração, ou a memória propriamente dita.

O conceito de memória torna-se um conceito bastante caro aos estudos que se pretendam a respeito dos processos imigratórios pelo mundo, haja vista que os imigrantes, com uma cultura sedimentada a partir de lembranças vividas no país de origem, se colocam como influenciadores na formação cultural, tanto dos sujeitos individualmente considerados quanto de sociedades a nível coletivo, as quais vêm a compor nos países de destino.

Para Peter Sloterdijk (2019, p. 22), "*inteligências humanas individuais são empréstimos fragmentados da totalidade da inteligência total*". Os seres humanos, como animais teopoéticos, agem como produtores a encher com materiais a "câmara da memória", como colecionadores de lembranças sagradas e profanas, e como administradores de "posses culturais" e vigia de patrimônios. Na medida em que o ser humano se torna criativo, adquire a competência de deixar no mundo algo de sua alma inteligente.

A psicóloga brasileira Ecléa Bosi (1994), ao falar de ações e representações, considera as percepções como uma reação do organismo com o ambiente, sendo que cada ato de percepção seria um novo ato que supõe experiências, movimentos e estados prévios de psiquismo. Não existe percepção que não esteja impregnada de lembranças, pois são as lembranças que fundamentam as representações. Assim, os afloramentos do passado combinam-se ao presente corpóreo das percepções. A memória, afirma Bosi (1994, p. 46-47), "*permite as relações do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo 'atual' das representações [...] teria uma função prática de limitar a indeterminação (do pensamento e da ação) e de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento*". Assim, uma vez que a percepção concreta precisa do passado conservado, a memória se torna a reserva das experiências adquiridas (Bosi, 1994). A atuação do passado no presente não se dá, entretanto, de forma homogênea,

> De um lado, o corpo guarda esquemas de comportamento de que se vale muitas vezes automaticamente na sua ação sobre as coisas: trata-se da *memória-hábito*, memória dos mecanismos motores. De outro lado, ocorrem lembranças independentes de quaisquer hábitos: lembranças isoladas, singulares, que constituiriam autênticas ressurreições do passado [...] A memória-hábito adquire-se

> pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras [...] faz parte de todo o nosso adestramento cultural. No outro extremo, a lembrança pura, quando se atualiza na *imagem-lembrança*, traz à tona da consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível, da vida. Daí, também, o caráter não mecânico, mas evocativo, do seu aparecimento por via da memória. Sonho e poesia são, tantas vezes, feitos dessa matéria que estaria latente nas zonas profundas do psiquismo, a que Bergson não hesitará em dar o nome de "inconsciente" (Bosi, 1994, p. 48-49).

Assim, para Ecléa Bosi (1994), o passado se conserva inteiro e independente no espírito, e que seu modo de existência estaria fundamentado no inconsciente. A lembrança, antes de ser atualizada pela consciência, viveria em estado latente, potencial. E o princípio central da memória seria, portanto, a conservação do passado em forma de lembrança que emerge ao presente, ou em seu estado inconsciente: "*A lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembranças. A sua forma pura seria a imagem presente nos sonhos e nos devaneios*" (Bosi, 1994, p. 53). Refere-se, ainda, aos quadros sociais da memória, por meio dos quais as relações da memória não estariam vinculadas apenas à pessoa (corpo e espírito), mas também a uma realidade interpessoal, estabelecida a partir das instituições sociais:

> A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio [...] lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor [...] Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade. Até mesmo as imagens do sonho, que parecem ao consenso geral as mais desgarradas da memória coletiva e, portanto, as mais próximas da memória pura bergsoniana, não fugiriam às determinações do presente [...] imagens do sonho não são, embora pareçam, criações puramente individuais. São representações, ou símbolos, sugeridos pelas situações vividas em grupo [...] convenções verbais produzidas em sociedade constituem o quadro ao mesmo tempo mais elementar e mais estável da memória coletiva (Bosi, 1994, p. 54-56).

Assim, o que rege, em última instância, a atividade mnêmica é a função social exercida pelo sujeito que lembra. Neste sentido, Ecléa Bosi (1994) trabalha, ainda, o conceito de "convencionalização". Trata-se de um processo pelo qual imagens e ideias, recebidas de fora por um determinado grupo, acabam por assumir uma forma de expressão ajustadas às técnicas e convenções já estabelecidas no grupo há longos anos. Afirma Bosi (1994, p. 64): "*Transpondo o conceito para a área psicossocial, Bartlett postula que a 'matéria-prima' de recordação não aflora em estado puro, na linguagem do falante que lembra; ela é tratada, às vezes estilizada, pelo ponto do vista cultural e ideológico do grupo*". Explica, ainda:

> O que Bartlett admite, de um modo bastante compreensivo, é a existência de um "contínuo" que vai da simples assimilação, por transplante, até a criação social de novos símbolos, a partir do recebimento de formas extragrupais [...] Um dos aspectos mais instigantes do tema é o da construção social da memória. Quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas

> coerentes de narração e de interpretação dos fatos, verdadeiros "universos de discurso", "universos de significado", que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma *versão* consagrada dos acontecimentos. O ponto de vista do grupo constrói e procura fixar a sua imagem para a história. Este é, como se pode supor, o momento áureo da ideologia com todos os seus estereótipos e mitos (Bosi, 1994, p. 66-67).

Enfim, Ecléa Bosi (1994, p. 68) considera que os estudos de Halbwachs, Bartlett, e Stern buscam conciliar o estrato objetivo que se verifica por meio da história e do mundo, ao estrato subjetivo das vivências de cada sujeito: "*concilia a suposição de que existe uma memória 'pura', mantida no inconsciente, com a suposição de que as lembranças são refeitas pelos valores do presente*". Neste sentido, o estudo da memória se torna importante quando os projetos dos indivíduos passam a transcender o intervalo de sua existência física, constituindo-se como essência da cultura.

A tradição, por sua vez, recordada durante os tempos e recontada pelos mais velhos por diversas gerações, adquire uma característica essencialmente transcendental: "*o ancião não sonha quando rememora: desempenha uma função para a qual está maduro, a religiosa função de unir o começo ao fim [...] nas tribos antigas, tem um lugar de honra como guardião do tesouro espiritual da comunidade, a tradição*" (Bosi, 1994, p. 82).

> Todas as histórias contadas pelo narrador inscrevem-se dentro da *sua história*, a de seu nascimento, vida e morte [...] Mnemosyne, a recordadora, era divindade no panteão grego. Qual o poder de Mnemosyne? Irmã de Cronos e de Okeanós, do tempo e do oceano, mãe das musas cujo coro conduz, ela preside à função poética que exige intervenção sobrenatural. É uma forma de possessão e delírio divinos, o entusiasmo. O intérprete de Mnemosyne é possuído pelas musas assim como o profeta o é por Apolo [...] Mnemosyne dispensa a seus eleitos uma onisciência do tipo divinatória, não de seu passado individual, mas do passado em geral, do tempo antigo [...] A memória é a faculdade épica por excelência [...] A história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras, cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxados por outros dedos [...] O narrador está presente ao lado do ouvinte [...] tem o dom do conselho. A ele foi dado abranger uma vida inteira [...] Uma atmosfera sagrada circunda o narrador (Bosi, 1994, p. 88-91).

As imagens remotas, as mais antigas evocadas, ganham concretude na medida em que outras pessoas delas tomam conhecimento, reafirmando suas presenças. As novas gerações se tornam, então, testemunhas do passado revivido das antigas gerações. Deste modo, muitas das recordações do passado, relatadas no presente, transformam-se em histórias incorporadas ao próprio presente, e parte da transmissão "*de uma vibração em uníssono com as idéias de um meio passamos a ter, por elaboração nossa, certos valores que derivaram naturalmente de uma praxis coletiva*" (Bosi, 1994, p. 406-407). A autora explica ainda que o indivíduo, como memorizador, retém objetos que para ele podem ser significativos dentro de um contexto comum, sendo que a memória individual comporta-se como um ponto múltiplo a convergência para uma unidade. O grupo passa a ser um suporte da memória quando o indivíduo, com ele identificado, faz coletivo o passado, identificando-se aos demais sujeitos:

"*As lembranças grupais se apoiam umas nas outras formando um sistema que subsiste enquanto puder sobreviver a memória grupal*" (Bosi, 1994, p. 414). Nos depoimentos estudados pela autora, portanto, algumas imagens surgem e são seguidas como modelos: a mãe afetuosa, devotada e trabalhadora; o pai provedor; os avós desconhecidos e distantes; o irmão responsável ou travesso; o amigo fiel; a esposa corajosa e maternal; o marido provedor e paternal (Bosi, 1994). No contexto da imigração italiana, a vizinhança se torna também importante na construção da memória, haja vista que "*uma família pode ter morado longos anos num mesmo bairro, formando vínculos estreitos com a vizinhança; a criança sente-se incluída no grupo familiar e no da vizinhança, suas lembranças brotam de um e de outro*" (Bosi, 1994, p. 431).

Com vistas a buscar justificativas para a produção de um lugar simbólico capaz de acolher a imigração italiana no Brasil, foi realizada uma Revisão da Literatura a respeito da produção acadêmica existente em periódicos, e referente à religiosidade na Itália. Para este fim, foi definida a seguinte pergunta norteadora: Nos estudos que se referem à religiosidade na Itália, qual a religião abordada? A busca eletrônica se deu entre os meses de maio e junho de 2024, na base de dados de periódicos acadêmicos da CAPES, utilizando-se dos seguintes descritores: (Itália) *AND* (Religião), sem delimitação de recorte temporal, dado o objetivo de encontrar a maior quantidade de estudos disponíveis. A coleta dos dados seguiu a partir da seleção dos artigos em duas etapas: a) leitura de títulos e resumos; e b) leitura completa dos estudos selecionados. Foram considerados artigos revisados por pares, publicados em português, inglês, espanhol ou italiano, em periódicos nacionais ou internacionais, e que descrevessem e discutissem o fenômeno religioso e seu desenvolvimento na Itália. Foram excluídas da análise eventuais monografias, dissertações e teses, resenhas, resumos expandidos, artigos não disponíveis em versão integral, fugas do tema e eventuais duplicatas.

De início, a busca identificou 30 artigos. Após a avaliação por etapas, foram excluídos da análise 02 sites com acesso indisponível ao artigo, 06 artigos não expressamente revisados por pares, 02 entrevistas, 01 duplicata, 03 resenhas, 01 carta editorial, 02 índices de periódicos e 03 fugas do tema, sendo 01 estudo envolvendo a temática da anatomia moderna, 01 estudo a respeito de bioética e reprodução humana assistida, e 01 estudo a respeito do Império Luso-brasileiro. As especificações dos 10 artigos incluídos na presente análise foram descritas no Quadro 11 do Anexo D. A análise crítica e a discussão dos resultados realizaram-se na busca por compreender a abordagem teórica predominante a respeito do desenvolvimento do fenômeno religioso na Itália, das influências geradas na cultura de países considerados de

grande imigração italiana, como Argentina e Brasil, e a identificação de possíveis lacunas nos estudos a respeito.

Assim, tornou-se possível perceber que a maioria dos estudos sobre religião na Itália concentra-se na análise do fenômeno religioso a partir da Igreja Católica Apostólica Romana.

Tiago Pires (2020), ao falar de movimentos de resistência à pluralidade religiosa e de perseguições religiosas, expõe a Igreja Católica Romana, na dificuldade que a mesma possui em dialogar com outras formas de crença. Expõe, ainda, a existência de variados movimentos conservadores contemporâneos da Igreja Católica a partir dos "novos exorcistas", projeto teológico-político, em período posterior ao Concílio Vaticano II, especialmente no que diz respeito à sociedade italiana a partir de 1980. O artigo demonstra a resistência católica à pluralidade religiosa como fator de tensão em relação aos novos movimentos religiosos, concluindo pela aferição de que estes novos exorcistas parecem basear-se, em suas ações, no modelo Tridentino de Igreja. Neste sentido, as inovações do Vaticano II estariam sujeitas às adaptações, na prática, de grupos católicos específicos, como por exemplo a vertente carismática, bem como às interpretações de padres formados a partir de concepções pré-conciliares, quando a Itália não vivia uma ampla pluralização cultural (Pires, 2020).

Heinz-Gerhard Haupt (2008), ao falar da religião na Europa do século XIX, analisa os conflitos entre os Estados-nacionais recentemente criados, como a Itália, e a Igreja Católica, em decorrência da laicidade estatal e dos processos de secularização. Na Itália, particularmente, a Igreja Católica se isolara na hostilidade à unidade nacional, e os sacerdotes favoráveis à unificação enfrentariam problemas com a hierarquia eclesiástica. Os conflitos com o Estado envolveriam confisco de bens da Igreja, obrigação de serviço militar imposta aos sacerdotes, e o não reconhecimento do casamento religioso sem o casamento civil. Após a Unificação, ao Estado caberia a criação de uma cultura italiana unificada, sendo que a Igreja se recusava a colaborar, sendo necessária a criação de um culto cívico para controle das massas (Haupt, 2008).

Jorge Botelho Moniz (2016) também analisa os processos de secularização, e ao considerar as circunstâncias políticas, sociais e culturais das sociedades modernas, expõe a Itália como país majoritariamente católico, com taxa de participação religiosa elevada também entre jovens. Foi um dos raros Estados onde a crença em Deus se manteve estável mesmo entre 1975 e 2001, quando o declínio era tendência mundial. Porém seria também na Itália que o *Risorgimento* provocaria certa incompatibilidade entre patriotismo e Igreja. Mas a força do Vaticano não permitiria o surgimento de uma religião civil, como ocorrido na

França, por exemplo. Somente entre 1970 e 1980 se veria certa harmonia entre os princípios constitucionais de liberdade e igualdade no campo religioso (Moniz, 2016).

Eder Bomfim Rodrigues (2017), ao analisar a laicidade e os símbolos religiosos na Itália, relembra uma história marcada por relações intensas entre Estado, Igreja Católica e sociedade, buscando apresentar a laicidade a partir do patriotismo constitucional. Ressalta que a Constituição da República de 1948 já garantia a independência entre Estado e Igreja, bem como a liberdade religiosa. Porém, com modelo de laicidade próprio, este país ainda mantém fortes contatos entre o Estado e a Igreja Católica, a qual ainda mantém importância na realidade jurídica, política e social (Rodrigues, 2017).

Ekaterina Lagoda (2012), ao analisar a liberdade de consciência e de religião, cita a República Italiana como exemplo de país que, apesar de envolvido no processo legal de integração europeia, e de ter assinado acordos com bases seculares, mantém a independência da legislação nacional no que diz respeito à liberdade de consciência e de religião. Neste sentido, a Constituição da República da Itália de 1948 é analisada juntamente ao Acordo firmado entre a República da Itália e a Santa Sé em 18 de fevereiro de 1984, o qual considera a religião Católica como religião oficial do Estado (Lagoda, 2012)

Frank Cranmer e Javier García Oliva (2020), ao analisar a educação e os símbolos religiosos na Itália, considera que o país, apesar de reconhecer a liberdade religiosa, concede status particular à Igreja Católica Romana, sendo que as comunidades religiosas, apesar de serem "igualmente livres", não são "iguais" perante a lei. A religião católica romana, por sua vez, segue majoritária entre a população italiana, a qual, em 2017, compunha 77% dos residentes na Itália. Para os autores, na Itália, as estreitas relações entre Estado e Santa Sé tornam-se capazes de justificar até a presença de símbolos religiosos católicos em instituições públicas, com base na manifestação cultural da italianidade (Cranmer; Oliva, 2020).

Marco Guglielmi (2021), ao analisar a globalização religiosa e a imigração na Itália, examina a religião dos imigrantes e evidencia um cenário de mudanças e pluralidades, ou hibridizações múltiplas entre Oriente e Ocidente, porém com o catolicismo mantendo-se na centralidade sociocultural e política do país (Guglielmi, 2021).

Karine Cunha, Mara Motin e Diego Gabardo (2021), ao analisarem os aspectos culturais e linguísticos, e o dialeto vêneto, dos imigrantes italianos no jornal católico *La Libertá*, anterior ao jornal *Staffetta Riograndense*, entre 1909 e 1910, evidenciam uma travessia transoceânica com translato da fé católica, da união familiar, e de idiomas e costumes do lugar de origem, na Itália, para o Brasil. Evidenciam, ainda, a importância das

escolas católicas para a educação e adaptação do imigrante italiano no Brasil (Cunha; Motin; Gabardo, 2021).

Até aqui, tem-se que 08 entre os 10 estudos analisados preocupam-se em demonstrar a importância e influência que a religião Católica Apostólica Romana adquire para a sociedade italiana e para a sociedade ítalo-brasileira em formação.

Ressalte-se que dos 06 artigos excluídos da presente análise por não haverem sido expressamente revisados por pares, 01 continha abordagem expressa a respeito de cristianismo e filosofia (Gimenes, 2017), 01 a respeito do catecismo em ensino religioso (Orlando; Junqueira, 2016), 03 a respeito da dessacralização do campo político (Oliveira; Rubim, 2012; Cerqueira, 2015; Schlesener, 2021), e 01 a respeito da liberdade religiosa enquanto assunto para os Direitos Humanos (Silva, 2020). Das 03 resenhas também excluídas, 01 dizia respeito a texto referente à invenção do cristianismo (Alencar, 2012), 01 a respeito de compêndio de Ciências da Religião (Apolloni, 2013), e 01 a respeito de tese elaborada em referência a colégio católico no Paraná (Vasconcelos; Paula, 2022).

Assim, as evidências apontam para uma maioria de estudos a respeito da religião italiana sendo relacionada ao Catolicismo Romano.

Na contramão desses estudos, Agustina Adela Zaros (2018), ao se referir à memória e à tradição religiosa familiar de imigrantes italianos, passa a analisar e entrevistar famílias judias na comunidade de Padua, na Argentina. Nesta comunidade, a transmissão da religião por meio de rituais domésticos emerge da lembrança e da consciência de grupo, a qual busca consolidar valores atribuídos coletivamente a estas práticas. São experiências que remetem, portanto, a um passado familiar e comunitário e à própria identidade de grupo (Zaros, 2018).

Por fim, Nathalia Monseff Junqueira (2010) também vem a se referir à tolerância religiosa, porém inova por retirar o tema do contexto monoteísta e trazê-lo ao contexto politeísta. Para a autora, durante a República Romana, os bacanais também seriam proibidos como forma de controle social no mundo romano envolto em reformas morais e religiosas. Deste modo, os padrões de moralidade estabelecidos pela religião não seriam exclusividade do cristianismo, sendo que o Senado estabelecia disposições que eram aplicadas em todo o território do Império que viria a compor a Itália. Por esta razão, perseguiam-se astrólogos orientais, filósofos, retóricos, druidas, judeus, seguidores de Ísis e cristãos (Junqueira, 2010).

Assim, seguindo a compreensão de que os sujeitos são classificados e inseridos em identidades as quais se mostram mais ou menos inclusivas dentro de uma determinada coletividade conforme a esta possam se assemelhar, bem como a percepção de que a memória produz e preserva a identidade grupal como um lugar confortável e de aceitação,

especialmente em contextos desfavoráveis como a imigração e a chegada em país desconhecido em contexto de isolamento cultural, o presente capítulo passa a analisar a religião Católica Apostólica Romana como lugar comum e de aceitação para os imigrantes italianos no Brasil.

3.1 Catolicismo Romano no Brasil Pré-Colonial e Colonial (1500 a 1822)

Para se compreender como o catolicismo, enquanto cultural comum, influenciou na vida e no acolhimento dos imigrantes italianos que chegavam ao Brasil, é preciso antes compreender o imaginário religioso do colonizador europeu que se difundiu nessas terras. Nos homens da época e, especialmente, nos exploradores do "Novo Mundo", afirma Toledo (2003, p. 75): "*Conviviam a ingenuidade e a esperteza, a inteligência sutilmente realista e a crença no maravilhoso [...] eram movidos tanto por avançados conceitos de cosmografia e geografia quanto pela busca de serras de prata e fontes da eterna juventude*". Conviviam estes, portanto, com o racionalismo e o cientificismo da Idade Moderna, mas guardavam ainda os medos e crenças da Idade Média.

Quando os portugueses iniciaram os processos de colonização no Brasil, iniciaram-se, sobretudo, as tentativas de conversão das comunidades nativas e escravizadas ao cristianismo europeu. Assim, dado o intuito de imposição da fé cristã no Brasil, ainda no século XVI, impõe-se em terras brasileiras, também a presença de representantes religiosos e de diversas ordens religiosas, com o objetivo de evangelizar, inicialmente, os povos indígenas. Evangelizar tornava-se parte essencial ao plano colonizador. Explica Andrade (1992, p. 23):

> A evangelização era estimulada pelo Governo Português que procurava impedir que colonos de outras nações e de outras religiões, sobretudo protestantes, se estabelecessem na costa e propagassem entre o gentio uma religião diversa da Metrópole. Mas a importância da catequese não se ligava apenas à evangelização, à salvação das almas, fundamentava-se também em interesses políticos: o indígena convertido entrava num processo de desaculturação [...] deixava de hostilizar os colonizadores, facilitando a ocupação do território e servindo para atrair grupos de outras tribos; os evangelizadores eram, assim, agentes religiosos e políticos [...] Os trabalhos de catequese não foram desenvolvidos apenas pelos jesuítas, mas também por outras ordens religiosas, como a dos franciscanos, dos capuchinhos, dos mercedários, etc. [...] ao lado dos colégios, conventos e igrejas que construíam, tornaram-se proprietárias de fazendas e engenhos [...] e se tornaram até proprietárias de escravos; dirigiam aldeamentos onde eram recolhidos indígenas, a fim de se sedentarizarem e desenvolverem o trabalho regular.

Desde a invasão europeia em terras brasileiras, os processos de evangelização desenvolvidos no Brasil ocasionariam a busca pelo desaparecimento da identidade indígena em prol do surgimento de uma identidade europeia cristã e branqueadora no país. Aos processos de colonização e evangelização do povo brasileiro em formação, os italianos

acabariam por se adaptar muito bem, e os investimentos para as descobertas de novas terras, concentrados em Portugal e Espanha, fariam com que estes italianos, incluindo os representantes religiosos, estabelecessem parcerias em troca de parte das riquezas descobertas, de serem financiados e financiar descobertas, e de difundir e ampliar a fé cristã.

Na medida em que os interesses políticos e econômicos durante os períodos Pré-colonial e Colonial se entrelaçavam com os interesses religiosos, o Brasil era tido como objeto de disputa entre reinos dotados de imaginários religiosos diversos, sendo os países ibéricos, notadamente Portugal, propulsores de imaginário Católico Apostólico Romano, de características punitivas. Expõe Toledo (2003, p. 33-35):

> O rei D. João III, aos 28 anos e, em 1530, em seu oitavo ano de reinado, além de notabilizar-se como o primeiro a interessar-se pelo Brasil, entraria para a galeria dos monarcas portugueses galardoado com a alcunha de "o Piedoso" [...] foi ele quem conseguiu do Vaticano a instalação da Inquisição em Portugal. Atento aos deveres religiosos, confessava e comungava todas as semanas. Aos 12 anos, elegeram-no patrono da igreja Nossa Senhora da Serra, em Almerim [...] Do mesmo espírito devoto impregnaram-se a mulher, Catarina – ela era irmã do imperador Carlos V, o rei da Espanha – e os oito filhos do casal [...] Em 1536, seis anos depois do início da expedição de Martim Afonso. D. João III conseguiu esse grande feito que foi obter, do papa Paulo III, a instalação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal [...] Assim como a rainha Catarina de Portugal era irmã de Carlos V, a rainha Isabel era irmã de D. João III. Os dois reis eram casados, um com a irmã do outro. A rivalidade exercia-se em família [...] Os interesses táticos e estratégicos confundiam-se com sentimentos como afeto e ciúme.

O processo "civilizatório" no Brasil se iniciaria a partir dos interesses econômicos, políticos, religiosos e pessoais dos reinos envolvidos, e o perfil católico da monarquia que se estabelecia, tanto em Portugal como na Espanha, seria responsável pela elaboração de um plano de ocupação das terras brasileiras condizente com as características punitivas da Igreja Católica Apostólica Romana, instituição poderosa na Europa, e do Tribunal do Santo Ofício.

Assim, no contexto de busca pelo desenvolvimento político e econômico, as terras brasileiras, em especial as nordestinas, conforme visto no capítulo anterior, atraíam a atenção dos europeus, os quais traziam consigo um imaginário religioso cristão que seria bastante utilizado no processo dito "civilizatório" das terras brasileiras. E nas disputas entre nativos indígenas, africanos escravizados e europeus colonizadores, o projeto de cristianização da sociedade seria posto em prática, buscando justificar-se na estruturação social do Brasil.

A colonização do Brasil, bem como o projeto evangelizador contido nesta, seguiria, com especial intensidade e pioneirismo, no Nordeste do país. Em 1549, por exemplo, Tomé de Sousa chegaria à Bahia com a tripulação e cerca de 1.000 homens, entre os quais estavam os 06 primeiros missionários jesuítas (incluindo Manuel da Nóbrega), 300 soldados, entre 400 e 600 degredados (heréticos, ladrões e assassinos), e 280 colonos (pessoas desprovidas de recursos, indígenas e fidalgos do Governo). Havia, pois, na expedição de Tomé de Sousa, uma

maioria de degredados, além de colonos flamengos, italianos e espanhóis, e uma vez que havia apenas 02 negros, evidenciado estava o intuito de branqueamento da sociedade brasileira (Pieroni, 2000, p. 37). A respeito de Tomé de Sousa, Geraldo Pieroni (2000, p. 39): "*Juntamente com os degredados, os índios e os portugueses voluntariamente emigrados, fundou, num lugar pouco distante da praia, a cidade fortificada de Salvador, que 'teve em breve a sua igreja, casas para as principais repartições públicas e um colégio de jesuítas'*".

Segundo Pieroni (2000, p. 32-35) o donatário de Pernambuco, Duarte Coelho Pereira, como donatário de região já bastante próspera economicamente, juntamente com os padres enviados para a região, teria se posicionado em face da política de degredo de Portugal:

> Duarte Coelho, donatário da capitania de Pernambuco, ficou assustado com o envio dos deportados que chegaram em suas terras e escreve ao rei, em dezembro de 1546, implorando que não mais enviasse os degredados [...] Nos primeiros anos da colonização do Brasil, através do sistema de capitanias hereditárias, antes da fundação da cidade de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, a maioria dos degredados chegava em Pernambuco [...] Esta e a de São Vicente foram as únicas capitanias que prosperaram entre as quinze [...] Os padres da Companhia insistiram em que a colonização fosse feita por "boas e honradas gentes" [...] A realidade, de fato, era que a utilização dos degredados na lide colonizadora era um costume já consolidado no processo penal português [...] O padre Manuel da Nóbrega, em suas cartas, queixava-se continuamente dos vícios que se encontravam na colônia. Numa carta de 1556, ele atribuiu esse mau comportamento aos atos nocivos dos degredados: "Nesta terra não vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do Reino".

As cartas escritas pelo jesuíta Manuel da Nóbrega, especialmente as datadas de 1552 e 1553, expunham, ainda, a existência de professores degredados e alunos órfãos, portugueses e indígenas, o que impulsionaria a criação de colégios religiosos no Brasil: "*Aos 2 de maio de 1575, o rei Sebastião ordenou aos governadores do Brasil a destinação de metade do dinheiro das comutações dos degredos 'às obras dos colégios dos jesuítas'. A outra metade, os governadores podiam utilizá-la 'como quisessem'*" (Pieroni, 2000, p. 51).

Observe-se que, em uma época na qual a religião católica encontrava-se profundamente consolidada na Península Ibérica, os delitos contra o catolicismo eram punidos com *status* de ameaça social, política e, evidentemente, religiosa. Enquanto reis e príncipes se diziam católicos e se relacionavam institucionalmente com a Igreja Católica, o "fazer justiça" relacionava-se com a punição para o cometimento de pecados e de faltas contra Deus. Explica Geraldo Pieroni (2000, p. 92-96):

> Provenientes do tribunal de Évora são também os primeiros banidos para o Brasil. Eles foram condenados no auto-da-fé do dia 30 de junho de 1555: António Rodrigues, polígamo banido por cinco anos, e Margarida Pimenta, feiticeira condenada em três anos [...] A Inquisição estava muito preocupada com a manutenção da ordem religiosa e social, e para isso não abria mão da punição dos delinquentes [...] Degredar significa, de fato, degredação, que era associada à necessária penitência, purgação, expiação [...] Neste aspecto, a Inquisição, mais que os tribunais seculares, soube enxergar a semelhança do degredo com o purgatório [...] A mística da purificação se efetiva na materialidade do degredo e se enquadra

> muito bem na luta colonizadora [...] a Inquisição foi introduzida em Portugal com a finalidade de fiscalizar e de punir os judeus [...] As perseguições aos cristãos-novos estenderam-se também ao protestantismo e ao islamismo [...] Do judaísmo, passa-se rapidamente para as práticas consideradas menores: blasfêmia, feitiçaria, sodomia, bigamia e outros pecados-crimes que apresentavam algum aspecto de heterodoxia com relação aos princípios religiosos da Igreja Católica.

Ocorre que o degredo era uma política de povoamento de terras já bastante utilizada pela metrópole e, salvo raras exceções, a maioria dos degredados era composta de pessoas que não enriqueceram e nem tiveram grande projeção social no país de origem. Estavam no Brasil como condenadas para purgar faltas cometidas, especialmente perante a Corte e perante Deus, e estas podiam ser desde simples ofensas ou jogo de cartas e dados falsificados, até dúvidas a respeito de dogmas eclesiásticos, ou alegações de visões sobrenaturais. O mínimo desvio religioso ou moral conduzia a julgamento por tribunais seculares ou inquisitoriais, e nem os padres eram isentos de condenações. Tem-se, pois, o caso do padre António de Gouveia:

> Padre António de Gouveia, condenado pela Inquisição de Lisboa em 1561. O padre António foi acusado de fabricar mezinhas, isto é, remédios caseiros para curar certas doenças e, por meio de superstições, podia localizar objetos de ouro e prata [...] além da proibição de exercer cargos eclesiásticos, foi, nessa ocasião, condenado ao isolamento perpétuo [...] dois anos de degredo no Brasil. Aos 17 de outubro de 1567, António de Gouveia foi conduzido, com uma carta de remessa, ao mestre da nau São Mateus [...] O tempo do degredo extinguiu-se, mas o padre não foi embora. Longe da Metrópole e atraído pela vida, sem muitas regras e menos vigiada, nosso clérigo esqueceu completamente o motivo de sua condenação e reincidiu em suas velhas práticas supersticiosas. Em 1571, o bispo D. Pedro Leitão visitou a capitania de Pernambuco e ali encontrou o padre degredado [...] Aos 25 de abril de 1571, o "padre do ouro" estava na casa do juiz ordinário da cidade de Olinda, Henrique Afonso, e foi novamente preso pela Inquisição (Pieroni, 2000, p. 58-61).

Em Pernambuco, o Padre Antônio de Gouveia seria, ainda, encarregado pelo próprio Governador, Duarte Coelho Albuquerque, de explorar o sertão em busca de nativos (Pieroni, 2000). Mas a prática do degredo não era uma prática exclusivamente portuguesa, haja vista que os holandeses também reproduziriam a prática em terras brasileiras, especialmente no Nordeste do Brasil. Nas palavras de Geraldo Pieroni (2000, p. 56):

> Assim fez Maurício de Nassau, que durante a presença holandesa no nordeste escreveu de Olinda uma carta ao seu parente, o príncipe d'Orange, pedindo o envio "a este delicioso país" de todos os colonos alemães que pudesse encontrar e, se não fosse possível tê-los voluntariamente, ordenasse o esvaziamento das prisões e das galés, transportando os criminosos ao Brasil, "onde com útil e virtuoso trabalho se purgassem de seus delitos".

Em Portugal, algumas normas objetivariam controlar a prática do degredo e a quantidade de degredados que se destinava para o Brasil: o Regimento dos Degredados de 1582 detalhava as formas de transferência das prisões, seculares e inquisitoriais, para o porto de embarques, a distribuição dos condenados em prisões do Reino, a atuação dos magistrados e demais envolvidos; o Regimento de 1589 ordenava que o Governador-geral estabelecesse os lugares onde os condenados seriam empregados a serviço da Coroa Portuguesa, pois os degredados que trabalhassem poderiam obter o perdão real e até mesmo serem aceitos em

funções administrativas, caso não condenados por falsificação ou delitos de maus exemplos. Os degredados seriam utilizados pela Coroa Portuguesa, inclusive, como soldados na defesa do território luso-brasileiro.

Assim, um dito Manuel Fragoso, em 1630, por exemplo, pediria a comutação de sua pena de morte pela de banimento para o Brasil, e se apresentaria em Pernambuco como soldado. Aproveitando-se desta possibilidade: "*um decreto datado do dia 12 de setembro de 1632 ordenava que os prisioneiros condenados com o degredo fossem todos enviados para o Maranhão mesmo que estivessem já destinados ao degredo para outros lugares*" (Pieroni, 2000, p. 51-52). Em tese, os degredados eram condenados pela justiça secular, por delitos que iam desde a vadiagem e o adultério, até roubos, furtos e assassinatos. Os Quadros 12 e 13 do Anexo D demonstra alguns nomes levados a cumprir pena nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, os crimes cometidos na ocasião, e a destinação que tomavam no Brasil. Ocorre que a lei mudava constantemente, entrelaçando-se o caráter político com o religioso, de modo que até mesmo as condenações religiosas provenientes da Inquisição passariam a ser cumpridas no Brasil: "*Leonor de Febos Villanova, acusada de judaísmo, solteira, 33 anos, havia sido condenada ao degredo para o Brasil*" (Pieroni, 2000, p. 52).

Neste sentido, o trabalho de cunho religioso passaria a se constituir como motivo de remissão de penas. Nuno Garcia, condenado por assassinato a cumprir pena na Bahia, por exemplo, obteria a remissão da mesma ao trabalhar para os jesuítas da Companhia de Jesus. Ainda, o povoamento do Brasil precisava ser auxiliado por matrimônios os quais gerassem filhos, multiplicando a população, e neste sentido, Sebastião d'Elvas, tendo pedido auxílio aos padres, casar-se-ia com nativa para receber o perdão do degredo. Não havia muitas mulheres dispostas a se dirigirem para o Brasil além das meretrizes e damas da nobreza banidas, como Violante das Mesas, fidalga já casada e condenada por judaísmo, heresia e apostasia. Os degredados casavam-se com "mulheres da terra", "nativas", ou com mestiças. Por vezes, havia pedidos, como o do padre Manuel da Nóbrega, para que se mandassem mulheres órfãs para casar-se com "homens bons". O pedido de Nóbrega fez com que saíssem de Portugal as moças educadas no Convento das Órfãs da Rainha Dona Catarina: "*Em 1568, o padre Nóbrega, então vigário do Rio de Janeiro, celebrou o casamento de Maria Brás e Diogo Martines, um degredado que Mem de Sá aprovou para ocupar um cargo político na condição de contrair matrimônio com essa moça*" (Pieroni, 2000, p. 64).

As necessidades políticas e econômicas atrelavam-se às necessidades religiosas. Portugal, diante da ameaça de invasão das terras brasileiras, especialmente do litoral nordestino, de extrema importância para a economia que se desenvolvia em matéria-prima e

portos para o escoamento da produção, precisava garantir a ocupação do Nordeste. E as disputas durante as Guerras Holandesas se intensificariam na medida em que, sob o domínio holandês, se tinha maior permissividade dos cultos não cristãos, especialmente dos judeus: "*Tendo Pernambuco ficado sob o domínio da Holanda de 1630 a 1654, também recebeu numerosos holandeses e judeus, dentre os quais alguns se fixaram no seu território, mesmo após a expulsão dos batavos, como Gaspar van der Ley*" (Andrade, 1990, p. 108).

Recorde-se, como visto no capítulo anterior, que nas Guerras Holandesas envolveram-se diversos italianos e descendentes de italianos, entre leigos, militares e sacerdotes, os quais atuavam como conselheiros, estimulando a população a agir contra os holandeses, haja vista que os interesses religiosos libertários dos batavos transformavam-se em riscos para o domínio da Igreja Católica Romana no Brasil, como o frade de Landi, e tantos jesuítas:

> Entre os mortos no Arraial de Bom Jesus estava o jesuíta siciliano Antonio Bellavia, atingido quando confessava um ferido; ele chegara ao Brasil em 1622 e exercia o sacerdócio com os demais jesuítas, em Olinda. Outro jesuíta italiano, Benedetto Amodei, que permaneceu em Pernambuco após a retirada das forças napolitanas, participou da luta em 1643/45, incitando o povo a lutar contra os holandeses; tinha ele um grande poder de persuasão e dizia ter visões proféticas, sendo considerado pelas camadas populares como santo (Andrade, 1992, p. 45).

Assim, a presença de sacerdotes italianos começava a se destacar, uma vez que os mesmos se tornariam agentes políticos, formadores de opinião perante a sociedade brasileira em formação, devido, especialmente, à sacralidade contida em seus discursos. Observe-se, desde já, a manifestação de características que seriam enraizadas na cultura brasileira a partir do Catolicismo Romano, eminentemente português e italiano, quais sejam as práticas religiosas exercidas por meio do culto aos santos, e também da caracterização de uma santidade dotada de natureza heroica e concedida a certos representantes religiosos.

Ao final das Guerras Holandesas, com a restauração do domínio político-administrativo de Portugal e a consequente retirada das tropas napolitanas do país, a presença italiana no Nordeste passou a se dar, eminentemente, a partir da presença de representantes religiosos no Brasil: "*Daí pode-se afirmar que foram de sacerdotes italianos alguns livros que tentaram, no século XVIII, interpretar o Brasil*" (Andrade, 1992, p. 47).

Crescia o número de sacerdotes da Igreja Católica Romana no Brasil, e crescia também o número de degredos religiosos a serem cumpridos nesse país, sendo a maior parte dos condenados considerados judeus, ou cristão-novo - judeu teoricamente convertido ao cristianismo, em um contexto de intensa perseguição ao judaísmo e de conversões forçadas: "*A grande maioria dos réus condenados com o degredo para o Brasil é composta pelos cristãos-novos, o que representa mais de 52% do contingente de prisioneiros que aguardavam o dia de embarque*" (Pieroni, 2000, p. 102).

No final do século XVII, oficialmente em 1686, haveria também ciganos degredados para o Maranhão, no Nordeste do Brasil, considerados pelo Rei de Portugal como pessoas ociosas, e para a Igreja Católica, pessoas escandalosas e heréticas. Alguns exemplos de pessoas condenadas surgem nos estudos de Pieroni (2000), os quais são sintetizados no Quadro 13 do Anexo D. Assim, tendo sido degredadas de Portugal as ciganas Violante Fernandes, Maria Fernandes e Apolônia Bustamente, estas viveriam seus degredos na Bahia, sendo que a cigana Inez Mendes de Andrade, após ter vivido em Pernambuco e ter sido remetida para Lisboa, seria condenada, por fim, a realizar o degredo na Bahia (Pieroni, 2000).

Com intenções de purificação dos pecados cometidos, até mesmo as pessoas escravizadas poderiam ser degredadas, como Estevão Luiz, de 82 anos, que teria sido condenado a seis anos de degredo no Brasil. A respeito dos escravizados banidos: "*(cerca de 56%) foram condenados pelo crime de feitiçaria, pacto com o demônio e curas supersticiosas e, a maioria, morava no Brasil (36%): Rio de Janeiro, Bahia e Minas Gerais [...] Eles são originários da Costa da Mina, Angola ou nascidos no Brasil*" (Pieroni, 2000, p. 116).

As penas de degredo, durante o século XVII, constituíram 79% das condenações constantes nos livros do Conselho-Geral do Santo Ofício. Entre as práticas que mais tinham o degredo como pena estavam o judaísmo (52%), a bigamia (15%), a falsidade (9%) e a feitiçaria (8%). E entre os países que mais recebiam os condenados estavam o Brasil (49%), Angola (26%) e diversos lugares da África (6%) (Pieroni, 2000).

Surpreendentemente – recorde-se o "Padre do Ouro" - tais condenações também ocorriam aos próprios sacerdotes. Neste sentido, um frei, de nome Thomas Barreto, foi denunciado por António da Vila dos Arcos de Valdevez, por sodomia. Também o padre Domingos foi condenado por conduta sexual imprópria, sendo este, degredado para a Bahia:

> O padre Domingos Gonçalves dos Santos [...] foi denunciado à Inquisição de Coimbra por [Maria] Custódia Carneira, 30 anos, mulher de João Francisco. Maria revelou aos inquisidores que, em 1716, no mês de maio, ela tinha ido se confessar com o padre Domingos e que, durante o sacramento, o clérigo lhe perguntou se tinha filhos, Maria Custódia respondeu que não os tinha. Então, o confessor lhe propôs de se encontrar com ele, pois, talvez, ela pudesse tê-los [...] Sua sentença foi lida pelos juízes da fé aos 17 de fevereiro de 1717 [...] Na Bahia de Todos os Santos, local do seu degredo, ele apresentou-se diante de João Calmon, chantre da sé da Bahia e comissário no Brasil do Santo Ofício da Inquisição (Pieroni, 2000, p. 108-109).

Não houve um regimento inquisitorial nem um Tribunal do Santo Ofício instalado em território brasileiro. Porém houve, na Bahia, um importante corpo legislativo eclesiástico em 1707, caracterizando-se as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, ordenado por D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia e membro do Conselho de Sua Majestade, a controlar a vida espiritual e social no Brasil (Pieroni, 2000).

Perceba-se que o degredo manifesta, sobretudo, o imaginário cristão punitivo e inquisitorial europeu trazido para o Brasil, um imaginário que encontraria terreno fértil para se desenvolver em terras brasileiras. Recorde-se que o degredo não era uma prática exclusiva portuguesa, e é prática que deriva de um imaginário religioso que também fará do Brasil um país mais receptivo para os imigrantes que com ele se identificarão.

Neste contexto, uma figura de extrema importância surge para estudos a respeito da imigração italiana no Nordeste do Brasil: Felipe Cavalcanti, fidalgo florentino que veio a se estabelecer na Capitania de Pernambuco, em companhia do donatário Duarte Coelho Pereira. Em virtude das relações intensas que mantinha com os países ibéricos, Felipe Cavalcanti havia se transferido, de Portugal para o Brasil, sendo que chegando ao Brasil, se casou com Catarina de Albuquerque, filha de Jerônimo de Albuquerque ("o Adão de Pernambuco") com a indígena Maria do Espírito Santo, e deste casamento originou-se a família Cavalcanti de Albuquerque, uma das mais tradicionais de Pernambuco, composta por senhores de engenho, políticos e sacerdotes. Com o casamento, Felipe Cavalcanti passou, ainda, a integrar a família do segundo donatário de Pernambuco, Duarte de Albuquerque Coelho, filho do primeiro donatário, Duarte Coelho Pereira, com Brites de Albuquerque, ao que passou a comandar ataques aos povos indígenas e a construir engenhos. Entre os anos de 1589 e 1590, Felipe Cavalcanti assumiria a posição de capitão-mor de Pernambuco, sendo encarregado de guerrear contra os Potiguar do Rio Grande do Norte. Assim, Andrade (1990, p. 111):

> Fácil de ser caracterizado, e este como imigrante, é *Felipe Cavalcanti*, que chegou a Olinda, então capital de Pernambuco, na primeira metade do século XVI; sendo de origem nobre, logo se integrou à família do donatário, Duarte Coelho Pereira, casando com uma sua sobrinha, filha de Jerônimo de Albuquerque. Ao se proceder a expansão do povoamento para o sul, quando foram conquistadas as bacias do Jaboatão e do Pirapama, ele estava entre os conquistadores, recebendo terras conquistadas aos indígenas [...] Felipe Cavalcanti, que migrara de Florença devido a razões desconhecidas, talvez de ordem política, integrando-se a uma família de classe dominante [...] Adaptou-se aos hábitos da elite dirigente, plantou cana, fundou engenhos e casou suas filhas e filhos entre os notáveis da terra. Em todo o período colonial a família, através de gerações, acumulou terras e poder, tornando-se uma das mais importantes na luta pela independência, no início do século XIX.

Ainda a respeito de Felipe Cavalcanti, ressalte-se que não foi somente riqueza e prestígio que a aliança com a elite aristocrática lhe conferiu, pois foi compondo uma aristocracia, a qual se apresentava muito próxima ao poder religioso da época, que este não sucumbiu às denúncias que sofreu durante a Primeira Visitação do Santo Ofício, quando um dito Antônio Gonçalves, ou Amaro Gonçalves, o acusara de crime de heresia:

> Segundo o denunciante, Felipe Cavalcanti possuía, há mais de 15 anos, uma bíblia de "lingoagem" que era proibida pela igreja e que, instado a queimá-la, recusou-se a fazê-lo. Acrescentava que, além de não destruí-la, ele gostava de fazer a leitura da mesma. Ao que consta, ele não sofreu qualquer punição [...] Apesar da denúncia, Felipe Cavalcanti era, ao menos formalmente, um bom católico, tendo hospedado,

> por ocasião de sua chegada a Olinda, os primeiros frades menores da Província do Brasil, que vieram com a finalidade de instalar o seu primeiro convento [...] a aristocracia rural pernambucana, em formação, conciliava a prática religiosa e o apoio à Igreja, com a exploração dos escravos negros e o extermínio dos indígenas. E o nobre florentino, homem prático e de ação, como homem do Renascimento, exilado em um mundo quase selvagem, sabia adaptar-se às regras do jogo para sobreviver e dominar (Andrade, 1992, p. 38).

À época, conforme se intensificassem as perseguições aos judeus, compreende-se como "bíblia de linguagem proibida pela igreja" os livros do Judaísmo, o que indica que Felipe Cavalcanti era, na realidade, judeu, e poderia ter vindo ao Brasil em fuga da perseguição religiosa que se alastrava em Portugal, já que no Brasil dizia-se não serem tão intensas as perseguições. Entretanto, apesar de o serem em menor intensidade do que acontecia em Portugal, conforme também houvesse tais perseguições em terras brasileiras, Felipe Cavalcanti procuraria se fortalecer e se proteger entre as elites nas quais se encontrava inserido, mostrando-se "um bom católico".

Tem-se, portanto, no Anexo E, a transcrição, na íntegra, das denúncias feitas a Felipe Cavalcanti, as quais foram registradas pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça, no Livro da Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil - Denunciações de Pernambuco entre 1593 e 1595, em 29 de outubro de 1593, ocasião em que Felipe Cavalcanti foi denunciado por um "cristão velho" - cristão de nascença, sem necessidade de conversão -, clérigo, de 65 anos de idade, e que encontrou vestígios de práticas judaizantes entre os objetos pessoais constantes na residência do denunciado. No mesmo Livro da Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, tem-se que Felipe Cavalcanti, em 16 de novembro de 1593, pouco tempo depois de ser denunciado, fez denunciações a outras pessoas, a qual se transcreve, em sua integralidade, também no Anexo E.

A importância dos depoimentos referidos acima, portanto, reside das aferições deles decorrentes: primeiramente, de que o terror ocasionado pelas denunciações que tomava a Europa durante a Inquisição Moderna chegara ao Brasil, ainda que na colônia não houvesse tido Tribunal do Santo Ofício e tivessem ocorrido apenas Visitações; em segundo lugar, que o clima de temor que se espalhava fazia com que fossem denunciados parentes, amigos, comunidades e até pessoas falecidas, ao que depois dos falecimentos acreditava-se ainda estarem as almas a pagar pelas faltas cometidas em vida; em terceiro lugar, que as denúncias continham tamanha riqueza de detalhes que, quando não realizadas por motivos de rivalidade política, econômica ou pessoal, acabavam por evidenciar estreiteza de relações entre as pessoas envolvidas, por parentesco ou partilha comunitária, como aparenta ser o caso de Felipe Cavalcanti, o qual parecia integrar-se à comunidade que denunciava, especialmente no

que diz respeito a Branca Dias, que muito foi denunciada (registros no livro em questão) no local como referência de prática do judaísmo à época.

Além do clérigo Amaro Gonçalves, também o padre Manoel Corrêa, da Companhia de Jesus, residente do Colégio dos Jesuítas, aparece como denunciante de Felipe Cavalcanti: "*Denunciou mais que ouvio dizer não lhe lembra pessoas certas que em casa de Phelipe Cavalgante florentino de nação morador nesta villa quando morava na Cerca alem de Igarassu averá dez ou doze annos avia huã bíblia em lingoagem*" (PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: DENUNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO 1593-1595, 1984, p. 336-339). No livro de denunciações, Manoel Corrêa aparece, ainda, como denunciante de André Rodrigues ou André da Camara por dormir com mulher solteira sem considerar o ato como pecado, de Diogo Lourenço por bigamia, e de Alberto Carlos, "o inglez", por simpatia aos luteranos.

E Felipe Cavalcanti não foi o único italiano denunciado. No Livro da Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil constam ainda, em outubro de 1594, denúncias de Matheus Fernandes contra Antonio de Troviscano, considerado pelo denunciante como "italiano", que por dormir com muitas mulheres teria dito ao denunciante: "*que não era peccado mortal dormir com molher solteira [...] pedindo-lhe a mão que apostasse com elle e elle denunciante lhe disse que se calasse que não queria apostar com elle*" (PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: DENUNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO 1593-1595, 1984, p. 330-331). O mesmo Antonio de Troviscano, ou Antonio Provisam, seria denunciado por André de Miranda, presente na mesma ocasião narrada pelo denunciante anterior, da seguinte forma: "*o ditto Antonio Provisano respondeo que dormir com huã molher solteira não era peccado mortal, que era peccado mas não mortal, então o ditto Matheus Fernandes mo contradisse e reprehendeo e comtudo o ditto denunciado [...] repetio ainda que não era peccado mortal*" (PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: DENUNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO 1593-1595, 1984, p. 334-336).

Na segunda parte do livro, relativa às Confissões de Pernambuco entre 1594 e 1595, resta, ainda, a confissão de Francisco Cortes, o qual, em data de 8 de fevereiro de 1594, se dizendo natural de Nápoles, filho dos lavradores Francisco Cortes e Olaya Gomes, casado com a portuguesa Isabel Gomes, e vaqueiro no curral de João Pais no engenho Velho da Conceição, Cabo de Santo Agostinho, afirma ter blasfemado após perder em jogo de dados contra um soldado italiano que se utilizava de dados viciados, dizendo-se, ainda, arrependido do ato. Disse o depoente que havia se comunicado com os mouros e turcos, considerados

infiéis, quando cativo por mais de oito anos na costa de Constantinopla, mas que jamais havia renegado à fé católica em cativeiro, ao que foi condenado apenas a se confessar no Mosteiro dos Capuchos (PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: DENUNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO 1593-1595, 1984, p. 36-37).

Tais depoimentos são importantes, ainda, porque demonstram que nem mesmo os italianos que se diziam católicos eram, de fato, católicos ou fiéis tradicionalistas. Porém, dados os temores impostos pela Inquisição, muitas vezes assim se declaravam, ou ocultavam a própria fé.

A Inquisição Moderna - uma nova versão da Inquisição Medieval dos séculos XIII e XIV – havia surgido na Espanha por volta de 1478 com foco na perseguição a judeus, e pouco depois, também a protestantes e iluministas. Por volta de 1492, iniciar-se-ia uma intensa migração, especialmente de judeus, da Espanha para Portugal, e para impedir e fiscalizar este fluxo migratório seria criado, em 1536, o Santo Ofício português, tendo o Brasil, colônia de Portugal, recebido emissários da Inquisição entre 1591 e 1767 (Andrade, 1992).

Assim, para além da busca pela conversão de povos indígenas ditos pagãos, as disputas religiosas ocorriam dentro do próprio cristianismo: "*Vivia-se a época da Reforma e da Contra-Reforma, em que os cristãos da Europa se guerreavam sem tréguas e o vínculo religioso tinha mais importância que a origem, a nacionalidade*" (Andrade, 1992, p. 49). No século XVI, por volta de 1517, Martinho Lutero havia iniciado a Reforma Protestante na Europa, um movimento religioso cristão em oposição aos dogmas católicos e que propunha uma rachadura no cristianismo, enfraquecendo a fé católica. A Reforma Protestante seria respondida com a "Contrarreforma", ou "Reforma Católica", iniciado por volta de 1545, e uma vez que o catolicismo encontrava-se ameaçado pelo crescimento do protestantismo, reforçava-se a necessidade de difusão da fé católica (Andrade, 1992).

Neste sentido, os denunciantes se diziam cristãos velhos e os denunciados eram sempre praticantes de alguma contravenção à ordem religiosa Católica. As denúncias evidenciam, sobretudo, o temor à punição por ter praticado outros tipos de crenças ou ao exercício de condutas contrárias à moral Católica. Ainda, a sociedade brasileira em formação, desde o século XVI, estava atrelada a uma aristocracia rural que se compunha de famílias tradicionais e tementes à religião Católica como modelo político, social e religioso da época.

Enfim, em um país onde se buscava difundir o imaginário católico punitivo, para que o projeto político e econômico da colonização pudesse funcionar, mostrava-se conveniente um processo dito "civilizatório", que pudesse tornar as terras produtivas a partir da utilização da força de trabalho da população nativa, escravizada com auxílio da catequese sob o argumento

da “salvação das almas pagãs”. Assim, o controle da fé auxiliava na submissão dos povos a serem escravizados, e a expansão do capital europeu estava atrelada à política escravagista. Para proceder com a catequese, especialmente das comunidades indígenas, foram numerosos os sacerdotes provenientes de Nápoles que chegaram ao Brasil entre os anos de 1580 e 1640. Expõe Manuel Correia de Andrade (1992, p. 50):

> Estes sacerdotes, naturalmente, deveriam catequizar os índios, convertê-los à fé cristã, desestrutura o nomadismo e reuni-los em aldeias onde ficariam sob uma mais rígida fiscalização e disponíveis para o recrutamento como força de trabalho nas ocasiões necessárias, ou de auxiliares nas expedições militares contra índios de outras nações ou tribos. Para isto, numerosas ordens religiosas, como os jesuítas, beneditinos, capuchinhos, franciscanos, mercedários, etc, estabeleceram casas em vários pontos da costa e penetraram para o interior, à proporção que se fazia a conquista dos sertões [...] Os [religiosos] italianos, sobretudo durante o domínio espanhol (1580/1640), devido ao fato de o vice-reino de Nápoles estar sujeito ao rei de Espanha, foram também numerosos nesse período.

Diversos religiosos italianos começariam a contribuir para a formação da sociedade brasileira, especialmente como agentes formadores de opinião, e muitas vezes como agentes políticos engajados, tanto na evangelização dos indígenas quanto em movimentos como as Guerras Holandesas. Estes religiosos, e todos os demais enviados de Portugal, tinham, inicialmente, uma missão que lhes era designada não somente por ordens religiosas, mas especialmente por agentes da Coroa Portuguesa. Explica Toledo (2003, p. 71-73):

> Tanto os altos funcionários do Estado, como Martim Afonso de Sousa, também estavam a serviço de Deus, o Deus católico, apostólico e romano de sua devoção, como os padres a serviço do império. A geopolítica da época era também uma geopolítica da fé. Rezava-se a missa, a cada dia, durante as viagens, nos navios. Até procissões se faziam, nos dias santos, e estes não eram poucos, no interior das naus – e pode-se imaginar o que seriam essas procissões, serpenteando no exíguo espaço do convés, indo e voltando com passos imprecisos, desestabilizados pelo balanço das ondas [...] Os padres, ou pelo menos certos padres – os pertencentes às fileiras da Companhia de Jesus -, vinham com um propósito de integração à nova terra desconhecido entre os dignatários do Estado.

Com o objetivo de difusão da fé Católica em terras brasileiras, o padre Manuel da Nóbrega, integrante de uma ordem religiosa fundada em 1540, como membro da primeira geração de jesuítas que rumaram para o Brasil, correspondendo-se com religiosos da Bahia, de Porto Seguro e de São Vicente, foi indicado por D. João III, para chefiar o grupo de jesuítas que acompanharia o primeiro Governador-geral do Brasil, Tomé de Sousa, na conquista e posse de terras. Sob as ordens de Nóbrega, cinco jesuítas: Aspicuelta Navarro, Leonardo Nunes, Antônio Pires, Diogo Jacome e Vicente Pires, e dois irmãos não ordenados. Chegaram à Bahia em 1549, e ainda neste mesmo ano, Leonardo Nunes seria enviado a São Vicente, região que compreenderia São Paulo, para evangelizar indígenas. A respeito do padre Nunes, Toledo (2003, p. 77-78): “*O padre Nunes, cumprindo incumbência que lhe passara Nóbrega, funda em São Vicente um colégio de jesuítas, além da respectiva igreja*”.

Neste sentido, embarcaria de Lisboa para o Brasil, com a comitiva do segundo Governador-geral Duarte da Costa em 1553, o jesuíta José de Anchieta, o qual também desenvolveria função de destaque entre os jesuítas, especialmente no que diz respeito à catequese dos povos indígenas. Anchieta, inclusive, por volta de 1562, concederia o nome de Piratininga a São Paulo, quando esta passava a não ser mais uma aldeia indígena. Porém, relataria dificuldades na catequese indígena:

> Imbuídos da convicção profunda de que eram portadores de uma verdade única, indivisível e sagrada, não só queriam que os índios deixassem hábitos como os da antropofagia e da poligamia, como se empenhavam em martelar-lhes cabeça adentro conceitos complicados como o da Santíssima Trindade ou estranhíssimos à sua formação, como o de pecado [...] Nos anos de 1556-1557, a aldeia em volta do colégio já se encontrava em decadência. Os meninos educados pelos padres, escrevia Anchieta, em 1556, "seguiam a seus pais, primeiro em habitação, depois nos costumes". Ou seja, deixavam a aldeia e, com ela, a educação cristã [...] São Paulo de Piratininga esvaziava-se: este o quadro, apenas dois anos depois da fundação do colégio. Em 1557, perdurava a mesma tendência (Toledo, 2003, p. 107).

Com o êxodo das comunidades indígenas em 1561, o Colégio de Piratininga, de escola para indígenas passou a escola para filhos dos portugueses, e os padres, de catequizadores, a párocos de um povoado cristão que ansiava pela manutenção do sistema escravocrata, oferecendo resistência à atuação dos jesuítas na região e apoiando os bandeirantes na perseguição de indígenas. Os jesuítas, por vezes, com a intenção de catequizá-los e difundir a fé Católica, se colocavam em defesa dos indígenas apenas contra os abusos da escravização. Certa vez, o mais ilustre dos jesuítas da região, padre Antônio Ruiz de Montoya, e seu companheiro, Díaz Taño, precisaram se dirigir a Madri para pedir a liberdade dos indígenas junto ao rei, e a Roma para pedir ao Papa a excomunhão por prendê-los, escravizá-los e comercializá-los. Em 1640 os jesuítas haviam conseguido seus intentos, porém a população expulsaria da vila os oito integrantes da Companhia de Jesus. Muita disputa haveria, ainda, envolvendo a comunidade de Piratininga, os indígenas e os padres jesuítas. O cacique Tibiriçá viria a se posicionar em favor dos jesuítas, enquanto seu genro João Ramalho, e os filhos deste, se colocariam em favor dos indígenas não adeptos à catequese (Toledo, 2003).

Paradoxalmente, a mesma comunidade que perseguia os indígenas na intenção de escravizá-los, e por isso fazia oposição aos jesuítas na região, era uma comunidade que se dizia Católica tradicionalista. Afirma Toledo (2003, p. 158-159):

> Luzia Leme, viúva do bandeirante Pedro Vaz de Barros, pede que, para seu descanso, sejam rezadas 600 missas no Brasil e 400 em Lisboa. Maria Leite da Silva, mãe de Fernão Dias Pais [...] Contenta-se com 700. Outro testador, Afonso Dias [...] excede em astúcia, ao requerer não só três missas a Santo Antônio, mas também "outra ao pai do santo" [...] Falar em religião é falar em ritos religiosos, os maiores dos quais, capazes de empolgar toda a vila em celebrações que exigiam acurada preparação, e não raro desandavam em festas que escapavam às motivações piedosas, eram as procissões. Três eram obrigatórias, segundo as leis do Reino: a de *Corpus Christi*, a da Visitação de Nossa Senhora e a do Anjo da Guarda, todas

> coincidentemente no meio do ano, entre os meses de junho e julho. Muito concorridas também em São Paulo, como de resto no mundo português em geral, eram as festas de Santa Isabel e São Sebastião.

Assim, a população brasileira começava a ser concebida a partir da formação de um imaginário católico de conversão para salvação das almas, punitivo e penitencial, que reproduzia e exaltava as perseguições da Idade Média europeia. O povo brasileiro reproduzia hábitos europeus como se houvesse intenção de se tornar parte da Europa: "*São Paulo teve muros a cercá-la [...] Desperta a nostalgia do que não fomos, invoca a Idade Média que não tivemos. Vêm à lembrança as cidades italianas encarapitadas sobre o morro, com os muros a protegê-las como a concha em torno do caracol*" (Toledo, 2003, p. 117).

Os primeiros jesuítas italianos a pisarem nas terras do Brasil o fariam atendendo ao pedido de Manuel da Nóbrega endereçado à Primeira Congregação Geral da Companhia no país ainda em 1558, com o intuito de que fossem enviados jesuítas de outros países para o Brasil, para auxiliar na conversão de indígenas. Expõe Beozzo (1987, p. 38):

> Assim veio Scipião Comitoli, mas que retornou pouco depois. Na década de 70, chegaram outros três: José Morinelli, Leonardo Arminio, vindos de Gênova e Giaccopuzi. Até o fim do século, chegam outros quatro italianos (Leite, II, 1938, p. 438-9), um dos quais Ventídio Bayardo, que deixa a Companhia no Brasil, para ingressar na Cartuxa na Europa (Leite, 1938, p. 447, nota 7) [...] Na Amazônia distinguiu-se o missionário João Maria Gorzoni e na província do Brasil foram provinciais dois italianos: José da Costa (1622-1665; 1672-1675) e João Antônio Andreoni (1706-1709), que se celebrizou literalmente sob o pseudônimo de Antonil. Nascido em Lucca, Toscana, em 1667, faleceu na Bahia, em 1716.

Ao se falar da influência de sacerdotes italianos na formação da sociedade brasileira, alguns nomes se destacam, especialmente entre os séculos XVII e XVIII, entre eles o de João Antônio Andreoni, conhecido pelo pseudônimo de André João Antonil, ou somente Antonil, o qual teria grande influência na forma de interpretar a sociedade, a política e a economia do Brasil da época. Afirma Azevedo (1990, p. 189):

> "Entre os jesuítas que vieram para o Brasil durante o período colonial, há um número expressivo de italianos". O primeiro deles é João Antonio Andreoni, nascido na Toscana em 1649. Veio para a Bahia em 1681 na companhia do Pe. Antônio Vieira, sendo duas vezes reitor do Colégio da Bahia e provincial da Companhia de Jesus entre 1706 e 1709. Faleceu na cidade do Salvador em 1716.

Há uma imprecisão na data de nascimento de Antonil, ao que não se sabe se o referido sacerdote nasceu em 1649 ou em 1667, sendo certo, entretanto, que este jesuíta nasceu em Lucca, na Toscana, e que os trabalhos deste no Brasil se estenderam até o ano de 1716, ocasião de seu falecimento em Salvador, na Bahia (Azevedo, 1990).

A atuação dos jesuítas na Bahia, no Nordeste brasileiro, se mostrou pioneira para o desenvolvimento do Brasil desde os primeiros anos de colonização. Segundo Beozzo (1987), os dois grandes clássicos da história econômica e social do país foram escritos por jesuítas italianos, sendo que o primeiro, "Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos",

escrito por Jorge Benci de Arminio e concluído neste Estado por volta de 1700, foi levado para a Itália pelo também jesuíta Antônio Maria Bonucci, e editado em Roma em 1705. O segundo, "Cultura e Opulência do Brasil Pelas Suas Drogas e Minas", foi escrito por Antonil enquanto reitor do Colégio da Bahia, onde atuava com os jesuítas italianos Jorge Benci, Antônio Bonucci, Estêvão Gandolfi e Mamiani. Afirma, também, Altoé (1996, p. 434-435):

> No Brasil havia alguns italianos. Deles, porém, costuma-se destacar dois, por causa dos livros que escreveram e publicaram [...] O padre toscano João Andreoni, que é mais conhecido por André João Antonil, escreveu *Cultura e opulência do Brasil* pelo ano de 1711. Já Jorge Benci escreveu *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, também no início do século XVIII.

Andrade (1992), por sua vez, afirma que tanto Jorge Benci, secretário da província da Companhia de Jesus, quanto João Antônio Andreoni (Antonil), provincial e reitor do Colégio da Bahia, foram jesuítas italianos que chegaram ao Brasil ainda na segunda metade do século XVII buscando fazer conciliações em São Paulo que beneficiassem os bandeirantes. Benci preocupava-se com as relações de trabalho, aconselhava os senhores a tornarem o sistema mais humano, porém sem desestabilizar o poder dominante e buscando regulamentar a escravização. Já Antonil, dotado de base de estudos jurídicos provenientes de Lucca, na Itália, voltar-se-ia para a análise do sistema de exploração de terra a partir das técnicas de produção de açúcar e do cultivo da cana. Para Andrade (1992, p. 59-60), estudando as relações da humanidade com o espaço e suas formas de exploração Andreoni (Antonil) se tornou o primeiro geógrafo, sociólogo e economista do Brasil colonial:

> Dentre estes livros dois se destacam, o de Jorge Benci, **Economia Cristã dos senhores no Governo dos Escravos** e o de João Antônio Andreoni [...] intitulado **Cultura e Opulência do Brasil** [...] Andreoni, que estudou sobretudo o sistema de exploração da terra, a partir do grande engenho que a Companhia de Jesus possuía em Santo Amaro, no Recôncavo da Bahia de Todos os Santos – engenho Sergipe do Conde -, procurou analisar a sociedade brasileira e colonial e o tipo de exploração aí existente, fazendo uma distribuição geográfica das formas de exploração da terra – cultura canavieira, área do fumo, área da pecuária extensiva e área da mineração -, tentando explicar o sistema de relações homem/natureza e homem/homem, gerado por cada uma dessas formas de exploração. Ele teria sido o primeiro geógrafo, sociólogo e economista do Brasil colonial, dada a agudeza de suas observações e às conclusões a que chegou e transmitiu a seus leitores. Daí ser interessante analisar as duas obras fundamentais ao conhecimento do Brasil colonial, nos fins do século XVII e início do século XVIII, e observar que muitas das formas de ocupação do solo e de produção do espaço têm uma influência que perdura até os dias de hoje.

As informações acima expõem a existência de intercâmbios de informações entre o Brasil e Roma no que diz respeito à sociedade que se desenvolvia no Nordeste do Brasil. Além disto, esses jesuítas eram grandes agentes políticos, e como formadores de opinião, auxiliavam na educação e no desenvolvimento das comunidades em que atuavam.

Os jesuítas, em geral, se dedicavam bastante à educação da população, já dirigiam o Colégio das Artes em Portugal desde 1555, sendo que o Colégio da Bahia funcionaria com um curso de Artes desde 1572, o que viria a ocorrer também em Olinda por volta de 1671, e

em Recife alguns anos depois. O perfil educativo destes jesuítas transformava-os na melhor alternativa para o desenvolvimento da ciência nos locais para onde eram designados, onde desenvolviam o ensino a partir de princípios escolásticos. Segundo Cardoso (1996, p. 31-32):

> Tanto na Metrópole quanto na Colônia, cumpriam-se as determinações jesuíticas de *ratio studiorum* (1599), as quais estabeleciam um ensino de princípios escolásticos [...] o Governo português passou a contratar italianos para trabalhos em seus territórios americanos [...] Ante a carência de cartógrafos hábeis no Reino, D. João V contratou na Itália os jesuítas Domingos Capacci (1694-1736) e João Batista Carboni (1694-1750). Uma vez chegados a Portugal (1722), confiaram-se-lhes missões das mais importantes, pois Carboni foi reitor do Colégio de Santo Antão, que a Companhia mantinha em Lisboa [...] e Capacci dirigiu-se ao Brasil (1730), encarregado da elaboração de atlas da Colônia [...] Acompanhando Capacci, veio Diogo Soares, português, também jesuíta e cartógrafo.

Os jesuítas chegariam ao Maranhão juntamente com os conquistadores portugueses, por volta de 1615, mas as missões se iniciariam, de fato, com a chegada dos padres Luís Figueira e Benedito Amodei, em 1622. Sobre o padre Amodei, "*a ele foi atribuída a vitória sobre os invasores holandeses, em 1654, 'por meio de suas orações, penitências, dom profético, intervenções milagrosas e exortações' (Souza, 1977, p. 10) [...] faleceu em São Luís, em novembro de 1647, após ter trabalhado muito entre os índios*" (Cella; Cadorin, 1990, p. 82). O jesuíta Domingos Capacci, ou Domênico Capassi, se destacaria na matemática e na astronomia, fazendo crescer a influência italiana nas atividades científicas de Portugal e, como consequência, do Brasil. Neste sentido, D'Ambrosio (1987, p. 510):

> Há assim o registro da nomeação do jesuíta Domênico Capassi como matemático e astrônomo régio por D. João V para, juntamente com o jesuíta Diogo Soares, fazer de 1730 a 1737 o primeiro levantamento de latitudes e longitudes de parte do Brasil. Fatos desse gênero ou fato da epístola de Anchieta, com informações médicas, ter sido publicada em italiano, refletem pouco ou quase nada do que poderíamos chamar influência italiana no Brasil colônia.

Ao estudar a participação dos jesuítas italianos durante a colonização do Brasil no Rio Grande do Sul, por exemplo, Laytano (1987, p. 20-21) explica como a Companhia de Jesus mobilizava os sacerdotes, sujeitos cultos, estudantes especialmente de Letras, Filosofia e Teologia, de todos os lugares da Itália, a serem redistribuídos em favor das missões no Brasil:

> A história das Missões é realmente notável e para cuidar de milhares de índios foi mobilizado pela Companhia de Jesus um número respeitável de sacerdotes [...] É nesse momento que aparecem os italianos padres [...] Padre **Adriano Formoso**. Tinha 30 anos de Companhia de Jesus e 46 de vida. Natural de Nápoles [...] Adriano Crespo é também o nome pelo qual é conhecido o Padre Adriano Formoso. Era "homem de elevada cultura em letras, filosofia e teologia, foi um dos maiores latinistas na Companhia, exercendo por muitos anos o magistério" [...] Padre **José Cataldino** nasceu na Itália em 1571 "Não sendo arquiteto, construiu templos magníficos nas reduções em que serviu" [...] era um filólogo, juntamente com mais padres, tão famosos quanto ele como conhecedores de vários idiomas, incluindo-se, claro, as línguas dos índios. Padre **Afonso de Aragona** "Nasceu em Nápoles em 1585 e entrou para o noviciado da Companhia em 1604 [...] os padres Aragona e Romero, os verdadeiros fundadores das reduções do Rio Grande do Sul". Padre **Domingos Perfetti**. Natural de Roma [...] era formado em Teologia e Filosofia.

O Padre Adriano Formoso, tendo estado no Brasil, inicialmente, para realizar missões no Iguaçu e Tape, viria a fundar e dirigir São Cosme e São Damião, em 1634. Já o Padre José Cataldino trabalharia durante 44 anos na catequese de indígenas em Guaíra, no Paraguai, no Uruguai, e também em Tape. Por fim, ao Padre Domingos Perfetti caberia a cura de São Nicolau. Todos, portanto, com atuação no Rio Grande do Sul. Além destes, outros atuariam nas terras do sul, alguns partindo da Bahia, expõe Laytano (1987, p. 22):

> Saíram da Bahia para o Rio Grande do Sul o padre João Saloni, padre Claudio Aquaviva e outros que, como se vê, são italianos [...] não se pode esquecer o superior, padre Ângulo interessado na catequese de índios no Rio Grande do Sul; o padre João Batista Ferrufino, preocupado com o gado das províncias missioneiras do Brasil e em especial do Rio Grande, ele que era provincial da província jesuítica do Paraguai. Lembrar o capuchinho frei Anselmo do Monte Vecerano ainda no Rio Grande de 1737. O padre Palermo que comandou, por assim dizer, grande parte da resistência dos índios às incursões dos bandeirantes [...] O padre Matias Cano, natural de Orizie, na Sardena, que estava no Povo de São Luís Gonzaga, quando foi colhido pela expulsão dos jesuítas [...] Formado em Filosofia e Teologia e exercia a catequese havia 28 anos, em 1763.

Os jesuítas italianos iniciaram seus trabalhos construindo o colégio Nossa Senhora da Luz e a igreja Nossa Senhora da Boa Morte, e entre eles podem ser citados os nomes de Padre João Maria Garzoni, que trabalhava na aldeia de São Gonçalo, chegado ao Maranhão em 1659, além dos Padres João Carlos Orlandini e Estêvão Gandolfi, chegados em 1679, e o Padre João Angelo Bononi, chegado em 1688. Em 1726, entre outros, os padres italianos Antônio Maria Scotti, Luís Maria Bucarelli, Aníbal Mazzolani, Marco Antonio Arnalfini, sendo os dois primeiros os consultores do Colégio do Maranhão e da Missão. Por volta de 1676, o padre Pier Consalvi inicia sua trajetória em expedições (Cella; Cadorin, 1990).

No Rio Grande do Sul, diversos religiosos teriam atuação missionária, a qual envolviam, além da catequese, formação em linguística, teologia e filosofia, e, também, atuação artística, com expressão na arquitetura e na música, como Alonso Barsana, Ângelo Camilo Petragassa, Antonio Liotti, Bartolomeu Pisa, Domingos Capassi, Eugênio Baltodono, Francisco Venzoni, Horácio Morelli, João Batista Marquessetti, João Batista Primoli, José Brazanelli, José Oregio, Onofrio Carpini, Pedro de Angelis, Policarpo Duro, Simon Mazeta, Vicente Badia e Vicente Carrafa. O padre Domingos Zirpoli, um dos maiores compositores da época, havia sido organista da Igreja dos Jesuítas em Roma (Laytano, 1987).

No Brasil, entre os anos de 1560 e 1730, verifica-se a presença dos seguintes padres italianos: Scipião Comiteli (ou Comitoli) em 1561, José Morinelo, Leonardo Armínio e João Baptista Giacopuzzi em 1575, Bayardo Ventedio e Adrão João em 1577, os irmãos leigos Ascanio Bonajuto e Agostinho Cifarelo em 1587, e Benedito Amodei entre 1622 e 1647. Em 1705, os italianos assumiriam a direção especialmente do convento jesuíta, bem como as missões e catequese junto aos indígenas do sul da capitania (Azevedo, 1990).

Importantes, ainda, João Maria Garzoni e Pier Gonsalvi em meados do século XVII, e Gabriel Malagrida, em 1721. O padre Malagrida chegou a construir um recolhimento para órfãs e prostitutas convertidas de Igarassu, no Estado de Pernambuco, na mesma praça da Igreja dos Santos Cosme e Damião, considerada a mais antiga do Brasil (Andrade, 1992).

O jesuíta italiano Gabriel Malagrida, denominado por alguns como "o Apóstolo do Maranhão", tendo chegado ao Maranhão em 1721, compôs peças teatrais e dramas religiosos que se apresentavam em igrejas, como a "Tragédia da vida e conversão de Santo Inácio", e dedicou-se ao magistério no Colégio da Luz, em São Luís, e no Pará. Missionava para indígenas viajando a pé, desde as matas amazônicas até os sertões baianos. Sob sua iniciativa, São Luís ganhou o primeiro seminário maior em 1752, sendo que dois menores já tinham sido construídos em 1749, em Paranaíba e Guanaré, que viriam a se tornar um só em Aldeias Altas (Caxias). Entre diversas iniciativas, em 1752, o Padre Malagrida lançou a pedra fundamental do Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação, primeiro colégio feminino do Maranhão, confiado às irmãs Ursulinas, tendo sido esta a primeira ordem feminina do Maranhão, trazendo consigo as primeiras irmãs de nacionalidade italiana. Este Recolhimento se transformaria, futuramente, em colégio e instituto Santa Teresa, dirigido pelas irmãs Dorotéias de Santa Paula Frassinetti, de Gênova, desde 1894. O Padre Malagrida, ao se indispor com o Marquês de Pombal, seria acusado de instigador e sentenciado ao garrote e à fogueira pela Inquisição em 1761: "*O papa Clemente XIII, ao tomar conhecimento de seu criminoso sacrifício, declarou-o mártir da Igreja*" (Cella; Cadorin, 1990, p. 84).

> Depois do Marquês de Pombal, os jesuítas voltaram ao Brasil em 1841, mas no Maranhão só em 1927, graças à intervenção do bispo Dom Octaviano Pereira de Albuquerque, que lhes entregou a igreja de Nossa Senhora dos Remédios e a casa anexa. No desmembramento da Província do Norte, em 1952, a Vice-Província Bahiense, compreendendo os estados da Bahia, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas, ficou dependente da Província Vêneto-Milanese. Por esse motivo, em novembro de 1952, chegaram a São Luís dois sacerdotes jesuítas italianos e assumiram a igreja dos Remédios (Cella; Cadorin, 1990, p. 84).

O Padre Gabriel Malagrida, jesuíta italiano do século XVIII, que andou pelo Maranhão envolto em trama contra o rei e o Marquês de Pombal, foi entregue ao Tribunal do Santo Ofício, preso e torturado em Lisboa, e queimado publicamente em auto da fé do dia 20.9.1761 (Mello, 1996). Ocorre que o sistema do Padroado - por meio do qual o papa concedia às autoridades civis a possibilidade de interferir na administração da Igreja, sendo reservado ao rei o direito de nomear bispos, cônegos e párocos, arrecadar dízimos, organizar comunidades religiosas e delas dispor, enfim, envolverem-se nos assuntos da Igreja Católica - vigoraria no Brasil até a Proclamação da República em 1889:

> Com o padroado, os reis portugueses, além de assumirem o compromisso de manter o catolicismo, que era a religião oficial do estado, também se obrigavam a difundir

> entre os fiéis, e nesta categoria se incluíam os índios brasileiros. Para a monarquia lusa [...] colonizar significava também implantar a fé católica. Neste caso, a fé não era apenas uma opção, mas, ao contrário, se tornava uma determinação real [...] a coroa portuguesa entregou especialmente aos membros da Companhia de Jesus a evangelização dos indígenas brasileiros. Eles então foram os missionários ditos oficiais até 1759, quando o Marquês de Pombal os expulsou e o estado assumiu o encargo [...] O enfoque central da atividade missionária estava centrada no trabalho de conversão. O termo "conversão" significava, então, basicamente separar o indígena de suas crenças "errôneas", afastá-lo de sua cultura "inferior e atrasada" e conduzi-lo à "verdade católica" (Bussola, 1990, p. 283).

Em 1759, os jesuítas seriam expulsos do Brasil em decorrência da política do primeiro-ministro do rei D. José I em Lisboa - Sebastião José de Carvalho e Melo, conhecido como Marques de Pombal -, a qual delegaria a formação religiosa da população ao poder secular: "*Com o Diretório pombalino de 1755, que transformava as aldeias em vilas e as missões em paróquias, entregando o temporal das aldeias a diretores leigos, a maioria dos missionários foi obrigada a deixar as aldeias, sendo os jesuítas expulsos de todo país em 1759*" (Beozzo, 1987, p. 43). Explica Toledo (2003, p. 219):

> Havia tempo, Pombal sentia-se incomodado pela riqueza, a autonomia e a influência dos jesuítas [...] Pombal aproveitou-se de um atentado contra D. José, em setembro de 1758, para lançar suspeitas de que os padres da Companhia estivessem envolvidos [...] em setembro de 1759, um ano depois do atentado, decretou extinta a Companhia de Jesus em Portugal – o Portugal de lá e, naturalmente, também o de cá. Havia na época, espalhados pelo Brasil, 500 jesuítas.

A Companhia de Jesus seria expulsa não somente de Portugal, mas do Brasil e demais colônias portuguesas. Os jesuítas que se encontravam no Brasil deixariam o país entre 1759 e 1760, sendo que em 1773, o Papa Clemente XIV, temendo as ameaças de rompimento das relações com as cortes europeias, viria a encerrar as atividades da Ordem. Diante do forte sentimento anticlerical que se desenvolvia pelo mundo, expõe Rabuske (1996, p. 448-449):

> A partir da primeira determinação, dita "pombalina", deixaram o Brasil, em 1760, 590 jesuítas, distribuídos então na Província do Brasil e na da Vice-Província do Maranhão, em que eles mantinham nada menos do que 11 colégios, 8 seminários, 53 residências e 65 missões indígenas [...] Representativo, contudo, parece-nos, para toda essa fase histórica, a personalidade do Pe. Gabriel Malagrida (Mury, 1941), o qual ocupa um lugar honroso ao lado dos nomes de Nóbrega, Anchieta e Vieira, e se tornou, no dia 21.9.1761, a mais conhecida vítima de Pombal. Da supressão pontifícia de 1773 basta dizer que ela extinguiu no mundo todo nada menos do que a vida religiosa de 22.588 jesuítas que, organizados em 49 Províncias, estavam sustentando então 669 colégios, 61 noviciados, 24 casas professas, 340 residências, 171 seminários, 1.542 igrejas ou templos e 271 missões.

Para Pombal, ainda, os sacerdotes de outros reinos, como os italianos, na qualidade de súditos de outros reis, se aproveitavam da administração das aldeias para utilizar a força de trabalho indígena em proveito próprio, acumulando riquezas (Andrade, 1992).

Quando estes religiosos foram expulsos de Portugal e colônias, e o Estado assumiu o encargo educacional criando as "aulas régias", estas seriam ministradas por professores contratados, e poucos anos depois, seria criado o Colégio dos Nobres. Os Estatutos do Real Colégio dos Nobres de Lisboa de 1761 expunham o objetivo de preparar os nobres para

serviços do Estado por meio de formação humanístico-militar e do ensino da matemática (aritmética, geometria, trigonometria, álgebra), da física (mecânica, estática, hidroestática, hidráulica, óptica, catróptica, astronomia e geografia náutica) e do desenho. No Colégio, que funcionou de 1766 a 1772, ensinariam os italianos Ângelo Falier, Carlos Francisco Ponzoni, João Ângelo Brunelli, Giovanni Antonio Dalla Bella, Miguel Antonio Ciera, e Miguel Franzini, e por ele passariam diversos filhos de governadores do Brasil (Cardoso, 1996).

Além disto, após a elaboração dos estatutos da Universidade de Coimbra, também por inspiração do Marquês de Pombal e aprovação de D. José I, em 1772, os cursos de Matemática e Filosofia, antes ministrados no Colégio das Artes dos jesuítas, passariam a ter o mesmo nível que os cursos de Teologia, Cânones, Leis e Medicina, e também seriam ministrados por professores italianos, como Domingos Vandelli, João Antonio Dalla Bella, Miguel Antonio Ciera e Miguel Franzini. Enfim, com a fundação da Academia das Ciências de Lisboa, em 1779, lecionariam também nesta Dalla Bella e Vandelli. Os brasileiros estabeleceriam contatos e desenvolveriam estudos com estes italianos, os quais realizariam pesquisas também no Brasil, onde muitos se estabeleceriam. Explica Cardoso (1996, p. 40):

> A participação de italianos nos trabalhos científicos brasileiros é, na segunda metade do século XVIII e inícios da centúria seguinte, das mais profícuas. É o que se pode depreender dos trabalhos cartográficos realizados pelas comissões de limites, para o cumprimento do Tratado de Madrid; da participação no processo de reforma educacional, ocorrido sobretudo na Universidade de Coimbra; da contribuição prestada à Academia das Ciências de Lisboa; do estímulo às memórias sobre o Brasil, que então se redigiram [...] Antonio José Landi permaneceu a serviço do Governo português no Norte do Brasil, onde contraiu matrimônio com a filha do alferes Antonio de Sousa Azevedo, vindo a falecer em 1791, em Belém do Pará, aos 78 anos de idade [...] Vandelli também integrou-se à coletividade luso-brasileira [...] Seu filho, Alexandre Antonio (1784-1859), nasceu em Lisboa, onde foi guarda-mor da Academia das Ciências. Vindo para o Brasil, jamais regressou à Europa.

A Companhia de Jesus somente viria a ser restaurada por Pio VI em Parma, por volta de 1794, e em Nápoles e na Sicília, por Pio VII em 1804. Uma restauração universal, no entanto, somente viria a acontecer em 1814, quando Pio VII seria libertado das prisões napoleônicas de *Fontainebleau*. No Brasil, explica Rabuske (1996, p. 448-449),

> Apenas em 1842 [...] chegaram novamente para este país os primeiros jesuítas [...] Como Porto Alegre, em 1842, e Desterro, em 1843, se tornaram até 1853 os principais centros de atividade jesuítica espanhola, assim sucedeu também com os jesuítas italianos no decênio de 1860 ou, se quisermos, até 1878 quanto à futura Florianópolis [...] coube aos jesuítas italianos, principalmente através de Visitadores, confirmar e continuar a restauração começada por confrades espanhóis e acrescida, a partir de 1849, por inacianos "teutos", levando por fim, ou seja, em 1869, o Brasil à estrutura orgânica de duas Missões diferentes: da Romana e da Alemã.

No sul do Brasil, ao contrário dos jesuítas alemães do Rio Grande do Sul, os jesuítas italianos, chamados "romanos", que partiram de Santa Catarina para todo o Brasil, trataram de se dedicar menos os trabalhos paroquiais em colônias e mais aos trabalhos nos colégios. Assim, a "Missão Romana" dos jesuítas se expandiu pelo país, envolvendo religiosos da

Sicília (como o Pe. Rafael Tuveri), de Nápoles, de Turim, do Vêneto (como o Ir. Francisco Xavier Ghirardini) e de Roma (como o Pe. Carlos Missir, o Pe. José Repetti, o Pe. Luís Ruiz, o Pe. José Vagnozzi e o Ir. Francisco Xavier Soriani), que: "*pelo fato de haver oferecido o contingente numérico maior, dir-se-ia 2/3, teve também o privilégio de conferir seu nome à novel 'Missão Romana' no Brasil*" (Rabuske, 1996, p. 461).

Perceba-se que, já em 1849, os jesuítas seriam mais uma vez perseguidos, teriam os bens confiscados e seriam novamente expulsos, desta vez da Itália, sob a alegação de "perturbação da paz", o que também se ouviriam no Brasil durante o Período Imperial e até o início da República, para além de 1889. Expulsos da Itália rumariam para as Américas, notadamente para o Brasil, especialmente entre 1860 e 1865. Assim, Rabuske (1996, p. 451):

> Em 1863 passaram ainda pela capital gaúcha, ao menos de corrida, os padres Emídio ou Emigedino Pardocchi e Jacques Razzini, bem como o Pe. João Berti, devendo este provavelmente estar outrossim a serviço do Seminário Episcopal. Em 1865, o Pe. Razzini, após o Pe. Repetti já em 1864 haver-se retirado para a Argentina, foi feito o 1º Superior da Missão Romana no Brasil, sendo ao mesmo tempo o "Visitador dos jesuítas alemães", que de 1849 em diante se achava mourejando no interior colonial teuto do Rio Grande do Sul. A essa altura os jesuítas espanhóis, excetuando-se um único, já se haviam retirado do Sul-brasileiro em demanda de La Plata e Chile. Além dos italianos citados que, já em 1865, deixaram quase todos o Rio Grande do Sul, deve-se citar aqui de modo especial a pessoa do Pe. Alexandre Ponza, que seria o 3º Visitador e, para 1869-70, o Pe. Benedito Schembri, procedente da Província Siciliana. Moravam e se hospedavam todos eles na Residência – a primeira no Brasil da Nova Companhia – que em Porto Alegre haviam tido os jesuítas espanhóis de 1842 em diante.

Os jesuítas italianos eram originários das mais diversas províncias do território italiano, muitos eram originários do sul daquele território. E mesmo por ocasião das expulsões, a atuação desses sacerdotes, especialmente dos de Roma, continuaria em destaque.

> Dois anos antes da expulsão dos jesuítas, em 1759, há pelo menos quatro italianos no catálogo enviado a Roma pelo provincial do Brasil, João Honorato: Pedro Masi, romano de 32 anos, João Massi, romano de 21 anos, João Rubiatti, de 28 anos, de Milão e Jácomo Antônio Barca, 25 anos, de Como. Em 1759, com a expulsão dos jesuítas por Pombal, interrompe-se sua presença no Brasil [...] em 1860 chegam ao Brasil o Pe. José Repetti, visitador, acompanhado de dois outros italianos da Província Romana (Beozzo, 1987, p. 40).

Na Ordem dos Jesuítas, os "Visitadores" eram sacerdotes indicados pelo Superior Geral como representantes nas missões e províncias que visitam. Neste sentido, entre os anos de 1860 e 1870, os jesuítas no Brasil teriam três Visitadores, todos italianos: o Pe. José Repetti, natural de Placença – Ducado de Parma; o Pe. Jacques Razzini, natural de Miliacio; e o Pe. Alexandre Ponza di San Martino, natural de Draconeri. Ao Visitador Jesuíta: "*cabia-lhe o papel como que constante de viajar pelo Brasil inteiro, para cuidar da fundação de outros Colégios, como os de Itu, em São Paulo, e Recife, em Pernambuco*" (Rabuske, 1996, p. 453).

Os jesuítas seriam expulsos do Brasil em 1759, retornando definitivamente apenas em 1911 (Azevedo, 1990). Ocorre que os jesuítas iniciariam o retorno para o Brasil por volta de

1840, após 1822 e já na constância do Império Brasileiro, quando ordens religiosas diversas à Companhia de Jesus já se estabeleciam no país onde há muito já desenvolviam atividades. Recorda, ainda, Andrade (1992, p. 23): "*A ordem Jesuíta não foi a primeira a se instalar no Brasil [...] Sabe-se que em 1515 os franciscanos se estabeleceram em Porto Seguro onde se instalaram dois frades italianos que fundaram a igreja de São Francisco e penetraram para o interior em seu trabalho*". Ressalte-se que a primeira carta geográfica do Rio Grande do Sul, de 1698, tem como autor frei Ciro Giuseppe de Santa Teresa (Laytano, 1987). Assim, a ordem dos franciscanos teria sido a pioneira na realização do trabalho missionário no Brasil, tendo enviado, especialmente para Porto Seguro, na Bahia, dois franciscanos portugueses, e posteriormente, dois franciscanos italianos, os quais teriam reerguido a capela de São Francisco no lugar (Beozzo, 1987).

Maior influência na educação religiosa do povo brasileiro, no entanto, teriam os missionários capuchinhos, os quais julgavam somente haver possibilidade de "civilizar" os povos indígenas por meio de uma educação continuada, a qual se iniciaria de criança e duraria, em média, até os 21 anos de idade. Ainda, seria preciso integrar o indígena à sociedade do branco, e por isso o missionário deveria servir tanto para a doutrinação da fé católica quanto para ensinar-lhes os princípios da vida dita em sociedade. O processo "civilizatório" do Brasil se iniciaria por meio do batismo e se manteria por meio de educação continuada, possibilitada por intermédio da construção de escolas. Para esta missão seriam escolhidos, sobretudo, os capuchinhos italianos, apesar de os planos se iniciarem com os capuchinhos franceses. Explica Altoé (1990, p. 285-286):

> Originários da província de Paris, França, os frades menores capuchinhos vieram ao Brasil pela primeira vez em 1612, acompanhando a expedição francesa chefiada por Daniel de la Touche, senhor de La Ravardière, que se apossara do Maranhão. Mas, os capuchinhos italianos, inicialmente, apenas tiveram contatos com o Brasil quando de sua passagem em direção às missões do Congo e Angola. Em 1705, abriram o primeiro hospício em Salvador e, inclusive, substituíram os confrades franceses do rio São Francisco, pois eles tinham sido banidos do país [...] Em Pernambuco, os frades italianos chegaram em 1737 e se encarregaram, inclusive, da catequese dos índios da região do Cariri, Ceará.

Os capuchinhos, inicialmente franceses, haviam estabelecido convento na cidade de Salvador, o qual serviria de abrigo para missionários italianos a caminho de Angola e São Tomé (Azevedo, 1990). Os franceses rumaram para o Brasil, para as missões que realizariam nas terras sobre as quais a França havia se apossado, localizadas a Nordeste do Brasil. Os italianos, por sua vez, de passagem para missões no Congo e em Angola, tendo estado em Salvador, demonstrariam interesse de permanência após a construção do primeiro hospício sob a administração da ordem, e substituiriam os franceses quando Portugal os toma por inimigos da Coroa, chegando a Pernambuco com o principal objetivo de catequese dos

indígenas. Diante do sucesso das primeiras iniciativas, os capuchinhos italianos seriam ainda mais requisitados pelo governo imperial (Altoé, 1990).

> A partir de 1843, começaram a vir para o Brasil os missionários capuchinhos da Itália pedidos e pagos pelo governo imperial [...] Um relatório de 1851 fala na presença de 55 capuchinhos italianos no país [...] No final do Império e início da República, começou a rarear e escassear a vinda de novos frades capuchinhos para as missões e, sobretudo, para a catequese dos indígenas. Uma estatística de 1890 fala na presença de 35 missionários da ordem, detalhando que muitos desses se encontravam no Rio de Janeiro, Salvador e Recife (Altoé, 1990, p. 285-286).

A permanência de religiosos italianos no Brasil, notadamente no Rio de Janeiro, em Salvador e em Recife, se explica devido à característica que estas cidades tinham de serem portuárias, com portos localizados em pontos estratégicos para a chegada de navios europeus que transportavam tanto mercadorias como pessoas escravizadas para o país. Ao receberem pessoas escravizadas, trazidas da África em navios negreiros, estas cidades necessitavam de religiosos que as catequizassem e, consequentemente, "abrandassem", transformando-as em sujeitos hábeis para a produção e manutenção do sistema político e econômico vigente. Entre os principais portos do país estavam os de Recife e Salvador, e uma vez nesses portos, muitos capuchinhos se estabeleciam nestas cidades, ou em cidades próximas (Andrade, 1992).

Observe-se, no entanto, que não somente o tráfico negreiro mobilizava os principais portos da região Nordeste do Brasil, mas também as correntes marítimas e as precárias condições de navegabilidade. Neste sentido, Manuel Correia de Andrade (1992, p. 53-54):

> As condições de navegabilidade da época, com embarcações a vela e muito dependentes das correntes marítimas, faziam com que os navios que se destinavam a Angola e ao Congo, navegassem de Lisboa para o Brasil – portos do Recife ou de Salvador – e daí refluíssem para o leste, em demanda do litoral africano. Assim, a maioria dos frades, que ia participar de missões na África, passava pelo Brasil em suas viagens de ida e de volta – quando havia volta – à Europa. As paradas de capuchinhos franceses e italianos, nos séculos XVII e XVIII, eram frequentes, antes de abrirem casas no Brasil [...] A coincidência de interesses facilitou a decisão de os capuchinhos franceses, em sua maioria bretões, serem substituídos por capuchinhos italianos, uma vez que a Itália, não sendo ainda unificada, não representava uma ameaça política ao rei de Portugal.

A chegada de capuchinhos italianos no Brasil tornava-se conveniente, ainda, porque o projeto político de dominação das terras brasileiras, especialmente por parte de Portugal, demandava soberania, e a Itália dos séculos XVII e XVIII, antes da unificação, era composta por reinos independentes e dividida em estados – alguns sob o domínio da Espanha e outros sob o domínio da Áustria - desprovidos ainda da força de uma nação unificada. O terreno era fértil para o desenvolvimento da cooperação que se estabelecia entre a manutenção da soberania, com a intenção de expansão da fé católica das organizações religiosas. Por outro lado, as missões francesas que se estabeleciam no Brasil a partir de 1642 - momento em que frades aportaram especialmente no Recife com a missão dada por Maurício de Nassau de exercer trabalhos religiosos, e se estendendo pela Bahia e pelos aldeamentos indígenas do

Sertão do São Francisco -, evidenciavam a simpatia e a cooperação existente entre holandeses e franceses, ambos com interesses na conquista do Brasil (Andrade, 1992).

Deste modo, por volta de 1703, os capuchinhos franceses, tal qual os jesuítas, também seriam instados a deixar o Brasil, e esta Ordem religiosa somente retornaria ao país por meio da atuação dos capuchinhos italianos, que mantinham relações amistosas com Portugal. Retornariam, pois, para o Nordeste, entre 1705 e 1710. Afirma Andrade (1992, p. 54-55):

> O retorno dos mesmos foi feito para a Bahia, em 1705, quando se estabeleceram sob a direção de frei Miguel Angelo de Nápolis, e para o Recife, em 1710, sob a chefia de frei Bernardino de Saracema, que se estabeleceu próximo ao centro da cidade, no bairro de São José, onde seria construída a basílica da Penha, de 1870 a 1872 [...] Em Pernambuco, estabelecidos no Recife, povoação com cerca de doze mil habitantes e centro comercial da província, os capuchinhos tiveram excelente campo de trabalho, fazendo com que frei Filipe de Alteta se ligasse muito aos comerciantes portugueses que aí viviam, enquanto frei Bernardino tornou-se confessor do bispo D. Manuel Alves da Costa, aproximando-se dos senhores de engenho e grandes proprietários de terra [...] os capuchinhos puderam continuar o seu trabalho, destacando-se, dentre outros, frades como frei Bento de Rovigo, frei Timoteo de Piava di Taco, frei Antonio de Perurgia, frei José de Monticelli e outros.

Assim, os capuchinhos italianos passariam a responder com presença constante e marcante na formação do povo brasileiro, especialmente do povo nordestino, a partir de missões que se iniciavam no Nordeste do país. Neste sentido, afirma Beozzo (1987, p. 41-42):

> Há indícios de que capuchinhos italianos tenham estado de forma isolada no Brasil, por volta de 1538 [...] A primeira missão regular foi porém francesa nas costas do Maranhão (1612-1615) [...] Por mais de 60 anos, trabalharão pelo interior do país, missionando nas povoações e cidades e aldeamentos indígenas. Serão expulsos por razões políticas, no início do Séc. XVIII, deixando vazias as casas de Pernambuco, da Bahia e do Rio de Janeiro. Tendo assumido missões nas áreas sob domínio português na África, como Congo e Angola, tornou-se regular a passagem de capuchinhos italianos pelo Brasil [...] Entre os missionários destinados à África e que deixaram relatos sobre o Brasil estão Giovanni Cavazzi da Montecuccolo [...] Dionigi da Piacenza e Michelangelo da Reggio Emilia [...] Giovanni da Romano [...] Girolamo Merolla da Sorrento [...] Andrea da Pavia que passou por aqui em 1691, Antônio Zuchelli da Gradisca que esteve na Bahia em 1699 e 1703 [...] Para ocupar o lugar dos franceses foram convidados os capuchinhos italianos que já missionavam nas possessões portuguesas da África de longa data e que mantinham uma casa de apoio às missões em Lisboa. Em 1705, reabre-se o Hospício da Bahia; em 1709, o de Pernambuco.

Enfim, os capuchinhos se fixariam na capitania de Pernambuco para desenvolver a catequese de indígenas e a assistência religiosa a brancos e negros, e se fariam missionários por todo o Estado, pregando a fé e os preceitos religiosos da religião Católica Apostólica Romana na região (Andrade, 1996).

> Alguns desses missionários se tornaram famosos, como Frei Caetano de Messina, que percorreu o interior construindo igrejas, açudes, estradas e conventos, ao mesmo tempo em que pregava a fé e a necessidade do cumprimento dos preceitos religiosos. Muitas vezes se ligaram a ações políticas, como ocorreu com Frei Placido de Messina, ao tentar pacificar os Cabanos [...] Esgotados os trabalhos de catequese, pelo desaparecimento dos grupos indígenas, os capuchinhos, a partir de seu convento da Penha e do colégio de Bom Conselho, se dedicaram inteiramente às suas atividades missionárias (Andrade, 1996, p. 63-64).

Os capuchinhos italianos que adentraram no Brasil, especialmente por meio de portos do Nordeste, eram oriundos de diversas províncias, destacando-se os romanos, os napolitanos, os genoveses, os lombardos e os florentinos. Entre eles estava o genovês Carlos José de Spezia, apelidado "O apóstolo de Pernambuco", o qual, tendo ingressado na vida sacerdotal em 1702, onze anos depois havia sido designado para o desenvolvimento de atividade missionária na Angola, na missão de Bengo. Doente, Spezia seria transferido para o Brasil, onde permaneceria de 1716 a 1725, e se faria prefeito de Piedade, na Bahia: "*De 1725 a 1729, esteve em Roma onde renunciou ao cargo e voltou para o Brasil, desta vez para Pernambuco, onde exerceu com mais intensidade a sua atividade missionária*" (Andrade, 1992, p. 53-55).

Os religiosos manifestavam livremente, e especialmente por intermédio dos sermões, seus posicionamentos políticos, e percorriam longos trajetos com finalidade missionária, ao que se transformavam em agentes ativos na formação política e religiosa da população brasileira. Carlos José de Spezia, por exemplo, relata, em carta para o padre João Batista, datada de 1744, ter realizado o seguinte trajeto para evangelizar (Andrade, 1992, p. 56):

> Partiu do Recife, por mar, para Camocim, no Ceará, daí caminhando pelo sertão para Hiassu (Açu) e de lá para uma aldeia governada pelos jesuítas, na Serra de Ibiapaba; partiu, depois, para a serra dos Cocos, e, em seguida, para a aldeia tapuia de Strambembé, sendo sempre bem recebido pelos sacerdotes e homens "graúdos" dos lugares, onde aproveitava para fazer pregações. Após perambular pelo sertão, dirigiu-se a Fortaleza, onde permaneceu alguns dias, sendo recebido pelo governador. Em seguida, dirigiu-se a Aquirás, Cascavel e Russas, onde concluiu sua missão. Seguiu, depois, para Banabuiú e Quixeramobim, daí para a paróquia de Vassu, passando por Vacari e se dirigiu para Mepibu, no Rio Grande do Norte, onde havia uma aldeia dirigida pelos padres de sua Ordem religiosa. Aí permaneceu cerca de quarenta dias, depois viajou para a Paraíba e em seguida para o Recife.

Carlos Spezia, no exercício de atividade missionária no Nordeste do Brasil, percorreria toda a região, sendo bem recebido pelos "homens graúdos", ou seja, pelas elites locais. Tais "andanças", realizadas por religiosos, seriam comuns ao longo do Período Colonial, em que muitos sacerdotes italianos estiveram no Nordeste do país, sendo destaques os jesuítas e os capuchinhos. Os frades capuchinhos, nos primeiros anos do século XVIII, haviam se fixado na Bahia, mas anos depois já se estabeleceriam no Rio de Janeiro e em outras capitanias. E entre os religiosos que se destacavam estava o frei José de Bolonha: "*que chegou a ser expulso da colônia lusa a pedido do arcebispo de Salvador, d. Fernando José de Portugal, sob a acusação de estar colocando em dúvida a legitimidade e a liceidade do sistema escravista*" (Altoé, 1996, p. 434-435).

Enfim, hospícios, orfanatos, colégios e igrejas seriam colocados sob a administração das ordens religiosas. As igrejas, em especial, assumiriam a função de cuidar do imaginário do povo brasileiro em formação. Nas origens de São Paulo, por exemplo, o sino da igreja do

Colégio soava como toque de recolher, e as primeiras igrejas ditavam o ritmo cotidiano, bem como a configuração espacial da cidade. Afirma, ainda, Toledo (2003, p. 131-132):

> As igrejas de São Paulo nada tinham a ver com as da Bahia, beneficiadas pelas exigências de um lugar que [...] era a capital da América portuguesa. Ou as de Olinda, bafejada pela sorte de ser a capital da mais rica das capitanias. Longe disso, as igrejas de São Paulo, plantadas numa perdida e acanhada vila do interior, eram tão pobres, e construídas de forma tão precária [...] Mesmo assim, têm importância decisiva no desenho de São Paulo [...] estavam destinados a transformar-se [os conventos] em cruciais pontos de referência [...] Por mais precárias que fossem, as igrejas iam dando à vila uma nova fisionomia.

As igrejas também ocupavam lugar central em aldeamentos indígenas: "*Já resgatados do inferno do paganismo, mas sem condições para ser jogados diretamente ao mundo superior dos europeus, os índios ali eram alojados, num território de transição que correspondia à transição que, esperava-se, se operasse em suas almas*" (Toledo, 2003, p. 146). Não eram somente um símbolo religioso, eram também um símbolo de poder. Como território inviolável, chegavam a abrigar presos foragidos. Durante o século XVII, os grandes proprietários de terras, como forma de firmar prestígio e dar visibilidade às pretendidas lideranças sobre a comunidade, fundavam capelas. Os padres, por sua vez, realizavam negócios, acumulavam e ostentavam riquezas, e tinham até mesmo filhas e filhos, a exemplo do padre Guilherme Pompeu de Almeida, que como pai de Inês de Lima a reconheceria em testamento (Toledo, 2003). Como o padre Pompeu, os padres mantinham fazendas e ótimas relações com a elite local. Expõe, ainda, Toledo (2003, p. 208):

> A 8 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, a cuja devoção o padre Pompeu erigiu uma capela na fazenda de Araçariguama, as portas da propriedade eram abertas para uma festa religiosa que se estendia por oito dias, com missas cantadas e sermões. Vinham de São Paulo os integrantes das quatro comunidades religiosas ali representadas – os jesuítas, os franciscanos, os beneditinos e os carmelitas -, e os membros das principais famílias.

A separação do que era considerado pecado ou virtude ocorria por meio da percepção do que era pagão ou do que era cristão. Hábitos eventualmente herdados dos povos indígenas, como banhos de rio sem roupas, era pecado, porém nada se dizia a respeito dos hábitos perpetuados pela elite brasileira a partir de costumes europeus, como a permanência do "uso" de mão de obra escravizada nas fazendas após as proibições legais, fossem estes escravizados indígenas, como em São Paulo, ou africanos, como ocorria especialmente nas zonas açucareiras do Nordeste do Brasil. A respeito de São Paulo, Toledo (2003, p. 175-176):

> Ninguém tinha escravo. O que se tinha eram "peças de serviço", "peças forras", "gente forra", "gente do Brasil", "gente de obrigação", "gente de serviços obrigatórios", "gente da terra" [...] Índios não eram seres que podiam administrar a si próprios. Legalmente, eram incapazes. Como aos jesuítas, nos aldeamentos, coubera o papel de seus administradores, por analogia, foi-se criando o conceito de "administração particular". Os índios que se tinha na fazenda, ou em casa, eram de "administração particular" de seus senhores [...] os índios eram abundantes [...] os escravos africanos eram caros [...] [São Paulo] estava, à diferença das zonas

> açucareiras do litoral, desconectado das linhas de tráfico negreiro que, partindo de Angola ou da Guiné, abasteciam o mercado brasileiro.

Na contramão das cidades que se desenvolviam em decorrência da produção açucareira no litoral nordestino, em São Paulo, apenas no início do século XVIII, quando devido ao aumento da oferta de escravizados africanos os mesmos se tornariam mais barato, seria dado início à importação do escravizado africano, conhecido como "negros da Guiné", "peças de Angola", ou "tapanhunos" (Toledo, 2003). Porém, nesta cidade, o surgimento, ainda em 1728, de uma igreja somente para negros irá denunciar tanto um número significativo deles no lugar quanto sua capacidade de associação, principalmente a partir da configuração da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, cuja dedicação a Nossa Senhora do Rosário reflete uma devoção oriunda ainda de terras africanas, por influência, especialmente, da evangelização já operada pelos portugueses naquele país.

> A exemplo de outras cidades brasileiras, e notadamente na Bahia, os negros de São Paulo davam-se a práticas sincréticas, misturando o catolicismo recém-abraçado com as crenças africanas de seus ancestrais [...] Na parte de fora da igreja transcorriam ritos em que terços católicos se misturavam a peles de lagarto ou de sapo, figas da guiné, olho-de-cabra e pés de galinha. Também havia festas em que se dançava o "tambaque" e se encenava a congada. Nos arredores da igreja foram-se instalando, uns para morar, outros para vender doces, mandioca, pinhão ou milho, frutas ou legumes, negros alforriados, ou "escravos de ganho", como eram conhecidos aqueles que os patrões lotavam no pequeno comércio de rua (Toledo, 2003, p. 222-223).

Entre 1808 e 1822, a Igreja Católica, dotada de mentalidade política conservadora, apoiaria a "Independência do Brasil", pois vinha sofrendo restrições em sua atuação neste país e esperava que o Império lhe desse maior liberdade de atuação. À época, o governo português seguia uma política religiosa de busca pela redução da dependência dos religiosos ao Papa, visto que o clero secular era mais fácil de ser controlado, pois os bispos e párocos eram nomeados pelo governo. O clero religioso, ao contrário, mostrava-se submisso aos interesses papais, às ordens de superiores em Roma, e necessitados de consentimento para atuar no Brasil, sendo que apenas os capuchinhos italianos obtiveram autorização para administrar missões indígenas, realizar pregações e adentrar em regiões pouco povoadas (Andrade, 1992).

> Os bispos, sobretudo o de Pernambuco, achando que os missionários atuavam de forma muito independente, passaram a criar problemas para os capuchinhos baseados na atitude de Pombal que rompeu as relações com os estados pontifícios, expulsou o Núncio Apostólico e determinou o afastamento daquela comunidade religiosa. A saída deles desfalcou consideravelmente a equipe que atuava no Brasil, que só pôde se recompor em 1777, quando [...] suas ordens foram revogadas. Nesse período, as aldeias que contavam mais de150 indígenas foram transformadas em povoações e entregues ao poder civil, o que tirou dos capuchinhos italianos o seu campo de trabalho, reduzindo-o apenas aos aldeamentos menores. Esta atitude governamental fez com que os capuchinhos passassem a dar mais atenção às missões volantes, nas quais não desempenhavam funções administrativas, mas se limitavam a pregar a religião, a regularizar a situação das populações pobres – batizando, confessando, casando, etc – e a reuni-las para o desempenho dos trabalhos em cooperação, construindo igrejas, capelas, escolas, açudes e cemitérios

> [...] tinham menos atritos com os grandes proprietários e rendeiros de vastos domínios e estendiam a sua ação tanto entre indígenas como entre brancos pobres, mulatos, caboclos e negros (Andrade, 1992, p. 80).

Os capuchinhos se dedicariam a missões populares no interior do país, bem como à pregação do evangelho em comunidades indígenas. A missão se dividia entre as Prefeituras da Bahia, de Pernambuco e do Rio de Janeiro, sendo que a Prefeitura da Bahia, ou Prefeitura do Rio São Francisco, envolvia a Bahia, o norte de Minas e Sergipe; a Prefeitura de Pernambuco envolvia todo o Nordeste; e a Prefeitura do Rio de Janeiro envolvia o Rio Grande do Sul e Mato Grosso, passando por Minas e Goiás (Beozzo, 1987).

As missões ambulantes tornaram os capuchinhos os missionários mais conhecidos dos séculos XVIII e XIX no Brasil, e, especialmente as realizadas entre a população sertaneja, cumpriam um papel religioso e também social: o povo participava de pregações, procissões, catequese, batizados e casamentos, mas também se aglomerava por duas ou três semanas, vindos de toda parte, junto aos missionários, na construção de igrejas, cemitérios, pontes e estradas, e nas zonas de seca, também açudes e cisternas: "*A missão deixava uma marca indelével tanto nos espíritos como na paisagem por onde passavam os missionários, ficando atrás de si as benfeitorias e também os cantos e 'benditos', cantados até hoje pelo povo sertanejo, à distância de dois ou mais séculos*" (Beozzo, 1987, p. 42).

> Desta atividade, grandes nomes ficaram na memória popular, como Apollonio de Todi, que missionou o sertão e a costa da Bahia por 46 anos (1779-1825), Carlo Giuseppe de la Spezia, chamado apóstolo de Pernambuco, que missionou também o interior e o litoral do Ceará (1716-1752), Vitale da Frascarolo, conhecido pelo povo como Frei Vidal da penha, percorreu os sertões de Pernambuco e do Ceará por 39 anos (1781-1820). No sul, os dois pioneiros chegados em 1721, Girolamo de Montereale e Antônio da Perugia estiveram no apostolado das missões ambulantes e das visitas pastorais, acompanhando o bispo do Rio de Janeiro, pelo espaço de 45 e 44 anos, respectivamente (Beozzo, 1987, p. 42-43).

Com o Império que se seguiu à "Independência no Brasil", os capuchinhos também seriam expulsos. Na Prefeitura de Pernambuco, em 1831, por exemplo, o Conselho Geral da Província solicitaria à Regência a proibição de frades estrangeiros na área, e isso se estendeu pelo país inteiro, sob a justificativa de que, sendo estrangeiros, não poderiam exercer emprego público no Império nacionalista. Por volta de 1840, no entanto, com a queda do Regente Feijó e o surgimento de um gabinete considerado conservador, viria o Governo a solicitar que Roma enviasse capuchinhos para a catequese indígena, os quais chegariam ao Rio de Janeiro em setembro daquele ano. Finalmente, em 1845, o governo regulamentaria a política indigenista e atribuiria aos capuchinhos italianos, com exclusividade, tal ação missionária. Estes religiosos manter-se-iam, em sua maioria, no Nordeste do Brasil (Beozzo, 1987).

> Se formos dar um balanço numérico dos capuchinhos que missionaram no Brasil, teremos as seguintes figuras para os primeiros 110 anos que medeiam da instalação oficial da Prefeitura da Bahia (1712) à independência do Brasil (1822): 150 na

> Prefeitura da Bahia, pouco mais de cem na de Pernambuco, quase cem na do Rio de Janeiro, ou seja, em torno de 350 missionários. Durante o Império chegam 16 de 1822 a 1839, 183 durante o 2º Reinado (1840-1889) [...] Nos 11 primeiros anos da República, de 1890 a 1900, chegam outros 87. No total, abrangendo os séculos XVIII e XIX entraram no Brasil, vindos da Itália, 636 capuchinhos (Beozzo, 1987, p. 44).

A presença desses religiosos no Brasil, no entanto, não se resumiria às regiões sudeste e nordeste do Brasil. Observa-se, por exemplo, a atuação de capuchinhos como Antonio Agotoni da Perugia e Anselmo da Castel Vetrano no Rio Grande do Sul (Laytano, 1987). Neste sentido, pode-se afirmar que grande influência exerceram os sacerdotes italianos, na formação do imaginário religioso do povo brasileiro, por todo o país.

3.2 Catolicismo Romano e imigrantes italianos no Período Imperial (1822 a 1889)

O Período Imperial do Brasil, entre os anos de 1822 e 1889, configurou-se como um período relativamente curto da História do país, especialmente se comparado aos quase trezentos anos em que o Brasil se manteve imerso no Período Colonial. Com as tendências para a "Independência do Brasil", o sistema escravagista havia se tornado obsoleto, o que estimulava a imigração europeia assalariada no país. Neste sentido, conforme a maioria dos imigrantes italianos se afirmasse Católica Apostólica Romana, a presença desses imigrantes exporia a importância do catolicismo como fator de adaptação dos mesmos no Brasil. Afirma Andrade (1992, p. 69): "*A sua adaptação, no entanto, não era difícil, em face da semelhança da língua, da cor da pele – brancos em uma sociedade profundamente racista e temerosa de revoltas negras – e da religião*".

Ocorre que a Constituição Brasileira de 1824, apesar de decretar o Catolicismo Apostólico Romano com religião oficial do Império no Brasil e determinar a proibição do exercício de qualquer outro culto em via pública, concederia competência para o Poder Executivo nomear bispos e conceder benefícios eclesiásticos. Em 1831, D. Pedro II julgava, ainda, que os missionários deviam ser fiscalizados pelo Estado, e que não deviam obedecer às ordens de superiores de Roma, mas de bispos nomeados pelo próprio Estado (Andrade, 1992).

Assim, para atender aos interesses de adaptação dos imigrantes italianos que chegavam ao país, especialmente por meio da difusão da fé Católica, o Governo Imperial do Brasil estabelecido em 1822, já em 1843, começaria a subvencionar as atividades de missionários capuchinhos italianos não religiosos: "*a grande leva dos padres seculares estrangeiros começou a desembarcar no Brasil a partir de 1850 [...] a grande maioria deles vinha da Itália*" (Altoé, 1996, p. 435).

Em meados do século XIX, a intensa atividade artística europeia era apreciada e difundida pela burguesia em ascensão e pelas irmandades religiosas, as quais financiavam a produção de música para missas, novenas e festas. No ramo da arquitetura e na produção de esculturas, para além dos arquitetos italianos autônomos que rumavam para o Brasil no intuito de participar da construção de engenhos e da estruturação das cidades brasileiras, as ordens religiosas também dispunham de arquitetos para as construções de igrejas, hospícios, colégios e conventos, como a basílica Nossa Senhora da Penha, no Recife, um projeto do arquiteto frade Francisco de Vicenza, e o Colégio de Bom Conselho, onde trabalhou o arquiteto frei Paschoal de Bologna (Andrade, 1992).

Apesar disto, no final do século XIX, manifestações liberais da metade do *Ottocento* e da Revolução Francesa conduziriam a Itália, unificada entre 1870 e 1871, e a França, à laicidade e à consequente separação entre Estado e Igreja. Estas manifestações tiveram influência no mundo todo, notadamente no Brasil, onde se fortaleceria a liberdade de culto, criando-se um mercado religioso a ser disputado por diversas crenças, haja vista que, além dos protestantes europeus, após a libertação da mão de obra escravizada, também os povos de origem africana podiam exercer livremente práticas religiosas até então ilegais (Freitas, 1987).

Quando da chegada dos imigrantes italianos no Brasil, o catolicismo encontrava-se em crise religiosa institucional, ocasionada pelo conflito entre as disposições da Igreja com a vida quotidiana da população, sendo que as normatizações da Igreja não encontravam refúgio nem nas práticas religiosas populares, nem no laicato brasileiro (Beneduzi, 2008). Durante o Período Imperial no Brasil, ou seja, entre os anos de 1822 a 1889, a união entre o Estado e a Igreja seria mantida apenas na medida em que o Imperador, mesmo com a Independência do país, havia herdado do rei de Portugal os direitos do Padroado. Na época, o exercício do poder espiritual pelo Imperador criava atritos entre as entidades religiosas e estatais. O Aviso Ministerial de 1855, por exemplo, proibiria a entrada de noviços nas ordens religiosas do país (Andrade, 1992). Os sacerdotes, de representantes de Deus, eram transformados em funcionário do Imperador que lhes pagava o salário, mas isto, paradoxalmente, os aproximava do povo brasileiro, haja vista que "*para a população brasileira, tinha-se um clero 'humano', aquele homem normal que participa de todas as funções humanas, tem mulher, filhos, participa politicamente, pode ser eleito e recebe um ordenado; porém, a sua profissão é ser presbítero*" (Beneduzi, 2008, p. 34). Assim, o sagrado era moldado pelas percepções sociais e religiosas das comunidades: "*aumentava sempre mais o distanciamento entre a fé romana e a leitura que o clero brasileiro fazia da instituição [...] o que contribuía para um crescente ecletismo de ritos romano-africanos*" (Beneduzi, 2008, p. 36).

Neste contexto, por volta de 1850, seria dado início, formalmente, ao movimento de "Reforma Católica" e tridentina no Brasil, um movimento de caráter eminentemente clerical, que contou com o apoio da classe política dominante, e que se fundamentava no retorno da autoridade, da tradição e do sacramentalismo da Igreja. Pregava, sobretudo, o retorno do tradicionalismo Católico Apostólico Romano. Explica Cadorin (1996, p. 528):

> As diretrizes gerais que geriam a Igreja eram provenientes do Concílio de Trento e do Vaticano I. Os princípios básicos sintetizavam-se no trinômio Autoridade, Tradição e Sacramentalismo. A salvação da alma residia na prática de certos rituais e sacramentos, bem como na obediência incondicional às autoridades eclesiais. A expressão *Salva Tua Alma*, que ficava gravada em uma cruz fixada na frente das capelas após a realização das missões, deixava clara a dimensão individual da fé. O céu e o inferno, o bem e o mal, Deus e o demônio eram frequentemente lembrados aos fiéis [...] o indivíduo deveria travar sua luta contra as forças do maligno.

Neste sentido, por meio do Concílio Vaticano I, operava-se uma tentativa de reorganizar a Igreja sob o ponto de vista da espiritualidade e da hierarquia, por meio das medidas definidas ainda no Concílio de Trento, de 1563, tendo como ênfase a dogmatização da fé, o celibato sacerdotal e a obrigatoriedade de cada diocese de organizar seminários diocesanos para instrução elementar do clero. A respeito dos seminários, Beneduzi (2008, p. 49-50): "*Caminho para a ruptura com o senso comum, com os ritos supersticiosos, o seminário procurava distinguir-se como um centro formativo que fornecia os conhecimentos necessários para a exortação do povo e para sua condução pelos trilhos da Restauração*". A nível hierárquico, a Igreja voltava-se para Roma, objetivando maior vinculação dos sacerdotes às ordenações dos bispos e do Papa, centralização das decisões da Igreja e padronização das ações do clero, uma posição conservadora que se manifestava também por meio do envio de representantes de ordens religiosas para o Brasil. Explica Beneduzi (2008, p. 22):

> Com o mesmo intuito que a Igreja incentivava a vinda de ordens religiosas ao Brasil, via com bons olhos a intensificação da imigração europeia, em especial italiana, visto que os recém-egressos traziam consigo a observância da nova política da Igreja Católica. A imigração, dessa forma, não só fornecia indivíduos possuidores das ideias "corretas" sobre a religião, como também uma grande reserva de pessoal para os seminários. Nessa época, devido à reorganização dos seminários, sacerdotes religiosos e seculares tinham formação intelectual semelhante, permanecendo apenas as diferenciações advindas das vivências específicas, comunitária e secular.

Para a Igreja Católica, portanto, o Concílio Vaticano I, que tinha se dado entre 1869 e 1870 e preconizava a Reforma Católica a partir do processo de romanização, deveria repercutir fortemente na comunidade brasileira. Os imigrantes italianos, neste sentido, auxiliariam na medida em que, com a mentalidade fortemente ligada a preceitos religiosos Católicos Apostólicos Romanos, rumavam para o Brasil em um momento de profundas transformações no catolicismo brasileiro. A Igreja, tendo rompido com o Estado, tentava pôr em prática o processo de romanização justamente por meio das relações comunitárias, missões populares, atividade em escolas e veiculação de jornais católicos. A chegada dos

imigrantes italianos ao Brasil, portanto, faria com que as missões populares, escolas e jornais ganhassem força na busca por conservar a fé católica da comunidade italiana. Assim, Beneduzi (2008, p. 11-12): "*Daí a vinda das primeiras ordens religiosas para o Brasil meridional, visando a assistir os contingentes de imigrantes e, assim, articulando-se com a imigração italiana [...] a Igreja também buscou na imigração um meio de substituir a religiosidade popular e sincrética*".

A partir da segunda metade do século XIX, a maioria dos bispos brasileiros despendia esforços para uma reforma do catolicismo no intuito de pôr em prática o projeto de romanização da religião, de modo que as primeiras ordens religiosas chegariam ao Brasil Meridional, ou seja, à região sul do país, com o objetivo de assistir o contingente de imigrantes italianos da região e impulsionar a prática de uma religião católica tradicionalista, ou "purista", e menos sincrética ou popular: "*Os prelados consideravam que a forma da religião praticada pelo povo brasileiro era muito eivada de superstições e atrasada [...] Esta 'reforma', para ter sucesso, devia começar pelo clero nacional, considerado de muito baixo nível intelectual e mesmo moral*" (Altoé, 1996, p. 434). Para educar os sacerdotes, seminários foram revitalizados e padres brasileiros foram enviados a Roma para se aperfeiçoarem nos estudos, ao que muitos destes acabariam por tornarem-se bispos nas mais diversas regiões do Brasil. Afirma Altoé (1996, p. 436): "*aconteceu com o bispo do Pará, d. Antônio de Macedo Costa (1862-1891), com o bispo do Rio de Janeiro, d. Pedro Maria de Lacerda (1868-1890) e com o bispo do Rio Grande do Sul, d. Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*".

Além disto, foram realizados trabalhos de busca por sacerdotes na Europa que pudessem auxiliar nos trabalhos apostólicos junto aos fiéis brasileiros. Entre os convidados preferenciais estavam os sacerdotes italianos, dada a proximidade com o centro da religião Católica Apostólica Romana - Roma, o que levava a crer que estes serviriam de exemplo para os sacerdotes brasileiros. Os primeiros convidados foram os napolitanos, e os demais, de diversas regiões da Itália, mantendo-se predominantes napolitanos e sicilianos. Assim, padres italianos do sul da Itália se estabeleceriam principalmente nas dioceses do sul do Brasil. No entanto, estes padres ficariam conhecidos pejorativamente como "napolitanos", pois, provenientes de regiões da Itália onde o Catolicismo também se manifestava de forma popular e sincrética, se mostrariam eivados de superstições, decepcionando autoridades (Altoé, 1996).

Aos olhos do povo, os padres italianos, especialmente os do sul da Itália, estavam imersos em um contexto regional considerado supersticioso e próximo de preceitos pagãos. Explica Valério Altoé (1996, p. 436-438):

> No Brasil imperial, por ser o catolicismo a religião oficial do Estado, os párocos recebiam uma côngrua [...] um sacerdote estrangeiro, para ter direito à côngrua, ou para ser nomeado pároco colado, precisava de uma licença especial do Governo, ou então devia naturalizar-se brasileiro [...] as paróquias mais ricas e centrais eram destinadas aos padres nacionais e as mais pobres e distantes ficavam por conta do padre estrangeiro, ou do padre nacional não "reformado". O sacerdote estrangeiro, para sustentar a si mesmo e ao culto, lançava mão de meios nem sempre considerados os melhores e aprovados. As taxas que cobravam eram consideradas vexatórias [...] As maiores reservas e lamentações passaram a ser dirigidas especialmente aos padres italianos, de modo todo particular aos originários da parte Meridional. Estes passaram a ser designados simplesmente "napolitanos" [...] Os padres italianos do Norte apareciam moralmente diferentes dos do Sul. Os do Norte eram geralmente celibatários [...] ao passo que os do Sul nem sempre eram celibatários e, por isso, identificavam-se muito com o tipo de sacerdote brasileiro que a hierarquia eclesiástica nacional estava empenhada em banir [...] O meio ambiente do Sul era completamente diferente, para não dizer oposto, ao do Norte da Itália [...] No Sul, o padre aparecia aos olhos do camponês de várias formas [...] se o camponês do Sul, "com frequência é supersticioso no sentido pagão, não é clerical".

Observe-se que ainda no começo do século XIX, havia no Brasil diversos sacerdotes estrangeiros, entre eles italianos, clandestinos e sem vínculo institucional. À época, as normas constitucionais imperiais não permitiam que padres estrangeiros se estabelecessem no país sem licença da autoridade civil. Assim os sacerdotes italianos clandestinos, dada a disparidade de condições com os sacerdotes nacionais, passavam a cobrar demasiadamente por suas atividades, o que muito desagradou o povo brasileiro (Altoé, 1996).

Enfim, a Reforma Católica buscaria ampliar a atuação dos padres do norte da Itália com experiências replicadas nos padres nacionais reformados, enquanto tornavam-se indesejados os padres do sul da Itália e os nacionais não reformados, imersos em contexto de sincretismo e superstição, na Itália e no Brasil. Neste contexto, os próprios padres do norte da Itália profeririam acusações aos conterrâneos do sul. Explica Altoé (1996, p. 442-443):

> As maiores e mais violentas críticas e acusações contra especialmente os "napolitanos" partiram de sacerdotes italianos, geralmente do Norte da Itália e pertencentes a congregações religiosas. Destes sobressaíram os escalabrinos, que desembarcaram no Brasil com a missão precípua de atender as colônias de imigrantes italianos do Espírito Santo, São Paulo, Paraná e Rio Grande do Sul. Deles, o maior crítico foi, sem dúvida, o padre Pedro Colbachini, que entrou para a congregação fundada pelo bispo de Placência, Giovanni Batista Scalabrini, quando se encontrava no Brasil [...] Embora atacasse todos os que, na sua acepção, estavam prejudicando ou retardando sua missão apostólica, seu alvo predileto, entretanto, foi o sacerdote "napolitano". Não escondia nem disfarçava sua antipatia para com os sacerdotes do Sul da Itália [...] Também outras congregações religiosas faziam cerradas críticas aos clérigos italianos que chegaram ao Rio Grande do Sul.

A Reforma Católica, ou Tridentina, começaria a ser implementada no Brasil na segunda metade do século XIX, por volta de 1890, e o clero brasileiro se dividiria em jovem clero reformado e antigo clero não reformado - e "napolitano" -, relegado às paróquias mais afastadas e pobres. Os padres italianos do norte da Itália, por outro lado, se enquadrariam nos requisitos tridentinos como missionários exemplares e romanizados (Altoé, 1996).

Ocorre que o Catolicismo Romano perdia a centralidade na constituição da identidade nacional brasileira em aspectos da vida diária. Por esta razão, a Igreja Católica buscaria uma estrutura coercitiva e cooptativa dos imigrantes conservadores, a qual permitiria o controle da comunidade a partir de sermões, missas, escolas e jornais (Beneduzi, 2008). Explica, ainda, Beozzo (1987, p. 45):

> O que chamamos de "romanização" dentro da Igreja Católica faz parte de um projeto mais amplo de "modernização" do país, a partir da segunda metade do século XIX [...] A modernização da Igreja implicava sua adequação ao modelo de Igreja europeu, naquele momento fortemente antiliberal, ultramontano e ancorado num estreitamento de laços com Roma [...] no Brasil a elite dominante rejeitou a vinda de "coolies" chineses[3], optando pela imigração européia, apostando no branqueamento e europeização do país, para o seu projeto de "modernização". Na Igreja isto significou também deixar de apostar no clero local, em boa parte mestiço e em sua grande maioria secular, para voltar-se para a Europa e de modo particular para as congregações religiosas como instrumento de reforma mais rápida da Igreja. Ao mesmo tempo em que a elite política do país tenta romper com o passado e instaurar um projeto neocolonial de "branqueamento" racial do país e de "europeização", como sinônimo de progresso e de civilização, a Igreja intenta o mesmo no campo religioso.

Assim, a política de branqueamento e europeização da população brasileira seria especialmente realizada pela Igreja Católica com apoio de uma elite política que se colocava como agente do progresso e da civilização no Brasil. O projeto de romanização na Igreja convidava à europeização com afastamento do catolicismo luso-brasileiro, tendo buscado apoio nas Igrejas da Europa, especialmente da Itália, e sobretudo da Cúria Romana: "*O envio de ordens religiosas constituiu-se em uma das maiores contribuições da Igreja européia para a promoção de um 'branqueamento' religioso no país. [...] enfraqueciam a estrutura secular, colocando em prática – nas comunidades – as decisões conciliares*" (Beneduzi, 2008, p. 50). Ressalta, ainda, Beozzo (1987, p. 51): "*Das 38 ordens ou congregações que ingressam no Brasil no final do Império e na primeira República, a Itália entra com o maior número, ou seja 12, que sobe a 14 se acrescentamos os salesianos e os palotinos. Isto nos dá 36,8% das congregações estrangeiras*".

Os trabalhos das congregações religiosas italianas no Brasil eram voltados especialmente para os compatriotas italianos que chegavam ao país quase sem nenhum amparo oficial. Os Palotinos, por exemplo, chegariam ao Brasil a pedido da comunidade formada por imigrantes da região do Vêneto, norte da Itália. Os salesianos e capuchinhos, por sua vez, voltar-se-iam para a catequese de indígenas, para a educação e expansão das redes de ensino católicas para as elites urbanas, para missões populares, e para a realização de obras sociais, como a administração de orfanatos, hospitais, asilos, creches, destacando-se, para

[3] Nas Antilhas, o fim da escravização havia ocasionado o recrutamento de trabalho da Índia e da China, em substituição aos escravizados africanos que serviam de mão-de-obra nos engenhos de açúcar (Beozzo, 1987).

estes fins, a atividade de congregações femininas. Em Pernambuco, a atuação de capuchinhos e salesianos seria notória (Beozzo, 1987). Rejeitada pelo Estado, a Igreja passaria a voltar-se para a reestruturação de si, reforçando o catolicismo em dimensão individual e familiar, e procurando se impor por meio da influência na juventude, por exemplo, por intermédio da atividade educativa em colégios particulares católicos destinados à formação da elite.

> Até 1870 [...] a Igreja viveu ligada ao Estado, na tradição secular do Padroado. À medida que se supera essa tradição, a Igreja latino-americana procura estabelecer laços diretos com a Igreja de Roma. Por sua vez, Roma procura também reforçar sua influência direta sobre as Igrejas latino-americanas. É com esse objetivo que Pio IX funda em 1859, o Colégio Pio-Latino-Americano em Roma, onde se formarão os futuros bispos da América Latina, romanizados e alheios à realidade latino-americana [...] O ponto culminante da romanização da Igreja latino-americana será atingido com a celebração do Concílio Plenário Latino-americano, realizado em Roma, em 1899. A situação da Igreja durante este período (1870-1930) revela-se por uma dupla consciência entre a **dependência do Estado** e da oligarquia liberal em relação aos centros do capitalismo monopolista e a **dependência da Igreja** em relação ao seu centro romano [...] por outro lado, **a expansão imperialista** do capitalismo monopolista, após 1880, coincide com a **expansão das Ordens Religiosas** da Europa na América Latina (Beozzo, 1987, p. 46).

A imigração de religiosos italianos, com atuação no ensino e nas missões, passou a fazer parte diretamente da formação do povo brasileiro, sendo que mesmo após a abertura de casas de formação no Brasil, as congregações passaram um bom tempo enviando candidatos ao sacerdócio para estudarem filosofia e teologia na Itália, principalmente em Roma. O Colégio Pio Latino-americano e o Colégio Pio-Brasileiro constituía-se, portanto, como principais destinos para esta formação. Afirma Beozzo (1987, p. 60-61):

> Para o Colégio Pio Latino-americano, fundado em Roma por Pio IX [...] foram enviados, desde o início, padres e seminaristas brasileiros que voltando para o Brasil encarregaram-se principalmente da formação nos seminários, trazendo para os mesmos o espírito romano e a influência italiana nos estudos, na piedade e na maneira de organizar a Igreja. Da fundação do Colégio Pio Latino em Roma, em 1858, até o início do Colégio Pio Brasileiro, em 1934, passaram, nestes 76 anos, 423 alunos brasileiros, dos quais 227 foram ordenados sacerdotes, 10 elevados à dignidade episcopal, 3 a Arcebispos e 2 ao cardinalato: D. Arcoverde e D. Leme, ambos na arquidiocese do Rio de Janeiro. A tradição do Colégio Pio Latino, foi mantida com a decisão dos Bispos do Brasil, em 1929, de construírem o Colégio Pio Brasileiro na Via Aurélia, 527 [...] O Colégio foi inaugurado em 1934 e conheceu vários momentos de apogeu quando chegou a contar com cerca de 120 alunos, vindos de todos os recantos do Brasil [...] bom número foi destinado ao ensino nos seminários, continuando assim a formação muitas vezes concebida em moldes romanos e seguindo os textos de estudos da Universidade Gregoriana [...] um grande século de influência italiana e romana que se abre com o Concílio Vaticano I (1869-1870) (Beozzo, 1987, p. 60-61).

Um exemplo da Igreja que se modernizava se deu por meio da atuação da Congregação dos Salesianos no mundo, especialmente no Brasil. Enquanto a elite urbana empresarial em formação buscava mão de obra qualificada para as indústrias emergentes, esta congregação, fundada em Turim no ano de 1841, representante da igreja romanizada, se mostrava favorável à imigração italiana para o Brasil. Assim, Andrade (1992, p. 117-118):

> Nas últimas décadas do século XIX, a figura de D. Bosco, que fundara a Congregação Salesiana em Turim, em 1841, ganhara prestígio em escala mundial, e os salesianos representavam uma opção de Igreja moderna, ultramontana, fiel ao papa [...] passaram a desenvolver um trabalho junto ao próprio D. Bosco e, após a sua morte, junto ao seu sucessor, D. Rua, visando à instalação de casas salesianas no Brasil. Eram favoráveis à vinda dos italianos aqueles bispos que haviam feito uma opção tridentina e a elite urbana empresarial [...] Pernambuco, primeiro Estado do Nordeste a dispor de um Colégio Salesiano.

Assim, os interesses da elite se encontravam com os das instituições religiosas, no intuito de estimular o branqueamento e cristianização da população, o desenvolvimento do catolicismo familiar e a imigração italiana para o país.

Ocorre que no Brasil, apesar dos conflitos entre Igreja e Estado, a separação efetiva entre ambos somente se daria de forma teórica, ao final do Império, quando algumas licenças seriam concedidas pelo Estado a congregações religiosas voltadas para o ensino, como os salesianos em 1883, ou para catequese indígena, como os franciscanos italianos em 1870. O regime escravocrata se estenderia até 1888 - sendo esta a última nação americana a suprimi-lo – e o Padroado, ou a tutela do Estado sobre a Igreja, também seria eliminado tardiamente, sendo que o decreto de separação entre Igreja e Estado somente ocorreria em janeiro de 1890, já na constância já da República. Os efeitos dessa união seriam vistos na prática, ainda, por muitos anos. Neste sentido: "*A união entre a Igreja e o Estado fazia dos imigrantes de outra religião cidadãos de segunda categoria e a ausência de registro civil fazia do batismo católico o único documento hábil da cidadania*" (Beozzo, 1987, p. 46). Além do batismo, o casamento também seria regulamentado pelas leis da Igreja, e os cemitérios, administrados ou pertencentes a irmandades e paróquias, não sendo aceito enterros de "hereges" ou de "pessoas excomungadas" (Beozzo, 1987).

Assim, mesmo por ocasião da formalização da separação entre Igreja e Estado e da laicização do Estado, o Brasil ainda se manteria enquanto país eminentemente católico, e em terreno fértil, a Igreja Católica buscaria reforçar a atuação do clero religioso e reduzir a atuação do clero secular (Beozzo, 1987), de tal forma que, após longos anos desta investida, conforme ressalta Beozzo (1987, p. 59-60): "*Em 1982, do total de padres nascidos na Itália e trabalhando no Brasil, 80% pertencia ao clero religioso e apenas 20%, ao clero secular: 387 seculares e 1490 religiosos, num total de 1877 sacerdotes. Estão aqui incluídos os italianos nacionalizados brasileiros*".

No final do século XIX, uma nova percepção religiosa, com expressiva participação popular a profunda vivência sacramental surgiria, especialmente no Rio Grande do Sul, evidenciando o forte atrelamento à Igreja Romana, haja vista que a religião Católica permanecia como religião oficial do Império. Explica Beneduzi (2008, p. 35):

> A relação que se estabelece é norteada pelo poder e pelo "status", na medida em que a população apenas terá existência plena dentro do catolicismo, religião constitucional do Estado. Assim, o indivíduo percebia na instituição a possibilidade de aceitação e elevação social e a instituição enxergava o indivíduo como um instrumento de manutenção de seu poder. Mesmo que a Constituição de 1824 tenha permitido outros cultos cristãos, eles deveriam permanecer confinados no ambiente doméstico, não competindo com o catolicismo no espaço público [...] No período imperial, o "ser católico" não se constituía em uma especificidade identitária dentro do contexto da nação, mas em um pressuposto para ser brasileiro.

A partir das últimas décadas do século XIX e início do século XX, devido à anexação do Reino das Duas Sicílias na Itália, muitos padres do sul daquele país fugiriam para não serem chamados para serviço militar, ou mesmo por conta da situação econômica e financeira desfavorável, e chegariam ao Brasil trazendo, inclusive, familiares. No final do Período Imperial, ainda, com a abertura em relação à licença para entrada e estabelecimento de ordens e congregações religiosas no Brasil, haveria um aumento considerável no afluxo de religiosos, em especial italianos (Altoé, 1996). Apesar disto, a situação política entre Estado e Igreja se deteriorava, e alguns bispos, apoiados pelo papa Pio X, passariam a trabalhar intensamente em favor de uma política de exclusão do poder temporal sobre os negócios da Igreja. À medida que a monarquia se enfraquecia, os bispos procurariam afirmar a Reforma Tridentina.

> Em 1891, já proclamada a República, o dr. Carlos Alberto de Menezes viajou à Europa e foi a Turim, sendo recebido pelo padre Rua, superior dos salesianos, conseguindo uma promessa deste de enviar uma missão para o Recife [...] No Recife, o grupo vicentino conseguiu o apoio do bispo D. João Esberard e a simpatia do próprio governador do Estado [...] os primeiros salesianos partiram para o Recife a 24 de novembro de 1894, sendo o grupo formado pelos padres Lourenço Giordano, diretor, e Clélio Sironi, pelos clérigos José Blangetti, Luís della Valle, pelo coadjutor Carlos Rosetti e pelo aspirante Leão Battistini. Chegaram a Recife a 9 de dezembro, onde desembarcaram e foram recebidos pelo padre lazarista Pedro Venturini e pelo Dr. Carlos Alberto de Menezes (Andrade, 1992, p. 117-118).

Ainda em 1892, o Conde Ermano de Stradelli, considerado um bom etnólogo e grande conhecedor dos Tupi-Nheengatu da Amazônia, ofereceria ao governo do Pará valiosa coleção de peças indígenas provenientes do Rio Negro. A partir daí, organiza-se uma expedição destinada a estudar plantas, doenças e ocupações indígenas na Amazônia:

> A Amazônia desperta, como acontece nos demais países europeus, profundo interesse da Itália no final do século XIX e início do século XX [...] organizou-se em 1899 uma importante expedição etno-botânica à Amazônia, chefiada pelo Dr. L. Buscalioni [...] A expedição italiana, comissionada pelo Ministero de Publica Istruzione da Italia e pela Società Geographica Italiana, encontrou apoio adicional do então governador do Pará, Paes de Carvalho, e contou com apoio incondicional do Museu Paraense, então dirigido por Emilio Goeldi [...] É interessante notar que além da missão científica específica, a expedição Buscalioni tinha uma missão política muito ambiciosa, que era a de implantar na Amazônia, possivelmente em Belém, e com apoio das autoridades brasileiras, um Instituto Internacional de Botânica (D'Ambrosio, 1987, p. 512-513).

Os anseios da expedição, entretanto, entrariam em conflito direto com os do Museu Paraense, que, fundado em 1893, também se dedicava a pesquisas de Ciências Naturais. Diante das inúmeras tentativas internacionais de se estabelecer cientificamente na Amazônia,

criar-se-ia o INPA, ou seja, o Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (D'Ambrosio, 1987, p. 513). Além disto, outras expedições com interesses científicos se desenvolveriam, além da de Buscalioni, no Brasil, inclusive por iniciativa de sacerdotes católicos. Expõe D'Ambrosio (1987, p. 513):

> Nos primeiros anos do século XX. Missionários franciscanos italianos operara, entre os caiapós do rio Araguaia já no final do século passado sob orientação de Frei Gil de Villanova. Durante seu trabalho de catequese, os missionários recolheram e estudaram vários artefatos bélicos (arcos, flechas, lanças, mazas, etc.) e trabalhos de penas. Por dificuldades financeiras para manter a missão religiosa, Frei Gil vende a coleção em Belém para Antônio José de Lemos, então Prefeito da cidade, por dois contos e quinhentos mil réis. O comprador doou a coleção em 1901 ao Museu e esta constitui uma das mais preciosas coleções de artefatos indígenas do país. Não se limita a essa a ação dos missionários italianos na Amazônia. Em 1898 se estabeleceu em Santo Antônio do Prata uma colônia indígena, situada no rio Maracanã, zona Bragantina, com o fim de catequisar os índios Tambés, e mantida por frades capuchinhos lombardos. O dirigente da missão era Frei Daniel de Samarate e a missão contava com apoio e subvenção do governo do Estado do Pará [...] os frades estabelecem, com a assistência técnica do Museu, um importante posto meteorológico e registram quedas pluviométricas, temperaturas e outros fenômenos da região. O posto teve duração de poucos anos e foi definitivamente eliminado em 1921 devido à grande crise econômica por que passou o Pará.

Assim, durante o Período Imperial, por meio de atividades religiosas ou científicas, a atuação dos padres italianos seria notória, e se intensificaria especialmente no que diz respeito à assistência que se buscava prestar à comunidade de imigrantes italianos que se formava no Brasil, mas também como reforço ao branqueamento da sociedade, e como base para a Igreja romanizada que se estabelecia no país, e em toda América Latina.

3.2.1 imigração e católicos apostólicos romanos no sul do Brasil

Viu-se que grande parte dos sacerdotes que rumaram da Itália para o Brasil buscava prestar assistência a comunidades de imigrantes italianos fixadas no sul do Brasil.

Em pesquisa realizada entre os anos de 1875 e 1990, ou seja, no final do Período Imperial, Giron (1996) fala da pequena propriedade posta à disposição do imigrante em regime de glebas contínuas ou lotes, que seriam denominados colônias, como espaço de garantia para a manutenção da família. Em terras rurais, as famílias italianas passaram a se estruturar a partir de relacionamentos primários. Explica Rovílio Costa (1996a, p. 262-264):

> Todo o processo de cultura, economia e religião se radica e flui a partir do fluxo de autoridade familiar [...] Seja na Itália, quanto no Rio Grande do Sul, a experiência rural italiana centra-se na família como base das relações de procriação e produção [...] é próprio ao pai de família o direito natural de dirigir sua família, organizar, direcionar e supervisionar os trabalhos agrícolas, que são realizados por ele próprio, como trabalhador e como poder decisório, e pela esposa e filhos como executores de suas ordens e dependentes. Sejam os pais (homens) de família agricultores autônomos, trabalhando em sua terra, ou trabalhando em terra alugada, ou trabalhando em sistema de meia ou terça em propriedades de terceiros, sempre é o

> chefe de família que determina a extensão e tipo de plantação. Às esposas são atribuídos os afazeres domésticos, o cuidado dos animais [...] para o que se fazem ajudar pelos filhos, especialmente pelas filhas, pois os filhos podem ser exigidos para se dedicarem mais ao trabalho da lavoura.

No que diz respeito às colônias italianas que se estabeleciam no sul do Brasil, havia a necessidade de se trabalhar a terra a partir da divisão do trabalho estabelecida entre a família, especialmente no que diz respeito à subordinação à autoridade patriarcal. A respeito do papel assumido pela mulher, afirma Giron (1996, p. 290-291):

> A mulher [...] realizava todas as atividades não lucrativas [...] Realizando a maior parte das atividades tinha horários mais dilatados que o dos homens, visto que algumas tarefas, como tirar leite, eram realizadas antes do nascer do Sol. Era, também, a última a deitar-se, ocupada em outras tarefas da casa. No domingo, quando o homem descansava, jogando e bebendo com os amigos no salão da capela, a mulher ocupava-se da lavagem da roupa da família. Não havia trabalho vedado às mulheres. Podiam vender os produtos da horta nas vilas, transportar o trigo para o moinho, capinar e plantar [...] Com os resultados da comercialização dos produtos provenientes da horta e da criação eram vestidos os filhos, feitos os enxovais e comprados os dotes, chegando ao ponto de a manutenção da família depender exclusivamente das atividades complementares. Surgem as rocinhas, as costuras para fora [...] O rendimento proveniente da cultura principal foi com o tempo destinando-se exclusivamente para as necessidades da propriedade.

Estas famílias traziam consigo experiências, idiomas, costumes e cosmovisões próprias, sendo que os grupos se formavam para iniciarem o "*Far La Mérica*" valorizando, especialmente, a solidariedade e a fé em um Deus católico: "*Os princípios religiosos católicos eram comuns aos imigrantes de forma tão estrita que nos Registros de casamentos da Colônia Caxias (1879-1882), dos 168 casamentos, somente um declara 'não ter casado perante o Padre'. [...] filho representava um dom de Deus*" (Costa, 1996a, p. 254).

É sabido que, ao contrário do que acontecia nos centros urbanos, as colônias italianas eram ocupadas, sobretudo, por imigrantes provenientes do norte da Itália. Estes, por sua vez, eram profundamente religiosos, a mística, refletida na família. Explica Costa (1996a, p. 266):

> A imigração agrícola nas colônias Caxias, Conde d'Eu, Dona Isabel, Silveira Martins e subsequentes é constituída essencialmente de famílias pobres, de agricultores que eram proprietários, arrendatários ou empregados agrícolas em "*aziende agricole dei padroni*" na Itália, originárias, na maior parte, do Friuli, Tirol, Lombardia e Vêneto [...] A família italiana emigrava com a ideia de "fazer a América" pelo trabalho que, no Rio Grande do Sul, foi tipicamente o trabalho agrícola em pequena propriedade [...] O valor iluminador da família é a religião, expressa na oração em família, na frequencia aos sacramentos e na organização das comunidades [...] a forte mística familiar constituiu, nas primeiras décadas, fator de progressiva afirmação e crescimento na vida social, econômica e religiosa.

Assim, o imigrante encontrava no Brasil um panorama religioso favorável à piedade popular e às práticas religiosas devocionais, as quais contribuíam para a manutenção da cosmovisão trazida da Itália, por meio das orações, ladainhas, vivências ao redor das capelas, e da mistificação do sagrado que perpetuava o controle da Igreja sobre a comunidade: "*O correto e o incorreto, o decente e o indecente, o moral e o imoral eram decodificados no seio da vivência comunitária. A Igreja normatizava a vida dos indivíduos [...] no entanto, a*

recepção por parte da comunidade se dava de múltiplas maneiras" (Beneduzi, 2008, p. 113). Afirma, ainda, Beneduzi (2008, p. 53-55):

> Com o mesmo intuito que se incentivava a vinda de ordens religiosas ao Brasil, via-se com bons olhos a intensificação da imigração européia, em especial a italiana, quando os imigrantes traziam consigo a observância da nova política da Igreja Católica. Além da nova experiência religiosa, eles formavam – nas colônias italianas – uma grande reserva de pessoal para os seminários, visto que os jovens cresciam com uma forma de pensar coerente com as práticas reformadoras e atrelados a uma sacramentalidade da religião [...] Associa-se a essa concepção a imagem do Brasil como "a terra prometida da Sagrada Escritura", a terra de liberdade que deve ser conquistada – assim como fez o povo hebreu quando liberto das mãos do faraó – e mantida em nome de Deus. Percebe-se uma sincronia de objetivos entre o Projeto de Restauração da Igreja no estado do Rio Grande do Sul e a experiência dos imigrantes italianos. Enquanto o primeiro busca a renovação da religião sob uma perspectiva conservadora, o segundo traz consigo uma religião conservadoramente mantida, junto a um espírito de cruzada santa.

No Rio Grande do Sul, os jesuítas espanhóis haviam estado em Porto Alegre no final de 1843, com o objetivo de fundar escola de ensino secundário e seminário para a formação do clero, decadente no Brasil por ocasião das perseguições do Marquês de Pombal à Igreja Católica. Porém, a assistência aos indígenas, a fundação do colégio e a criação do seminário encontrariam entraves no espírito maçônico que se desenvolvia na Câmara Provincial. Diante da insuficiência dos sacerdotes formados no Rio de Janeiro, seriam trazidos para o Brasil os padres estrangeiros (Costa, 1996b). Ainda, entre 1875 e 1890, a Igreja se debateria para salvar a unidade e a ortodoxia da Instituição, intensificando o trabalho pastoral e de evangelização nas colônias italianas (Costa, 1996b).

No Rio Grande do Sul, antes dos escalabrinianos, diversos sacerdotes italianos estariam presentes nas colônias italianas, como o padre carmelita Próspero di S. Teresa, que se tornaria o primeiro pároco de Conceição do Arroio em 1825; o padre Antônio Passaggi, atuante em Caxias do Sul em 1877; e o padre Bartolomeu Tiecher, em 1875. Entre os escalabrinianos, os padres Pietro Colbachini, Domenico Vicentini, Eugenio Medicheschi, Enrico Preti, Carlos Porrini, Cesare Erminio Catelli e Dom Massimo Rinaldi, este último considerado santo e com processo canônico de beatificação aberto em Rieti à data de 31.5.1991. Também as Irmãs Missionárias de São Carlos e as Missionárias Seculares Scalabrinianas se dedicaram aos imigrantes italianos: as primeiras, por meio das Irmãs do Puríssimo Coração de Maria (que passariam a auxiliar o padre Vicentini em 1906) e das Irmãs de São José de Chambéry (chamadas ao Rio Grande do Sul pelos capuchinhos em 1898). A Ordem das Irmãs Scalabrinianas, fundada em 1895 por dom João Batista Scalabrini (Giovanni Battista Scalabrini) e pela madre Assunta Marchetti, chegariam ao Rio Grande do Sul em 1915. Já a Ordem das Missionárias Seculares, fundada na Suíça a partir de uma emigrante de nome Adélia Firetti, trabalhariam na Alemanha, na Itália e no Brasil (Bortolazzo, 1996).

O padre Antônio Passaggi, nomeado capelão da colônia Caxias pelo governo em 1877, tendo exercido por pouco tempo a função (sete meses), a perdera por ocasião do vício na bebida, pois bêbado, teria casado dois homens (um travestido de mulher), em uma bodega em Caxias. Observe-se, no entanto, que os registros dos sacramentos que continuavam a ser realizados pelo padre já suspenso dão conta do crescimento das colônias, e da necessidade de mais padres os quais atuassem nas comunidades de imigrantes (Costa, 1996b):

> Casou, entre outros, como consta no 1º Livro de Registro da Colônia Caxias, existente no Cartório de São Sebastião do Caí, Alessandro Gioccari e Anna Marsotti, a 23.10.1878; Domenico D'Ambroz e Teresa Gavioni, a 13.10.1878; Pietro Mari e Maddalena Bertelli, a 16.12.1878 e assim dezenas de outros casamentos e batizados na colônia Caxias, sempre constando no registro, batizado ou casamento perante o Pe. Suspenso, Antônio Passaggi. Em 1879, Pe. Antônio Passaggi consta, nos registros do Império, como realizador da maior parte dos batizados e casamentos da Colônia. Só para citar alguns, na ordem cronológica, de 1.5.1879 a 31.10.1879, das 31 crianças nascidas: 10 foram batizadas pelo Pe. Suspenso, Antônio Passaggi; uma batizada pelo Pe. Bartolomeu Tiecher; 16 "não batizadas por falta de padre"; 3 não batizadas "por estar o padre da Colônia suspenso" (Costa, 1996b, p. 500).

Além disto, havia também os problemas da Igreja que se relacionavam com a existência de falsos padres, como Carlos Alberto de Sanctis. Afirma Costa (1996b, p. 501):

> Em 20.3.1880 registra-se o batizado de Giuseppe Oberti, filho de Pietro e Teresa, pelo falso padre, Carlos Alberto de Sanctis, que aparece última vez nos registros do Império, em 10.4.1880, quando batizou Margherita Stangherlin, filha de Giovanni e Barbara Araldi. Neste período, nos registros do Império de Caxias do Sul constam 17 nascimentos dos quais 9 foram batizados pelo falso Padre Carlos Alberto de Sanctis; 5 não foram batizados; e 3 foram batizados pelo Pe. Bartolomeu Tiecher.

O Padre Bartolomeu Tiecher, ordenado em Trento em 1871, após breve pastorado em Malo e Civezzano, havia migrado para auxiliar os imigrantes italianos no Rio Grande do Sul, tal qual o Padre Domenico Antonio Munari, de Fastro, que embarcou em 1876. Além destes, chegariam ao Brasil, em 1877, juntamente com outros conterrâneos, o Padre Giovanni Menegotto, de Calaone-PD, para se estabelecer na região das colônias italianas Dona Isabel, Conde d'Eu, Caxias do Sul e Silveira Martins. A partir de 1877 a paróquia de Silveira Martins passaria a ter capelães palotinos nas regiões do Vale Vêneto, de Nova Palma, e do Núcleo norte, enquanto em Arroio Grande estava o Padre Francesco Comoretto (Costa, 1996b).

Outros padres, como Emiliano d'Amore (ex-palotino), natural de Montefalcione, em Benevento, e Antonio Marcellino, seriam também contestados e suspensos por sua conduta imoral nas paróquias por onde passavam, este último ocasionou o fechamento do curato de Caravaggio. O padre Vittorio Arnoffi (ex-franciscano), nomeado capelão em Silveira Martins em 1881, por sua vez, foi morto em 1884, por tramas com a maçonaria ou por represália a seus procedimentos imorais, e pelos mesmos motivos morreria seu sucessor, o padre Antônio Sório, em 1899, antigo pároco do Vale Vêneto, após assumir como pároco de Silveira Martins. Na época, algumas regras passariam a existir, como o fato de que nenhum sacerdote

das Américas poderia passar de uma diocese para outra sem licença de sua congregação. Ressalte-se que, à época, muito se tinha notícias das atuações dos carbonários em Caxias, Garibáldi, Jaguari e Silveira Martins, e dos maçons em Alfredo Chaves e Antônio Prado, o que dificultava a missão entre os imigrantes (Costa, 1996b). Afirma Costa (1996b, p. 508):

> Se a colônia Caxias foi, inicialmente, um pouco conturbada religiosamente com a presença de um falso padre, com a extensa atuação do Pe. Antônio Passaggi, suspenso do uso de ordens, as colônias vizinhas, Dona Isabel e Conde d'Eu, tiveram logo o zelo de pastores preocupados e solícitos com a situação do imigrante. Esses primeiros-pastores tiveram duas grandes preocupações: a) materialmente, estar ao lado do colono italiano para animá-lo na difícil situação de privação em que se encontrava, contrastando muito até com a também miserável situação que tinha na Itália; b) pastoralmente, todos acenam para a infelicidade das comunidades que não poderiam ter nem sacerdote, nem Missa. Portanto, uma igreja que tinha presente, com clareza, os dois direitos fundamentais do imigrante – o mínimo para viver e o mínimo para cultivar seu destino cristão.

A tentativa de pastorar os imigrantes italianos no Rio Grande do Sul mantinha-se nos planos da Igreja em virtude da grande quantidade de imigrantes no Brasil. Giovanni Battista Scalabrini, Bispo de Piacenza, por exemplo, após visitar 364 paróquias de sua diocese em 1878 e constatar que 28 mil fiéis haviam migrado para as Américas, julgou necessário fundar uma sociedade de sacerdotes e leigos que pudessem atuar junto a esses imigrantes, e fundou, em 1886, uma congregação religiosa com o objetivo de acompanhar o êxodo desses italianos para o Brasil. Auxiliares em momento difícil, "*os padres se tornam líderes acreditados por todos, capazes de diluir distâncias e bairrismos provincianos peculiares aos italianos, e de agregar comunidades e grupos em torno de uma estrada a abrir, de uma ponte a construir, de uma capela ou de uma escola a edificar*" (Costa, 1996b, p. 499).

Os missionários, transpondo as dificuldades que surgiam a partir do isolamento geográfico das colônias, especialmente no Sul do Brasil, desenvolviam, assim, um método de pastoral que unia o sentimento religioso às demandas sociais dos imigrantes italianos. A ação desses religiosos era facilitada, então, em razão da reunião da comunidade em colônias unidas. Afirma Bortolazzo (1996, p. 475-476):

> A particular situação de isolamento dos grupos de imigrados [...] porém, obrigou a empreender métodos e atividades totalmente novos: as incessantes viagens para visitar as comunidades, às vezes longe muitas horas, a cavalo (enquanto antes a sombra da torre da Igreja cobria toda a vila), o pioneirismo das iniciativas em campo sócio-econômico e cultural, por exemplo as escolas noturnas nas casas canônicas, as cooperativas e outras formas de associativismo, os hospitais, a luz, o telefone, as estradas. Seguindo insistentes apelos de Scalabrini, em nível interno os missionários tentaram formar comunidades apostólicas missionárias [...] o missionário era praticamente o único ou o maior propulsor do progresso das comunidades, em seus diversos aspectos: cultural, associativo, cooperativo, sanitário; comunicações.

A colônia de Silveira Martins, constituída em 1876 por Dom Pedro II como sede da zona colonial dos municípios de Santa Maria, Cachoeira do Sul e Júlio de Castilhos, e que compreendia, além de Silveira Martins, Arroio Grande, São Miguel, Soturno, Val Veronês,

Núcleo Norte, Novo Treviso e Vale Vêneto, por exemplo, seria marcada pela intensa atividade dos palotinos, especialmente por volta de 1900, para atender à colônia italiana que se formava a partir de 1877 naquela área. Nesta colônia, diante das dificuldades enfrentadas pelos imigrantes, "*entre os imigrantes houve pessoas que muito fizeram para que pusessem sua confiança em Deus e não desanimassem. Entre os que se estabeleceram em Vale Vêneto devemos mencionar Paulo Bortoluzzi, Luiz Rosso e Antônio Ceretta*" (Magro, 1996, p. 464). Assim, Bortoluzzi, Rosso e Ceretta muito se empenhariam na busca por melhor qualidade de vida para a comunidade. No Vale Vêneto, antes mesmo de se chamar Vale Vêneto, quando ainda era chamado Vale dos Bortoluzzi, muito se sofria com epidemias, ao que a morte de parentes fazia transparecer a necessidade de assistência e crença no sagrado: "*Só a família de Paulo Bortoluzzi e parentes, que se compunha de 32 pessoas, perdeu 18 membros do clã. Porém o que mais os angustiava era ver seus entes queridos morrerem e serem sepultados sem a presença do padre*" (Magro, 1996, p. 464). Segundo Magro (1996, p. 464-465):

> Para Vale Vêneto foram as famílias mais religiosas e de fé mais profunda. Não muito tempo após, antes de se acomodarem nos seus ranchos, ergueram uma capela em honra de São Francisco [...] A primeira falta que sentiram foi de estarem sem sacerdote. Aparecendo no meio deles um conterrâneo, Antônio Vernier, pessoa de certa prática, enviado por uma companhia de imigração, manifestaram a ele o desejo de mandar buscar na Itália um sacerdote [...] Chefiados por Paulo Bortoluzzi e Luiz Rosso, combinaram enviar o recém-chegado à Itália, em procura dum sacerdote [...] Quem se dispôs a vir junto de seus conacionais foi o padre Antônio Sório. Mas, como não queria vir sozinho, acompanhou-o o padre Vitor Arnoffi. Chegaram em Porto Alegre em meados de novembro de 1881 [...] O Bispo deu ordem para o padre Vitor Arnoffi se estabelecer junto aos imigrantes de Silveira Martins, e o padre Antônio Sório foi encarregado de atender aos seus conacionais em Vale Vêneto.

Com o falecimento do padre Vitor Arnoffi, o padre Antônio Sório, antes em Vale Vêneto, rumaria para Silveira Martins, deixando o Vale novamente sem padre, e muitos pedidos seriam novamente realizados para que um padre pudesse ser enviado ao Vale. Os palotinos chegaram a assinar compromisso de enviar dois padres italianos caso a comunidade assumisse as despesas dos missionários, mas os padres que deveriam chegar em 1885 optaram pela América do Norte. Apenas em 1886 chegariam a Vale Vêneto os padres Jacó Pfaendler e Francisco Xavier Schuster. Em 1900, ampliariam a missão, pois a área colonial se estendera por Silveira Martins, Nova Palma, Faxinal do Soturno, Dona Francisca, Restinga Seca, Agudo, Paraíso do Sul, Santa Maria, Júlio de Castilhos, São Pedro do Sul e Mata – Cidade de Pedra, ao que aos padres coube viajar por toda a região em pregação. Eram alemães, mas haviam estudado em Masio - norte da Itália -, e em Roma (Magro, 1996).

Por volta de 1887, o padre Faà di Bruno obteria licença para fazer crismas nas colônias italianas de Conde d'Eu, Dona Isabel e Caxias, e em 1888, os padres palotinos assumiriam Caxias, com mais de 50 capelas, sendo marcante, nesta época, os nomes dos padres Andrea

Walter, Antônio Caubone, Augusto Finotti e Henrique Viater, além do napolitano Carmine Fasulo, que fundou a Banda Santa Cecília e comprou três sinos para a Catedral de Santa Teresa de Caxias. Explica Magro (1996, p. 469): "*O surgimento de tantas capelas se explica pela necessidade que os italianos têm do cultivo do religioso e de seus santos devocionais. Cada grupo tinha seus padroeiros que, por assim dizer, imigraram com eles*". Os palotinos deixariam Caxias por ocasião de disputas com maçons e carbonários (Magro, 1996).

A devoção italiana ao Catolicismo entre os imigrantes italianos no Brasil, notadamente os localizados nas colônias do sul do país, era evidenciada por práticas devocionais a santos, festas religiosas, pregações e sacramentos. Construíam igrejas e se integravam à comunidade religiosa com oferta de caridade e trabalho gratuito. Assim, a respeito dos trabalhos para as igrejas nas colônias, afirma Bortolazzo (1996, p. 474-475):

> Em 1885, em Alfredo Chaves, para construir a capela, homens, mulheres e crianças formaram uma fila de quilômetros para transportar tijolos da olaria ao lugar da construção, passando-os de mão em mão; testemunhas afirmam o mesmo da construção da igreja de Fagundes Varela, formando um cordão de dois quilômetros [...] Uma característica da colonização italiana no Rio Grande do Sul é o fato de que a grande maioria dos imigrantes eram vênetos ou lombardos, cada um com seu tipo de religiosidade [...] Os imigrantes touxeram a religiosidade de seus vilarejos de origem, a ligação talvez mais profunda com as pessoas e coisas queridas que tinham deixado. Antes da chegada dos sacerdotes, empenharam-se na manifestação de sua fé, na reza cotidiana do Terço, em família inicialmente, depois em grupo de famílias, debaixo de uma árvore ou frente a um capitel: núcleos que deram origem depois ás capelas [...] O encontrar-se para rezar era para ele também uma ocasião de encontro, tinha um importante valor social, que foi tendo maior espaço com a construção de um salão para festas, jogos, com "bodega" anexa. Na falta de sacerdotes, os colonos escolhiam, entre as pessoas mais conceituadas, seus ministros, que tivessem uma certa cultura e liderança: eram chamados "padres leigos" ou também "padres da capoeira". Tornavam-se as pessoas mais influentes da colônia e tomavam as decisões importantes: organizar festas, resolver litígios, fazer catequese, presidir o culto, às vezes "liam" a Missa.

Em uma Itália em recente unificação, os imigrantes italianos traziam consigo as crenças de suas regiões. Tais crenças, entretanto, buscavam manter a prática religiosa Católica Apostólica Romana, de forma que, na ausência de sacerdotes, eram eleitos representantes religiosos entre a comunidade, pessoas que pudessem fazer-lhes as vezes. Na colônia italiana de Nova Trento, em Santa Catarina, por exemplo, sendo tal colônia formada eminentemente por imigrantes trentinos, a devoção se expressaria por meio da crença em santos, práticas religiosas com características familiares e comunitárias, e cultos dirigidos pelos familiares mais idosos, possuidores de livros de orações e conhecedores das mesmas. Assim, Cadorin (1996, p. 523-524): "*não deixaram de trazer seus devocionários, quadros ou imagens do santo padroeiro [...] Inicialmente as celebrações em honra dos santos eram realizadas nas residências ou em algum nicho improvisado em lugar de destaque*".

A religiosidade expressa por estas comunidades de imigrantes, sobretudo enquanto não assistida por sacerdotes - ou quando tal assistência se tornava dificultada e inconstante em decorrência do isolamento geográfico -, no entanto, manifestava-se enquanto expressão da religiosidade popular, e se afastava da religião institucionalizada pela Igreja Católica. Era, pois, uma forma particular de expressar o Catolicismo Romano que se desenvolvia no Brasil. Nas palavras de Costa (1990, p. 535-536):

> O pensar e o proceder religioso do imigrante italiano e descendente, nas suas formas empíricas, apresenta-se sob três prismas diferentes: 1. Atribuição de poderes também divinos às forças da natureza; 2. Atribuição de poderes absolutos a Deus, até mesmo à área da incoerência, porque Deus é de poder absoluto e se não intervém na natureza é apenas por não querer; 3. Atribuição de poderes coerentes a Deus, aos santos e à Santíssima Virgem. Mas de uma coerência vista da ótica da situação pessoal e da própria ideia do que Deus deveria fazer em próprio favor. No primeiro caso está, por exemplo, o fato de um fruticultor famoso, filho de italianos, católico praticante, que regulava todo seu trabalho pelas fases da lua. Perguntado sobre os poderes da lua, respondeu [...] Deus criou tudo, o sol, a lua, a terra. Ele tem o poder, mas quem tem a decisão de tudo é a lua. E não foi ele também que criou Nossa Senhora e não foi ela, depois, que mandou nele próprio?! [...] trazia consigo a dicotomia entre o poder de Deus e o poder da natureza.

Ainda no que diz respeito aos poderes da natureza: "*No momento de rezar para pedir chuva ou bom tempo, segundo a necessidade das plantações [...] se cria que Deus podia agir segundo as necessidades humanas, desde que o quisesse. O poder de Deus seria sempre coerente na intervenção sobre a natureza*" (Costa, 1990, p. 535).

A pastoral e a catequese, no entanto, se aproveitavam da dependência religiosa à natureza para alcançar submissão e obediência dessas comunidades às normas religiosas do Catolicismo, por exemplo, pregadores se serviam de momentos de calamidade, como enchentes, secas ou ataque de gafanhotos, para pregá-los como castigos de Deus, especialmente por ocasiões de blasfêmia ou ausência em frequentar a Igreja, "*Deus se serve das forças da natureza para agir contra o homem infiel*" (Costa, 1990, p. 536).

Enfim, para os colonos, a religião assumia uma função social ao relacionar-se diretamente com o espírito de associação entre os italianos, expresso, especialmente, por ocasião dos infortúnios. No sul catarinense: "*A construção de 48 igrejas e capelas, em menos de 10 anos, é [...] profundo sinal de religiosidade. Encontra também [...] o leigo dirigindo as cerimônias. Depara-se com 4 padres italianos na região, e crê que há lugar para outros 3*" (De Boni, 1987, p. 220). Ainda, De Boni (1987, p. 220):

> Todas as capelas, todas as igrejas de nossos colonos, começando por aquela de São Marcos e Nova Veneza, são dedicadas aos santos padroeiros da Província, cidade ou aldeia natal; em todas as localidades que visitei foram os sinos que saudaram a chegada do cônsul; o primeiro lugar em que fui recebido foi na Igreja [...] Todo aquele pouco de arte italiana que o colono traz consigo para a América, fechado em seu coração e na sua mente, ele o transvasa na sua igreja, logo que a tem. São conceitos arquitetônicos, esculturas, pinturas, entalhes, que ele reproduz em seu

> interior: o mesmo diga-se dos cantos religiosos que ouvi em criança na igreja da aldeia natal, e dos quais o povo conserva a tradição naquela colônia.

Assim, os padres, com o intuito de romanizar e padronizar a religião católica entre os imigrantes italianos no Brasil acabam por deparar-se com uma forma particular de catolicismo, exercido conforme as necessidades da colônia. E nem sempre os padres conseguiam abranger toda a área para a qual eram designados em missão. O padre Alberto Gattone, por exemplo, recebia subvenção do governo provincial para atender a todo o Vale do Itajaí. As visitas pastorais em áreas mais distantes ou inacessíveis se tornavam raras, e quando aconteciam, realizavam-se os batismos, matrimônios, bênçãos, e celebrava-se a missa, tudo na mesma ocasião (Cadorin, 1996).

As missas tornavam-se motivo de encontro, oração, festa e lazer, e aproveitava-se para fazer negócios e planejar reivindicações, como a Revolta dos Colonos de 1878: "*Em meados de 1878, os colonos se rebelaram contra a direção da colônia que havia suspendido o pagamento de obras públicas executadas pelos mesmos. As manifestações foram organizadas durante os festejos do padroeiro, em 26 de junho*" (Cadorin, 1996, p. 524). O jesuíta italiano João Maria Cbeo, que tinha trabalhado na região em 1876, seria chamado para acalmar os ânimos, e no ano seguinte, a presidência da província liberaria recursos financeiros para a construção da capela-mor da igreja de Nova Trento, que foi dedicada ao padroeiro de Trento, São Vigílio. A Igreja de São Vigílio, que já existia desde 1876, foi matriz até 1883: "*Com o incentivo dos padres Gattone e Guanarini, os colonos construíram uma casa [...] residência aos primeiros padres [...] Pe. Cbeo, Pedro Iraci, Augusto Cervanzi e Irmão Purgatório [...] deram início, em 1883, com auxílio material dos colonos, a uma nova igreja*" (Cadorin, 1996, p. 525). Com a construção da igreja do Sagrado Coração de Jesus, a nova matriz, dedicada a outro padroeiro, houve atritos entre o povo e o clero, haja vista que o primeiro grande centro de reuniões da comunidade era passado para segundo plano. A comunidade restou dividida entre os que apoiavam a Igreja do Sagrado Coração de Jesus e os que apoiavam a Igreja de São Vigílio, ao que ao clero coube subvencionar as duas, a nova como matriz e a antiga como igreja paroquial (Cadorin, 1996).

A respeito da imigração italiana em Santa Catarina, esta optaria, inicialmente, pela imigração alemã e luterana, sendo que na ausência destas, começaria a admitir imigrantes italianos: "*Importa assinalar o conceito em que era tido o italiano antes de 1875 [...] chegara ao Brasil o napolitano, mascate, gozador, descompromissado, farrista, sempre a cantar. Quem escolheria imigrantes assim para fundar uma colônia em meio à floresta?*" (Dall'Alba, 1987, p. 149). Na Colônia Blumenau, franciscanos alemães e ordens religiosas se mostrariam parceiras da comunidade italiana em formação. Explica Dall'Alba (1987, p. 152):

> Os padres franciscanos, que lhes davam assistência religiosa, cooperaram também no setor de ensino, com escolas em língua italiana [...] Em Rodeio os franciscanos mantinham uma escola masculina e uma feminina para os filhos de italianos. Ali implantou-se uma cooperativa, e outra em Rio dos Cedros, por volta de 1898, orientados pelo Dr. Giovanni Rossi e por Ermemburgo Pelizzetti, de ideias anárquico-socialistas. O Dr. Giovanni Rossi é o mesmo que tentou a experiência de uma colônia socialista, ou mesmo anárquica, no Paraná, a Colônia Cecília [...] implantaram a religião católica e o progresso em toda a parte em que se estabeleceram. Mas só dezenas de anos depois de seu estabelecimento é que conseguiram suas próprias lideranças.

Em Nova Trento, criada em 1875, os italianos: "*Foram muito bem assistidos na parte religiosa pelos padres jesuítas, que lhes criaram diversas escolas de língua italiana tanto no centro como nas capelas. Em toda a parte o povo levantava igrejas e escolas, conventos para freiras*" (Dall'Alba, 1987, p. 153). Afirma Dall'Alba (1987, p. 163-164):

> Em 1899 a diocese de Turim, na Itália, resolveu ir em socorro destes pobres imigrantes do sul de Santa Catarina e programou uma verdadeira missão, enviando uma plêiade de sacerdotes, que, além de líderes espirituais, foram assistentes sociais, promotores culturais, para toda a região. Como os colonos alemães do vale do Braço do Norte foram atendidos pela missão da Diocese de Münster, na Alemanha, assim os italianos tiveram a missão da Diocese de Turim a fortalecer a implantação do cristianismo nestas paragens. Era uma época de muito fervor entre o clero de Turim, que contava entre eles homens como D. Bosco e São Leonardo Murialdo. Pe. Antônio Mano atendeu Nova Veneza. Pe. Ludovico Cóccolo iniciou suas atividades em Criciúma. Pe. Vittório Pozzo trabalhou e morreu entre os italianos do Rio Pinheiros. Pe. Luigi Marzano, em Urussanga, deixou o maior documento sobre a imigração Catarinense: "*Coloni e Missionari nelle Foreste del Brasile*". Vieram mais o Pe. Michele Pizzio, Pe. Domenico Bonavero, Pe. Michele Giacca e Pe. Luigi Gilli, este o incansável apóstolo que por bem 52 anos foi vigário de Urussanga. Esses padres italianos, além de seus compatrícios, atenderam também paróquias de outras etnias, como Jaguaruna e Araranguá, cultivando por muitos anos o cristianismo desse torrão sul-catarinense.

Nas colônias italianas do sul do Brasil, nem sempre o acesso dos sacerdotes era viabilizado, e quando o era, muitas vezes se fazia de forma esporádica. Mesmo assim, quando presente, era o padre quem aconselhava e educava, moral e politicamente, a comunidade. Em Nova Trento, o padre era autoridade civil e religiosa. Afirma Cadorin (1996, p. 526-527):

> Para atingir a todos os fiéis de modo regular, os padres estabeleceram um sistema de rodízio para a *cura das almas* [...] Um padre permanecia na sede, enquanto outros atendiam as capelas do interior [...] Quando chegava nas capelas, o sacerdote se hospedava na residência do *puxador de rezas* ou zelador da capelinha [...] atendia aos doentes, ensinava o catecismo às crianças, benzia as casas, animais e plantações, rezava o terço às dezoito horas, hora da Ave-Maria. Celebrava a missa em latim, proferindo a homilia em língua italiana. A partir de 1915, conforme provimento especial da Cúria Metropolitana, as homilias passaram a ser feitas em português [...] Dotado de poderes eclesiais e dos poderes que o próprio colono lhe atribuía por respeito à Igreja, o padre atuava com autoridade em todos os aspectos de suas vidas [...] O modo de se trajar e tipos de diversão não prejudiciais à *saúde da alma* também faziam parte das orientações do padre [...] Aos incrédulos ou desobedientes ameaçava com os sofrimentos do Purgatório e do Inferno. A figura do demônio era frequentemente lembrada. A ele eram atribuídas todas as ocorrências que contrariavam a ordem estabelecida pela Igreja. Para evitá-lo (o demônio), juntamente com as nefastas consequências, fazia-se mister rezar e conscientizar-se de que Deus estava onipresente [...] Do início da imigração até por volta de 1900, as comunidades foram definindo locais de culto público com a construção de suas capelas [...] A construção era feita com a ajuda de todos [...] Nas capelas maiores,

> uma torre central abrigava o sino. Através dele os fiéis eram avisados do início das celebrações, morte e chegada de pessoas ilustres [...] Algumas igrejas conservam [...] pinturas de santos, anjos, pombos, dizeres em latim, enfim, a simbologia cristã que, por si só, falava de Deus.

O sentimento de piedade e punição reforçava o cemitério como local tão sagrado quanto a capela e localizado nas proximidades da mesma, este não acolhia os suicidas e nem os não batizados, os quais eram sepultados do lado de fora da cerca do cemitério, significando a perdição eterna. Somente a partir de 1890 os cemitérios seriam secularizados e passariam para a competência do Poder Público (Cadorin, 1996).

A adoração a Nossa Senhora a transformava na mãe intercessora: "*A imagem de Nossa Senhora aparece pintada em várias igrejas. Venerada como aquela que atende a todos os pedidos com solicitude de mãe, teve locais construídos exclusivamente para seu culto - os santuários*" (Cadorin, 1996, p. 528). Também eram construídos capitéis, monumentos de menor porte dedicados a uma entre as tantas denominações da Virgem: Lourdes, Bom Parto, Fátima, Perpétuo Socorro, Aparecida (Cadorin, 1996). A respeito da rotina Católica Romana nas colônias italianas do sul do Brasil, explica, ainda, Cadorin (1996, p. 528-529):

> As procissões festivas seguiam o calendário litúrgico e permitiam ao colono manifestar sua devoção fora da igreja. As mais importantes eram as de *Corpus Christi*, Nosso Senhor dos Passos conhecida como *Procissão do Encontro*, Nosso Senhor Morto, da Santa Infância e do padroeiro. Faziam-se procissões para pedir chuva e para cessar de chover, para amenizar as febres (tifo e malária), para pedir boas colheitas, paz no mundo [...] Além das manifestações públicas de fé, as famílias possuíam um ritual doméstico próprio. A casa era decorada [...] No período que antecedia o Natal, era construído o presépio para recordar o nascimento de Jesus. Rezava-se ao levantar e ao deitar, antes e depois das refeições, depois do jantar o rosário. Deus era invocado em qualquer situação, especialmente nas adversidades [...] A filosofia de trabalho se baseava nos princípios da austeridade, da ordem e piedade.

Nas colônias, escolas paroquiais se dedicavam à instrução catequética de crianças e jovens, e surgiriam, ainda, movimentos ligados à espiritualidade que atingiriam todas as faixas etárias, como o Apostolado da Oração em 1888, a Cruzada Eucarística, a Legião de Maria, e as Filhas de Maria, a congregação religiosa masculina *Fratelli Della Congregazione Del S. S. Cuore di Gesù* (os Robertinos) - idealizada por Roberto Facchini em 1900, o qual viria a se tornar jesuíta. Surgiram, ainda, bandas marciais como a Banda Filarmônica Padre Sabbatini, em 1890, tendo como mentor intelectual o jesuíta Angelo Sabbatini, músico natural de Macerata, na Itália. A Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus, ou Amabile Lucia Visentainer, natural de Vígolo Vattaro, havia emigrado para Nova Trento em 1875, e com espiritualidade inaciana e ideal neotrentino, fundaria a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, em 1890. Madre Paulina faleceria em 1942 como santa, e seria beatificada em 1991, quando da visita do Papa João Paulo II ao Brasil (Cadorin, 1996).

Nova Trento, como tantas outras colônias italianas no sul do Brasil, não se adaptaria facilmente às mudanças oriundas do Vaticano II. Com a perda do tradicionalismo Católico e a modernização da Igreja, muitos fiéis, cultuando uma religião extremamente tradicionalista, esvaziariam as igrejas: "*Para entender o homem, a mulher, a criança neotrentinos é preciso situá-los dentro deste contexto de tradição religiosa. Mesmo as gerações atuais não podem se considerar isentas dessa herança católica, pois foram ou estão sendo educadas por pais e professores que viveram esta realidade*" (Cadorin, 1996, p. 531). Neste sentido, "*permanece ainda na mente de muitos neotrentinos [...] que a causa de todos os fenômenos naturais, mortes, doenças, etc. são castigos divinos [...] Diante das enchentes ou doenças epidêmicas, a explicação comum: 'É castigo de Deus'*" (Cadorin, 1996, p. 532).

A ideia de salvação das almas permeava o cotidiano dos imigrantes italianos nas colônias do sul do Brasil de tal modo que a saúde, como valor importante para o progresso pelo trabalho, de nada serviria se não pudesse ser usufruída e utilizada com a finalidade de obter a salvação da própria alma no pós-morte, de modo que toda a vida social girava em torno das satisfações das necessidades religiosas. Afirma Costa (1990, p. 532):

> Seria frustrado o trabalho, a conquista econômica, o sucesso familiar e social, se não ocorresse, também, a salvação, preocupação da maior parte das famílias [...] Chamar o padre quando alguém estivesse em perigo de vida, era mais importante que chamar o médico. *Saúde e salvação* se equivalem como valores – aquele para o progresso material e este, para o sucesso espiritual do destino cristão. A saúde era vista como necessária para usufruir as vantagens da vida presente e ter sucesso no trabalho. A religião era vista, também, sob o prisma de *vantagem* para a salvação e para a vida futura [...] A busca de saúde, a liberação de perigos, a oração às almas do purgatório se distribuem como elementos fundamentais de expressão religiosa, traduzida em promessas, orações, especialmente em intenções de missas.

Os imigrantes italianos tinham grande devoção às almas do purgatório e uma consciência viva de comunhão dos santos. Neste sentido, as pessoas já falecidas nunca abandonavam a família, pois permanecia viva por meio da memória e da tradição familiar. Para estes imigrantes, por vontade divina, os mortos poderiam aparecer principalmente se houvessem feito promessas em vida, as quais não tinham sido ainda cumpridas (Costa, 1990). Havia, pois, a obrigação de manter capelas, rezas, e todo aparato religioso nas comunidades.

Em uma das colônias mais importantes no Rio Grande do Sul, Conde D'Eu, onde se formou uma comunidade italiana entre os anos de 1883 a 1884, já nos primeiros anos de formação, a comunidade teve a capela convertida em paróquia, obtendo o direito à manutenção de um sacrário. Na qualidade de paróquia, tinham um sacerdote, ou seja, um conselheiro a todo tempo disponível para a comunidade. Além disto, "*a paróquia deixava, também, uma aparência de que nada havia mudado, ou seja, que se estava na Itália, junto a sua igreja, com os seus. Essa presença de Jesus Eucarístico para os momentos de súplica e*

do sacerdote para a bênção, oração e conforto, trazia consolo" (Beneduzi, 2008, p. 57-58). Explica, ainda, Beneduzi (2008, p. 58-60):

> Essa fé católica caracterizava-se, ainda, como uma recordação mantida da pátria distante [...] agia como um elemento que reforçava a manutenção de elos com as vivências deixadas no outro lado do oceano [...] Essa concepção perpassa o próprio termo utilizado para denominar o processo de unificação – *risorgimento* - que significa ressurgir, renascer, sendo uma "operação embasada sob a memória e a evocação do passado [...]" A experiência de catolicismo vivida na Itália, no *paese*, era marcada pelo misticismo e pelo ritualismo: "pouco universalista e de baixa racionalização, conserva traços mágicos não secundários e organiza localmente, em torno do burgo paesano, os próprios ritos e os próprios cultos" (GIOVANNINI). A experiência mágica de transcendência marcava, também, a vivência dos imigrantes em torno da capela no Brasil: uma vida circundada pelo místico, pelo sincretismo entre o sagrado e o profano, entre a romanização e a manutenção das crenças medievais. Eles elaboraram um catolicismo diferente, por terem uma matriz diversa daquela ibérica [...] Um catolicismo que é romanizado, mas não menos sincrético.

Na colônia de Conde D'Eu, como em diversas outras colônias de imigrantes italianos, era ao redor das paróquias que se organizavam os encontros de domingo, sendo que estas funcionavam como espaço de reunião e instrução, sobretudo a respeito do cotidiano da comunidade. Os sinos das capelas, por meio de seus diversos tons e toques, também funcionavam como códigos simbólicos comunicativos, e demarcavam as experiências comunitárias a partir da contagem do tempo: havia momentos de trabalho e de descanso, de morte e de festa. A respeito da função do sacerdote, Beneduzi (2008, p. 102-108):

> A figura do sacerdote e sua relação com a comunidade italiana é um lugar de memória da imigração, sendo o padre visto como um semideus [...] O padre – no meio rural vêneto – [...] era a imagem do transcendente na terra, sendo que a ele eram atribuídos, inclusive, poderes quase sobrenaturais. A sua relação com a comunidade era marcada por um forte paternalismo [...] O sacerdote, como representante de Deus, era distinguido por um discurso de "mais poder", a partir de um forte ritual, centrado nos sacramentos [...] era o instrumento divino para a transubstanciação do vinho e do pão, para o perdão dos pecados, para o batismo e para a unção dos enfermos [...] A presença de um sacerdote nas localidades da imigração italiana era algo de grande relevância para o colono e alvo de inúmeras solicitações à cúria, tanto pela perspectiva do *status* social dado à comunidade quanto pela proximidade para administração dos sacramentos.

As igrejas eram edificadas em mutirão, em terras doadas por famílias da comunidade, com material e trabalho doado pelos próprios imigrantes, "*na Linha Boa Vista, por exemplo, as pessoas se reuniam nos domingos para construir a capela, pois o trabalho pela Igreja era permitido no dia do Senhor*" (Beneduzi, 2008, p. 109). Finalizada a construção sem um padre, assumia o membro da comunidade mais instruído na doutrina, como um padre-leigo. Os imigrantes sentiam-se donos do que edificavam, o que por vezes provocava atrito entre colonos e sacerdotes, pois ambos buscavam o controle religioso, e uma Igreja hierarquizada não daria espaço para comunidades se autogerenciarem (Beneduzi, 2008).

As festas dos padroeiros reuniam pessoas e constituíam-se como importantes práticas sociais e religiosas. Nos momentos recreativos, tal como nas divisões do espaço da casa, havia

momentos e funções reservadas para homens (sala, jogo, vinho, política), mulheres (cozinha, alimentos, bordados, conversas informais) e crianças (brincadeiras). As famílias se organizavam a partir dos modelos estabelecidos pela religião, do bom cristão e do destino do pecador no inferno. A salvação era associada a um paraíso alcançado ao seguir normas religiosas: "*toda a articulação das missões, as diversas pregações, partindo da realidade da comunidade, com exemplos concretos, as orações e encenações, toda a ritualidade, procurava provocar um efeito único na comunidade: a conversão*" (Beneduzi, 2008, p. 71).

Dentre os ritos missionários destacavam-se, além da renovação das promessas do batismo e a bênção do Santíssimo Sacramento, a consagração de Nossa Senhora, especialmente a Imaculada, centro devocional das comunidades: "*Não se podia esquecer da Virgem Maria – um ícone da comunidade de imigração italiana – modelo de pessoa que soube viver na castidade, a pureza dos filhos de Deus*" (Beneduzi, 2008, p. 75). A adoração à Virgem concedia características mágicas à religião, no sentido de que esta, tal qual a adoração a santos e santas, era invocada para operar curas e evitar catástrofes naturais:

> O hábito de recorrer às novenas comunitárias, familiares e pessoais era bastante usual no meio imigrante, sendo muito difundido para combater doenças infecciosas ou calamidades naturais. Recorria-se, também, aos santos, a partir de ritos mágicos, como a queima de um ramo seco de oliveira a Santa Bárbara nos dias de tempestade ou com selqüérios a Santo Antônio, buscando a cura de problemas graves de saúde. Em caso de perda de objetos ou más colheitas, pedia-se o auxílio de São José ou São Roque, ou da Madonna. Enfim, pode-se dizer que o mundo espiritual assumia um caráter quase corpóreo no quotidiano da comunidade, em grande parte transposto da terra de nascimento (Beneduzi, 2008, p. 68).

Cada região da Itália, especialmente no norte da Itália, e cada família dela proveniente, adorava um santo específico ou uma santa específica de sua devoção, sendo que as devoções marianas estavam presentes de forma generalizada, em todas as famílias. Neste sentido, Rovílio Costa (1990, p. 533-534): "*Entre os descendentes italianos, a devoção mariana é uma devoção familiar. A reza do terço em família foi durante quase um século um costume generalizado que simbolizava as famílias de bons cristãos [...] um costume trazido da Itália, especialmente da região do Vêneto*". Assim:

> No Rio Grande so Sul, se constituía oração familiar e também oração das comunidades, substituindo, aos domingos, a própria Missa, pela falta de sacerdote. O padre [...] chegava na sua localidade, no município de Garibaldi, uma vez por mês para celebrar a Missa, geralmente não em domingo e sim em dia de semana. Então, a celebração dominical era a extensão da celebração familiar – a reza do terço de forma mais solene, com canto de ladainhas e em comunidade [...] A reza do terço era a oração central, seja da família como da comunidade rural. Após o terço tinham lugar outras muitas orações, segundo as circunstâncias (Costa, 1990, p. 534).

A adoração a Maria se dava, especialmente, pela necessidade de acolhimento, por intermédio da adoração de uma matrona, submetida à autoridade de Deus, mas intercessora fiel de seus filhos. Explica Costa (1990, p. 535-543): "*Ofender a Maria seria também sinal de*

ignorância, como ofender a própria mãe [...] que sempre decide em favor de seus filhos, mãe que protege e que salva [...] seja ao tempo presente como à vida futura [...] Aqui salva da morte e dos perigos e na outra vida, salva da condenação".

O uso do escapulário protegia o fiel no sentido de que tal uso, como ao de um objeto mágico, libertava do purgatório nos primeiros sábados após a morte para quem com ele tivesse morrido. Acreditava-se, ainda, na existência de fórmulas mágicas: "*A devoção das três ave-marias, ao deitar e ao levantar, é uma das fórmulas de oração individual mais comuns [...] ainda hoje, nos descendentes italianos [...] devoção familiar [...] na hora do toque do Angelus e por ocasião da grande oração familiar, à noite, com a reza do terço*" (Costa, 1990, p. 535-543). A devoção a Maria, portanto, a mostra como uma mãe dotada de poderes salvíficos, ordinários e familiares (Costa, 1990).

As práticas religiosas cotidianas das comunidades de imigrantes italianos nas colônias do Brasil, apesar de seu componente sincrético, em virtude do componente tradicionalista, condiziam com os objetivos políticos da Igreja Católica, atendendo à preocupação dos padres escalabrinianos e salesianos, à disposição para a formação religiosa das comunidades, mas também para a educação política dos colonos (Azzi, 1990).

Os franciscanos alemães que atuavam em Santa Catarina e os capuchinhos franceses que atuavam no Rio Grande do Sul eram simpáticos com a causa do Império Austríaco em disputa com o Reino da Itália por Trento e Tirol, e eram avessos ao governo italiano – excomungado pela Santa Sé em virtude da anexação dos Estados Pontifícios e pela tomada de Roma, em 1870. Neste contexto, explica Azzi (1990, p. 63-64):

> Havia um grupo de religiosos, que afirmavam ter como preocupação explícita a assistência espiritual dos imigrantes, independentemente de qualquer posição política. A outra posição era assumida pela congregação de São Carlos, fundada pelo bispo Scalabrini, e pela congregação salesiana de Dom Bosco, cuja intenção não era apenas a manutenção da fé [...] mas também sua promoção social e política.

A educação Católica, assim, ultrapassava o ambiente familiar e adentrava em ambiente público. As escolas católicas pregavam educação moral, política e religiosa para o imigrante, funcionando como instrumento para que as Ordens Religiosas, notadamente os capuchinhos, pudessem pregar a religiosidade romanizada e combater a escola estatal laica. Nas escolas Católicas, a manutenção da cultura italiana, como por exemplo, do idioma italiano. Assim, a maioria das comunidades italianas optava pelas escolas católicas em virtude da preservação dos costumes e da moral como identificação étnica, intensificando-se o processo de criação de escolas católicas e a forte concorrência às escolas laicas. Tais escolas católicas foram adquirindo prestígio no meio colonial, sendo frequentadas pelos filhos dos colonos mais bem-sucedidos ou pela elite. A formação na escola católica viria a preparar, sobretudo, aqueles que

dariam continuidade ao trabalho missionário nas comunidades (Beneduzi, 2008). Expõe De Boni (1987, p. 221-222):

> Visitando a localidade de Rodeio, o cônsul real encontrou 4 escolas italianas, todas dirigidas ou supervisionadas pelos franciscanos que, contudo, ministravam aulas em italiano [...] diz que ensinavam em italiano para preservar os imigrantes do indiferentismo luso-brasileiro e do proselitismo evangélico, mas sem nada de patriotismo, já que no currículo pouco havia de Itália e muito de História Sagrada e de Catecismo (Savóia 2, 110). Mesmo em outras escolas, como a de Águas Negras (Brusque), onde o professor era o sacristão, e havia subsídios do município, o segundo livro de leitura, entre as poucas noções sobre a Itália, dizia que a capital era Roma, "onde reside o Papa, chefe de toda a cristandade", e além disso falava apenas de 4 grandes italianos: o católico fervoroso Cristóvão Colombo, o abade Antônio Genovesi, o bem-aventurado Amadeu de Savóia e o piíssimo sacerdote Ludovico Antônio Muratori, pai da História.

A educação em Conde D'Eu, em primeiro momento dos meninos e depois de meninas, por exemplo, seria entregue, inicialmente, às irmãs francesas de São José de Moutiers (1899), as quais lecionavam em italiano, sendo que a dos meninos seria repassada, posteriormente, para os irmãos Maristas, por meio da educação do Colégio São Luís (1904). Houve, ainda, a construção da Escola Seráfica (1896), sob a administração dos capuchinhos, a qual esteve em Garibaldi e foi transferida para Veranópolis, com o intuito de formar o clero nacional. As escolas disciplinavam e tinham característica de ordenação doméstica com os quais eram habituados os filhos e as filhas dos colonos. Voltava-se para uma disciplina patriarcal por meio da educação hierárquica de obediência ao superior da congregação, dos castigos, das rotinas de trabalho baseadas em horários, e do fim da jornada com as orações da noite, hábitos do campo que eram transferidos também para e pela vida religiosa (Beneduzi, 2008).

Na colônia de Caxias, a estrutura religiosa enfrentou as dificuldades, uniu a comunidade e se solidificou por intermédio das iniciativas para a construção da capela. Explica Pinzetta (1996, p. 536):

> Começou por iniciativa dos leigos, passando pouco a pouco ao controle do clero. No meio das florestas [...] As famílias reunidas [...] associam-se e constroem uma igreja dedicada aos padroeiros de origem: os padovanos, Santo Antônio; os vicentinos, Nossa Senhora de Monte Bérico; os tiroleses, São Vigílio [...] Ali reuniam-se para rezar no domingo, quando não faziam dez quilômetros para assistir à missa. O terço, rezado diariamente em família, passa a ser, nas capelas, a oração da comunidade [...] Houve comunidades que instituíram o padre leigo. Dizia as orações da missa, sem consagrar; dava bênção de água, sepultava os mortos; liderando a vida religiosa [...] Junto à capela, fazia-se um salão de festas, onde funcionava a bodega para beber, jogar bríscola, trissete, quatrilho, e... blasfemar. Com o cemitério, a cancha de bochas, o campo de futebol e a escola, esta organização eclesial estava tão dentro da vida popular que se tornou a base civil. O próprio território chegou a se identificar com a capela a que pertencia. Cidades nasceram de uma capela escolhida para sede paroquial [...] O padre era o grande elo de unidade com a Igreja. Quando ele chegava, no lombo do burro, era festa [...] era um líder respeitado.

Inicialmente, a assistência religiosa em Caxias havia ganhado expressão por meio da atuação do jesuíta alemão Carlos Blees à comunidade de Campo dos Bugres, que viria a ser chamada Caxias posteriormente. Em 1877, em uma época na qual se aumentava o número de

sacerdotes seculares italianos na região - provenientes de famílias de imigrantes, de missões, ou com espírito aventureiro -, assumiriam o encargo os padres diocesanos. Os sacerdotes religiosos viriam depois, eminentemente em missões. Entre 1888 e 1893, os palotinos alemães exerceriam forte influência em Caxias, sendo que os capuchinhos de Savóia e os escalabrinianos chegariam a partir de 1896 (Pinzetta, 1996).

Grande parte dos imigrantes italianos que chagaram ao Brasil e se instalaram nas zonas rurais do Rio Grande do Sul por volta de 1875 se consideravam Católicos. Com vistas à exaltação da memória, o autor Silvino Santin (1987, p. 251) expõe relato a respeito da vida religiosa nas colônias italianas, por meio de estudo da Serra de São Martinho, a qual tinha como núcleo central a colônia de Silveira Martins, uma das principais colônias do Rio Grande do Sul. Neste sentido, sobre a influência do sino no cotidiano da comunidade, expressa: "*O sino! Símbolo tão querido, tão expressivo, tão festivo e tão nostálgico. A igreja ou a capela, o campanário e os sinos constituem a essência de toda a vida e de todo o universo do imigrante italiano em sua nova pátri*a" (Santin, 1987, p. 258-259). Explica, no entanto, o autor:

> Diante da imensidão das dificuldades para realizar os sonhos, e diante da impossibilidade de voltar atrás, a crença em Deus e nas forças espirituais foram o único refúgio encontrado [...] Essa energia religiosa é, em geral, creditada à fé católica, contudo, embora grande parcela a ela seja devida, não se pode esquecer todo o universo supersticioso do italiano, o que pode ser comprovado pelos hábitos e crenças dos imigrantes. Os padres Palotinos compraram uma casa em Vale Vêneto, por um preço irrisório, porque estava assombrada. De qualquer maneira, a religião católica e a religiosidade constituíram-se no último recurso de garantia nos momentos de solidão e de abandono [...] Os capitéis, as capelas e as igrejas são a exteriorização desta religiosidade [...] A igreja e o sino eram a lembrança de que Deus estivera e está presente em tudo. Os capitéis [...] eram os marcos da presença e da proteção concretas do Senhor Deus dos desvalidos (Santin, 1987, p. 258-259).

Porque as comunidades italianas que se direcionavam às colônias do Rio Grande do Sul eram, em grande parte, provenientes do norte da Itália, uma região eminentemente tradicionalista e católica fervorosa, a forma de enxergar a religião Católica na região sul do Brasil seria também, predominantemente tradicionalista, e apesar de sincrética, preferia não declarar-se como tal. Neste sentido, sobre a necessidade de presença do sacerdote na comunidade, afirma Costa (1996b, p. 517-519):

> Na tradição do italiano, ainda fica com acesso condicionado às circunstâncias de presença sacerdotal é a confissão, outro fulcro da piedade do imigrante italiano, à qual estava ligada diretamente a ideia de salvação, especialmente em caso de morte. A possibilidade de celebrar a Eucaristia e ouvir confissões, celebrar os sacramentos era a razão de busca do ministério sacerdotal [...] O casamento religioso estava, em linha de valores, ao nível da própria Eucaristia, pois quem não casasse no religioso não poderia participar da Eucaristia e, pior ainda, não poderia ser absolvido, estando, pois, comprometida sua salvação [...] nas colônias italianas [...] De nada adiantaria ao colono ter terra, se não tiver saúde para trabalhá-la, como não adiantaria conseguir o progresso material, sem ter a certeza de salvar a própria alma.

Observe-se que, em virtude da impossibilidade de atender a todas as colônias, a Igreja Católica fixava sedes nas colônias mais desenvolvidas, de onde os sacerdotes eventualmente partiam em missões provisórias para as comunidades menos desenvolvidas constantes nos arredores. Neste sentido, porque o sacerdote passava a gerir toda a vida comunitária da colônia, as comunidades de imigrantes italianos nas colônias do Rio Grande do Sul buscariam o progresso material, também em virtude do objetivo de requisitar a presença de um sacerdote exclusivamente designado para as próprias colônias (Santin, 1987).

Tornar-se uma sede para fins religiosos fazia do lugar não somente o centro religioso, mas também cultural e educativo da colônia. Os seminários e colégios religiosos não eram responsáveis somente pela vida sacerdotal, mas ofereciam educação para todos, e por meio dos internatos, eram atraídos para o lugar os filhos das famílias mais abastadas. Exemplifica, pois, Silvino Santin (1987, p. 259-260):

> Vale Vêneto, graças ao esforço de Paulo Bortoluzzi, seu fundador, é o lugar escolhido para ser a sede [...] Com a criação do seminário e do colégio das irmãs franciscanas, não só se formavam os candidatos para a vida sacerdotal e religiosa, mas se oferecia ensino e educação a todos. Através de seus internatos, Vale Vêneto conseguiu atrair grande parte da juventude da região, filhos das famílias mais abastadas [...] A presença efetiva e ativa da ordem dos palotinos proporcionou um incentivo dos valores e da vida religiosa. As pequenas capelas foram transformadas em igrejas e santuários de apurada arquitetura e de grande acorrência popular. O calendário religioso e litúrgico era executado com grande brilhantismo. Não faltavam os corais e as bandas para acompanhar as festividades, que em nada ficavam devendo às celebrações solenes da velha Itália [...] Ao lado da igreja eram instaladas casas, que se tornaram centros comerciais [...] somas consideráveis em dinheiro iam entrando, o que pode ser comprovado pela rapidez com que eram angariadas razoáveis quantias nas campanhas em prol da construção da igreja, da importação de sinos e de imagens sacras. Uma bela igreja era símbolo de orgulho [...] A presença constante do padre implicava na constância dos atos de culto, responsáveis pela afluência de fiéis em grande número [...] Assim o local tornava-se um ponto próprio para a instalação de estabelecimento comercial ou industrial.

Por volta de 1888, chegariam ao Rio Grande do Sul religiosos palotinos alemães, para atuarem especialmente na colônia de Silveira Martins, especificamente no Vale Vêneto (Azzi, 1990). A atuação destaca a importância e o protagonismo do padre Piovan no local, especialmente quanto às tomadas de decisão perante a comunidade (Santin, 1987).

O clero religioso palotino alemão propunha maior rigidez política e na vida religiosa, enquanto os palotinos italianos, mais próximos do clero secular, propunham maior aproximação com os fiéis. Neste sentido, destaca-se, especialmente, a atuação e o trabalho dos padres Luiz Sponchiado como pároco de Nova Palma, o qual organizou um fichário genealógico de quase todas as famílias da região e inaugurou, no local, um museu e uma biblioteca da imigração. Além deste, o também palotino Clementino Marcuzzo, de Vale Vêneto, tornou a festa do Corpo de Deus lugar de renovação das tradições litúrgicas e culturais da catolicidade italiana, com tiros de morteiros e banda musical, concedendo-lhe

potencial turístico. Por fim, Pio Busanello, por volta de 1951, também com pesquisas genealógicas do Vale Vêneto, expôs processos de recrutamento de voluntários a emigrar, desenvolvidos por agentes organizadores da emigração na Itália (Santin, 1987).

3.2.2 Imigração e católicos apostólicos romanos no sudeste do Brasil

Em geral, o Sudeste do Brasil evidencia particularidades religiosas distintas entre os imigrantes italianos que se fixavam em colônias rurais e os que se fixavam em áreas urbanas. Porém, especialmente no que diz respeito às manifestações de culto ao sagrado, estas se manteriam dentro de uma perspectiva cultural conservadora, familiar e patriarcal.

Entre o final do século XIX e o início do século XX, tanto nas colônias do sul como nas colônias do sudeste do Brasil, o pouco acesso às condições básicas de saúde intensificaria a busca por curandeiros ou sacerdotes para realizarem curas milagrosas. As terras do colonato, em zona rural, geralmente se mantinham isoladas, com pouco acesso às zonas urbanas e ao atendimento médico. Neste sentido, afirma, ainda, Hutter (1996, p. 375-376):

> Os imigrantes que foram trabalhar nas fazendas de café, na tentativa de um ganho sempre maior, iam-se transferindo para zonas pioneiras de plantação da rubiácea, distanciando-se, assim, cada vez mais, dos locais onde poderiam ter um atendimento médico, se necessário [...] a consulta médica e os remédios eram caros por um lado e, por outro, mesmo quando acessíveis, muitos imigrantes preferiam os curandeiros ou as preces dos padres do que se submeter a um atendimento médico.

Mas apesar de recorrerem ao curandeirismo, os imigrantes italianos não se desviavam da religião Católica que professavam. A religiosidade, neste contexto, agia como um condutor da cultura e contribuía para a integridade psíquica dos imigrantes, especialmente nos primeiros anos de convivência com o novo ambiente ao qual eram submetidos (Hutter, 1996).

Em Rio Claro, tal qual nas colônias do sul do Brasil, por exemplo, a colônia que se formava optava pela manutenção dos costumes trazidos da Itália, o que se manifestava, em especial, por meio da busca pela realização de casamentos homogâmicos, ou seja, entre os próprios integrantes da colônia ou da comunidade. E quando isto se tornava inviável, os homens italianos optavam, ainda, por buscar parceiras na própria Itália. Expõe Bassanezi (1996, p. 271-272):

> Não foram poucas as italianas que vinham comprometidas e viajavam sós, sem a família, para assumir casamento apalavrado anteriormente, e várias foram aquelas que se viram obrigadas a emigrar para o Brasil em busca de um marido [...] Mais de 4/5 das mulheres e mais de 3/5 dos homens uniam-se aos seus compatriotas. Os documentos do Registro Paroquial (1870-1930) acusam que 65,0% dos homens italianos casaram-se com italianas, enquanto 81,9% destas uniam-se aos seus conterrâneos [...] Na impossibilidade de conseguir uma parceira nascida na Itália, a preferência dos italianos recaía, segundo o Registro Paroquial, em ordem decrescente sobre as brasileiras filhas de pai e/ou mãe italianos (16,3%), outras

> brasileiras (12,8%) e em último lugar às estrangeiras (3,8%) [...] Os filhos de italianos nascidos no Brasil também sempre que possível escolheram parceiros conjugais entre as pessoas de sua origem. Metade deles casou-se dentro de seu próprio seguimento (48,75 das mulheres e 57,7% dos homens).

O sacramento do casamento de imigrantes italianos isolados nas colônias, também no sudeste do Brasil, atrelava-se ao trabalho de base familiar, e a escolha do parceiro recaía sobre pessoas consideradas de "boa família", ou seja, trabalhadoras, fortes e saudáveis, bem como de mesma origem étnica. Buscava-se, sobretudo, reunir as capacidades de trabalho. Segundo Scarano (1996, p. 558): "*As famílias procuravam de todos os modos unir pessoas conhecidas, isto é, fazer com que seus filhos se casassem com jovens de igual origem*".

Nas áreas urbanas, os casais eram formados por meio de acordos e ao se frequentar ambientes comuns: "*Havia todo um esforço da própria comunidade italiana no sentido de proporcionar casamentos homogâmicos aos seus membros. Como, por exemplo, 'as mulheres italianas eram levadas a frequentar clubes e festas do grupo com a finalidade de encontrar marido'*" (Bassanezi, 1996, p. 274-275). E os casamentos eram realizados entre pessoas de famílias italianas que se destacavam no comércio local, nas atividades manufatureiras, artesanais e industriais. Assim, por muito tempo os italianos, mais do que qualquer outro imigrante, procurariam manter esta homogamia étnica (Bassanezi, 1996).

Também nas áreas urbanas, as mulheres italianas seriam relegadas à vida doméstica – eram costureiras, bordadeiras, doceiras, poucas operárias, e com maior frequência, uniriam-se em matrimônio com homens sugeridos pelos pais. Mais tarde, geralmente por ocasião do sucesso da família no comércio, começando a integrar-se à elite paulista, as mulheres passarão, ainda, a frequentar o ambiente social que lhes será determinado para conhecer futuros pretendentes, de acordo com os enlaces políticos entre as famílias. A sociedade conservadora, especialmente a elite burguesa, garantia à figura paterna a autoridade e à figura materna a subordinação, e era comum tanto na Itália quanto no Brasil, o que levava filhas mulheres a casarem-se mais cedo do que os filhos homens (Scarano, 1996).

Nas cidades urbanizadas, dados ao ambiente público, homens e filhos trabalhavam frequentemente nas lojas, enquanto mulheres e filhas, dadas ao ambiente doméstico, trabalhavam nas lojas apenas quando necessário. Isoladas em ambiente doméstico, as mulheres mantinham ativas as tradições, e a mãe acabava por constituir-se como elemento de ligação entre o passado e o presente, cabendo, assim, à dona de casa manter vivas as tradições e os costumes, inclusive no que diz respeito à alimentação e à manutenção da religiosidade: "*Há, aliás, uma nítida relação entre aquilo que se come 'ou que se deve comer' para que as*

festas católicas sejam condignamente comemoradas. O fato de constituírem um grupo familiar possibilitava a manutenção de pratos tradicionais" (Scarano, 1996, p. 559).

Entre 1850 e 1865, especialmente em centros urbanos como São Paulo, as artes se colocavam como opção para o desenvolvimento da cultura, da diversão e do lazer. Porém, também em São Paulo, a sociedade paulistana desenvolvia um perfil religioso que valorizava ainda mais as procissões, caracterizadas não somente por meio da realização do ato religioso, mas principalmente como ponto de comércio e festa profana.

> Do que o povo gostava mesmo, todo o povo, ricos e pobres, homens e mulheres, brancos e negros, era de procissão [...] As procissões continuavam, em meados do século, a se constituir menos numa manifestação religiosa que numa ocasião de congraçamento, de distensão – e de farra [...] não se pense que, passada a procissão, findava a festa [...] As quitandeiras, tabuleiros à cabeça, vendiam quitutes. E assim ia, noite adentro, até altas horas. As procissões tinham sempre um elemento bufo que contrabalançava – ou até desmoralizava – o elemento religioso. A procissão dos Passos era precedida pela curiosa figura do "farricoco", personagem que, metido num camisolão sujo e com um capuz a encobrir-lhe o rosto, simbolizava a morte [...] Na procissão do Enterro, na Sexta-feira Santa, vinha, logo depois da pungente passagem do esquife, um centurião romano grandalhão que marchava, rodopiava, ensaiava pernadas e socava o chão com sua lança (Toledo, 2003, p. 342-345).

O "elemento bufo", caracterizado por meio de expressões artísticas, como aquele que traz a textos, músicas, peças, óperas, uma característica cômica ou de farsa, tinha espaço também nas procissões, com o objetivo de divertir as pessoas. Surgia, portanto, como uma forma de escape da população, dos rigores de uma Igreja que se via desmoralizada, principalmente por ocasião da atuação imoral de alguns de seus representantes: "*Não eram poucos os padres que desrespeitavam a lei do celibato, e 'ostensivamente colaboravam para o aumento da população*'" (Toledo, 2003, p. 346).

Em São Paulo, os anarquistas entrariam em conflito com os escalabrinianos. Isso porque o anarquismo, em defesa dos operários na cidade, era dirigido especificamente por líderes italianos que hostilizavam os clérigos de sua nacionalidade, especialmente os escalabrinianos, os quais atuavam em Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano, região tipicamente operária. Os escalabrinianos, por sua vez, atuavam sob padrões assistencialistas e não aprovavam a deflagração de greves (Azzi, 1990).

No Espírito Santo, o processo imigratório se daria de forma diversa ao que acontecera em São Paulo. Para se compreender a imigração italiana no Espírito Santo, notadamente aquela que se deu no período de transição, do século XIX para o século XX, e também de transição do Império para a República no Brasil, é preciso antes relembrar o que aconteceu no país durante o Período Colonial, quando a Província do Espírito Santo, situada no litoral e entre os dois maiores centros econômicos do país, sendo muito ocupada por comunidades indígenas sobre as quais se dizia serem as mais "feroses" e "atrasadas" do Brasil, demonstrava

a urgência em se ocupar as terras, especialmente a partir da conversão imediata dos povos indígenas. Dado o atraso no processo de colonização, no entanto, ainda no começo do século XIX, a população do Espírito Santo viria a ser composta, eminentemente, por pessoas que nada tinham de "branco" em sua cor da pele e em suas influências religiosas. A imigração de sacerdotes religiosos italianos no Espírito Santo se deu com bastante intensidade, especialmente para o trabalho em missões e à catequese de indígenas em aldeamentos. Assim, em 1850, a catequese de indígenas, apesar de se mostrar em escala decrescente no Brasil, especialmente por parte de sacerdotes italianos, ainda era realizada com regularidade em aldeamentos do Espírito Santo. Explica Altoé (1990, p. 289):

> Os primeiros frades capuchinhos que vieram da Itália e se estabeleceram no Espírito Santo a partir de 1847, eram em número de 4 [...] Dois anos depois, seu número subiu para 5, o máximo que atuou na província. Na década de 1850, registrou-se a presença de apenas 2. O primeiro bispo da diocese do Espírito Santo, criada logo após a proclamação da República, D. João Batista Neri, na sua carta pastoral de despedida escrita em Campinas em 7.4.1901, dizia que ao assumir a "vossa direção espiritual, encontramos 3 sacerdotes regulares" [...] Os 3 religiosos de que falava o prelado eram capuchinhos italianos que se encontravam na paróquia de Santa Teresa [...] Os principais capuchinhos que se dedicaram ao ministério sagrado no Espírito Santo no período imperial, foram: Gregório de Bene, Paulo Antônio de Casanova, Ubaldo de Civitela, Wandelino de Innsbruck, Pedro Regalato, Leandro Lautschner, Paulo de Gênova, Flórido da Cidade de Castelo, Bento de Bubio, Luís de Ravena, Carlos Bagnone [...] 3 deles dedicaram especificamente seus esforços nos aldeamentos e foram os seguintes: Daniel de Nápoles, Bento de Gênova (estes no aldeamento Imperial Affonsino) e Bento de Bubio (no aldeamento de Mutum).

No que diz respeito ao auxílio religioso das comunidades de imigrantes italianos no Espírito Santo, a subvenção concedida pelo governo italiano para que os escalabrinianos da Congregação de São Carlos pudessem estar presentes nesse processo ocasionou, inclusive, a formação, no norte da Itália, de um consórcio vêneto, para auxiliar as colônias italianas do Brasil, especificamente as do Espírito Santo. Sob o estímulo do escalabriniano José Beltramello o atendimento religioso aos colonos italianos foi dado também pelos agostinianos recoletos espanhóis, a chamado do bispo D. João Batista Neri, em 1899 (Azzi, 1990).

Os escalabrinianos, por sua vez, eram favoráveis à causa da italianidade dos imigrantes italianos, ou seja, à manutenção dos costumes da Itália enquanto país unificado, o que se coadunava com os interesses de branqueamento que se difundiam e fixavam entre as elites que emergiam na população capixaba em formação (Azzi, 1990).

O povo brasileiro, especialmente a elite conservadora do país, dizendo-se Católica como os italianos que chegavam, e professando um catolicismo popular e sincrético, transformava a religião em fator de acolhimento para os imigrantes que rumavam da Itália para o Brasil. Neste sentido, Scarano (1996, p. 558-559):

> Os imigrantes logo viram que o catolicismo encontrado aqui lhes parecia bem próximo daquele que haviam deixado [...] Havia uma identidade religiosa entre eles

> e os habitantes do local [...] Havia clero secular e outros religiosos italianos [...] Certamente, alguns problemas se apresentaram do ponto de vista religioso, mas a religiosidade de um e de outro grupo não apresentava características antagônicas, ainda que em coisas superficiais, como vai acontecer em relação aos irlandeses e italianos nos Estados Unidos, por exemplo; aqueles consideravam o catolicismo dos peninsulares supersticioso e frouxo [...] há um alívio no sentido de ver que os brasileiros também eram "cristiani", como dizem os italianos, e certamente tinham convicção de que religiosamente tudo estaria bem.

Assim, em termos religiosos, a adaptação dos imigrantes era facilitada no Brasil. Neste sentido, a psicóloga brasileira Ecléa Bosi (1994) citada na introdução deste capítulo, ao colher depoimentos capazes de atestar a importância das lembranças no que diz respeito aos estudos da imigração italiana no Brasil, faz referência, em especial, a três depoimentos de descendentes de imigrantes: o do Sr. Amadeu, o Sr. Ariosto e o Sr. Antonio. Neste sentido, a respeito da vida religiosa em São Paulo, afirma o Sr. Amadeu:

> Havia, no Brás, uma festa de rua, a de São Vito Mártir. Iluminavam a rua do Gasômetro, a Santa Rosa, a Assunção, imediações da igreja. Armavam palanques [...] Os fogos de artifício eram uma coisa extraordinária. No fim da festa tinha um bombardeio que estremecia todas as vidraças do centro da cidade. Essas bombas, chamadas morteiros [...] Comia-se *ghimirella*, carnede carneiro tostada, e pizza [...] era uma festa de bareses, puglianeses, napolitanos, todos da Baixa Itália. A imagem de São Vito ficava na igreja [...] Depois a imagem dava a volta no bairro, carregada por oito pessoas. Pra carregar, leiloavam a preferência, cada um pagava uma cota. Uma vez o conde Francisco Matarazzo carregou a imagem [...] Hoje, ainda festejam São Vito, em ponto pequeno, com umas barraquinhas perto da igreja [...] Ainda existe a igrejinha de São Vito, São Cosmo e São Damiano [...] O dia que meus pais mais estimavam era o Natal, que se festejava à moda italiana. Era o dia que na casa de italianos não faltava nada. A árvore de Natal e o presépio eram uma tradição de todos os anos. A ceia era na véspera e o almoço no dia. Ainda comemoramos, minha esposa, minhas filhas, meus netos, como quando eu era menino, no Natal de meus pais. Minha esposa faz os doces da tradição: a *pezza dorci*, ou "peça doce" [...] Na meninice, mocidade, na velhice a minha religião sempre foi uma: fui católico. Fiz a primeira comunhão com os padres beneditinos na Igreja de São Bento. Os padres fizeram uma festa numa chácara [...] Era uma fazenda enorme: a festa era bonita, tinha de tudo, os padres eram muito bons (Bosi, 1994, p. 125-126).

As lembranças do sr. Amadeu expressam o que ficou guardado na memória, como recordação das vivências religiosas: as festividades, as procissões, as comidas. O Brás era um bairro de imigrantes localizado na cidade de São Paulo imerso em um contexto urbano. Especialmente nos bairros de imigrantes, a comunidade italiana expressava a cultura e toda a italianidade. Ainda sobre a vida religiosa da comunidade italiana no Brasil, o depoimento do sr. Ariosto, filho de pai oriundo de Módena e de mãe oriunda de Carpi, na Itália:

> Mamãe, na Páscoa, fazia o *pastiera di grano* [...] A Pascoela é um suplemento de Páscoa na segunda-feira: íamos para o Bosque da Saúde com comidas feitas em casa, e comíamos na mata. Festejar a Pascoela é um costume lá da Itália [...] No Natal, mamãe enfeitava um pinheiro com um anjo, Nossa Senhora, os Reis Magos. O papai trazia nozes, castanhas, "nozelas", frutas secas italianas para festejar. Mamãe punha tudo naquelas travessas grandes na mesa, depois do macarrão, vinho, carne assada. Vinham amigos. A gente sentava na mesa e só levantava de noite. No primeiro do ano o papai ia buscar, em Santana, um sanfoneiro chamado Pepino. Ele tocava valsas antigas e papai dançava com a mamãe, minha irmã. Nós cantávamos, todos juntos, uma canção de Natal [...] A gente ia muito na festa da Caropita [Nossa Senhora Aqueropita] no Bexiga, lá perto da Major Diogo, na Igreja Nossa Senhora

> da Caropita, padroeira dos peixeiros. Tinha banda, procissão e a rua ficava cheia de barraquinhas das quermesses [...] Santo Antônio era o santo mais festejado no bairro porque era casamenteiro. Os vizinhos acendiam fogueiras nos descampados. As moças jogavam chumbo derretido na água, conforme apareciam as figuras, elas adivinhavam com quem iam casar [...] Mas Natal, a Páscoa, festejávamos sempre em família [...] Lembro de uma peregrinação que fiz à Penha para pagar a promessa de uma mocinha que tinha alcançado uma cura. Ela tinha medo de ir sozinha [...] Foi lá que fiz minha primeira comunhão. Ganhei nesse dia uma bandeja de doces da Confeitaria Fasoli [...] No Natal, eu mesmo gostava de arrumar a mesa com nozes, castanhas, vermute, como se fosse uma festa e a mesa ficava posta até o fim do ano, enfeitada com flores (Bosi, 1994, p. 159-172).

O bairro do Bexiga também era um bairro de imigrantes localizado na cidade de São Paulo, e por esta razão, também se encontrava inserido em contexto urbano. Ambos os depoimentos acima ressaltam, portanto, a importância das manifestações religiosas, da família e da comunidade, também no contexto das comunidades italianas urbanas. Assim, em depoimento, o sr. Amadeu:

> Casei a 13 de abril de 1937 [...] Foi na Igreja do Brás e depois teve aquela festinha na minha casa, que foi a consagração do casamento. Toda turma da rua veio [...] alguns colegas da fábrica [...] Depois de um ano e pouco, em 38, nasceu minha primeira filha, em fevereiro. Minha esposa foi muito bem acompanhada por médico porque eu era sócio das Classes Laboriosas. A Isabel já não tinha mãe [...] Veio uma prima ajudar. Minha mãe e minhas irmãs ajudaram muito minha esposa, que nessa época tinha que ajudar sua família. Os irmãos dela tinham muita necessidade [...] Meu cunhado esteve doente e depois faleceu. Sempre fizemos tudo por ele. Por minha irmã viúva também [...] Em 1943 nasceu minha segunda filha [...] Eu trabalhava e minha maior ambição era dar escola e estudo para as crianças [...] não tive estudo [...] Minha mãe era veneta e fazia bastante sopa, bastante caldo, polenta e outros pratos vênetos. Depois que casei, minha esposa é descendente da Baixa Itália, então é macarronada, *braciola*, massas [...] tomávamos um vinhozinho no almoço, um vinhozinho na janta, mas em casa, só um copo [...] Não obriguei, mas sempre fiz ver a elas que a religião da Igreja era muito boa e que a gente devia ter uma crença em Deus; parece-me que elas seguiram. Vou à missa todo domingo [...] quanto tenho qualquer problema rezo a Deus e, parece, sempre fui ouvido [...] Nunca fui a sessão espírita mas faço coleta para o André Luiz porque me levaram visitar as crianças e fiquei muito penalizado [...] São crianças abandonadas no manicômio [...] Desde que minha mãe faleceu vou todo domingo visitá-la. Prometi que iria visitar mamãe toda semana, quando ela morreu. Quando preciso viajar, vou no sábado ou num dia da semana. Toda a família está no cemitério [...] o mais importante em minha vida foi o meu casamento, o nascimento das filhas, o casamento da primeira filha, o nascimento dos filhos da minha filha [...] A coisa mais linda que existe é quando um homem tem a responsabilidade da família (Bosi, 1994, p. 148-153).

A respeito do Dia de Finados, afirma, ainda, o sr. Antonio: "*Dia de finados ia sempre visitar o túmulo de meus pais e irmãos [...] não vou mais, mas sonho com eles [...] As coisas que me aconteceram ficaram guardadas na memória de tal modo, que meu subconsciente vai lá e vai buscar [...] Lembro mais amiúde as coisas da infância*" (Bosi, 1994, p. 260). A importância da família é expressa por meio da imolação dos mortos, e, sobretudo, das celebrações dos sacramentos, como a primeira eucaristia e o casamento, sendo sempre ressaltada pelos depoimentos concedidos ao estudo de Ecléa Bosi (1994). Casava-se cedo, mas os vínculos familiares jamais eram desfeitos. Ainda sobre o casamento, o sr. Ariosto:

> Na casa defronte morava uma menina, minha futura esposa: eu tinha uns catorze, quinze anos, ela também tinha a mesma idade e era florista desde seus onze anos. A gente se olhava de longe, dava uma risadinha [...] Comecei a namorar minha esposa na rua da Moóca, ela morava numa casa defronte da minha. A gente se via de longe. Depois de um certo tempo ela mudou de lá, foi para a rua da Consolação [...] Muitos anos depois, olhei da janela de casa e, ai, meu Deus, que alegria, ela estava ali, havia voltado para a casa defronte [...] Eu tinha 26 anos, ela tinha a mesma idade [...] Nós nos casamos em 1929, na igreja do Brás [...] A Elvira entrou de vestido branco, tão magrinha, a grinalda de laranjeira [...] Fomos morar perto da casa de nossos pais, quase em frente à casa em que ela morava [...] Depois que acabou a festa de casamento nós fomos embora, quando chegou no início da escada segurei no colo a minha noiva e levei até nosso quarto [...] Não tivemos filhos: o médico examinou minha patroa e disse que ela não podia. Ela era o meu anjo da guarda [...] Aos domingos, íamos almoçar, passar o dia com a família. No meu aniversário ela preparava uma surpresa: chamava toda a família, as meninas da oficina [...] Em 1953, recebi uma graça de Deus: nós tínhamos um quadro do Coração de Jesus sobre a cama [...] Uma noite sonhei que Ele saiu do quadro, chegou perto de mim e pôs a mão na minha cabeça e na cabeça da Elvira (Bosi, 1994, p. 161-174).

Enfim, sobre a importância que a comunidade italiana dava ao sacramento do casamento, e à função assumida pelas esposas para a manutenção do lar após o enlace matrimonial, afirma em depoimento, também, o sr. Antonio:

> Fiquei em São Paulo até 1926, depois andei pelo interior como funcionário do Serviço Sanitário [...] Em Salto Grande, conheci minha mulher e nos casamos, depois de um ano de namoro, em 4 de dezembro de 1930. O padre veio nos casar na casa de uma irmã dela. Em Salto Grande conheci o dr. Carvalho Franco, meu chefe e meu padrinho de casamento [...] Franco me ensinou a fisiologia do corpo humano e até hipnotismo [...] Meu casamento foi o fato mais importante de minha vida, porque sou um tanto boêmio e estava sendo levado para o lado mau da vida. Não gosto de grandes esforços apesar de ter sido obrigado a fazer; prefiro o sossego, a meditação [...] Minha mulher fez com que eu me modificasse [...] foi Deus que fez com que eu a conhecesse [...] Para criar meus filhos, acumulei empregos [...] Mas a heroína maior foi ela: eu tinha uma função material [...] A coragem ela mostrava todo dia. Teve duas vezes gêmeos, dava de mamar pros dois filhos, lavava a casa, fazia almoço [...] o trabalho dela era superior [...] Meus filhos: Yolanda, Flávio, Plínio, Carlos, André, João, Lúcia, Pedro e Paulo. A criação de meus filhos, quase, quase, foi à minha revelia; o papel maior, preponderante, aqui em casa, foi o de minha mulher [...] Se o salário era escasso fora, dentro de casa eu tinha uma reta-guarda com minha mulher. De uma calça minha ela fazia um *tailleur* pra ela, roupas para as crianças [...] Meus filhos sempre se reuniram em casa. Antes de seu casamento festejávamos o Natal e a Páscoa em casa. Há uma forte amizade entre os irmãos [...] No nosso aniversário de casamento, faz uns cinco anos, meus filhos se cotizaram e eu e minha mulher fomos para a Bahia, de avião (Bosi, 1994, p. 243-259).

Os depoimentos expressam, ainda, certo misticismo na religiosidade destes italianos. O sr. Ariosto, por exemplo, após sonhar com Jesus saindo de um quadro e pondo a mão em sua cabeça e na cabeça de sua esposa, afirma: "*Minha irmã é vidente. De vez em quando o Telésforo joga no bicho e ela sabe quando vai ganhar e quando não vai. Se não dá o número que ela diz naquela semana, dá na outra*" (Bosi, 1994, p. 175). Em depoimento, ainda, o sr. Antonio, filho também de imigrantes italianos, o qual aprendera sobre hipnotismo, expressa a crença nos santos milagreiros:

> Nasci com o braço direito pregado no corpo, esse braço não abria[...] O médico disse que não podia operar [...] Um vizinho nosso aconselhou meus pais a fazerem uma trezena para santo Antônio. Eu não tinha ainda sido batizado, nem nome eu tinha.

> Na nona noite dessa trezena meu braço despregou-se e minha mãe, de susto, deixou-me cair no colo. Esse foi o milagre, por isso que me chamo Antônio [...] À noite orávamos todos em latim. Meu pai não era muito religioso, minha mãe era mais, mas ele é que entoava quando os vizinhos vinham em casa para cantar a ladainha de Nossa Senhora. Ele então pontificava e todos respondiam [...] Aqui na Bela Vista havia festas de italianos: a de Nossa Senhora Aqueropita, dos calabreses, e outra de Nossa Senhora Ripalda, da região dos meus parentes, padroeira da grande província de Foggia. Falavam todos quase o mesmo dialeto: os bareses, os "foggianos", os "cerignolanos", os "ortanuovenses", mas não entendiam o dialeto dos calabreses [...] Os quitutes de Natal minha mãe preparava dois ou três dias antes: usava muito mel [...] Chamava-se em nosso dialeto *scartellat*i. O Natal e a Páscoa eram comemorados condignamente. Nesses dias era a maior fartura possível [...] A Semana Santa era muito mais observada que hoje. Já na quinta-feira começava um silêncio [...] Havia a procissão do Encontro, em que falavam os oradores daquele tempo. Às três horas também, e nas horas que antecederam à morte de Cristo na cruz, frei Luís Santana fazia o sermão das Três Horas da Agonia [...] A festa de são Vito Mártir dos bareses aqui no Brás reunia vinte bandas [...] Os calabreses tinham sua festa na Bela Vista, no Bexiga: a de Nossa Senhora Aqueropita, que tinha procissão [...] Depois tinha também a festa de Cerignola, que era perto da cidade em que nasceram meus pais [...] A santa era a *Madonna* de Ripalda [...] Acho mais imponente a missa em latim, acho extraordinária, majestosa [...] Estudei religião com os padres capuchinhos [...] Os passeios eram depois do Natal e da Páscoa. A Pascoela era no Bosque da Saúde (Bosi, 1994, p. 222-233).

Perceba-se que até mesmo aqueles membros da comunidade italiana no Brasil que se diziam não serem tão religiosos, por ocasião das celebrações católicas na comunidade, entoavam ladainhas. E cada região da Itália tinha seus próprios santos, suas próprias "virgens" para cultuar. No Brás, no Bexiga, na Bela Vista, também em bairros urbanos, a comunidade trazia da Itália a sua própria cultura, e buscava adaptá-la no Brasil. A adaptação, conforme dito anteriormente, era facilitada, posto que submetida ao contexto do catolicismo sincrético e popular que se desenvolvia também no Brasil. Em depoimento, o sr. Antonio:

> A respeito de meu pai tenho que contar que ele viu o saci. O saci brasileiro tem uma perna só, mas o saci italiano tem duas pernas. Chamava-se, pelo dialeto que falávamos em casa, *scazzamuriddu*, parece-me que quer dizer aquele que salta muros. Era pequeno, baixinho, arteiro, sabia onde estavam os tesouros e os dava para quem ficasse com o chapéu dele [...] Meu irmão mais velho viu o lobisomem lá em Santa Rita, que era chamado por nós o *lup'unnaro* e que aparecia sexta-feira à meia-noite. O lobisomem italiano era diferente, grita, gritos intensos que todo mundo ouve, como as bruxas que voavam nos cabos de vassoura. Essas histórias eram contadas antes de dormir. Um dia caminhava com minha irmã Antonieta, me distanciei dela e entrei num brejo. Estava já sendo tragado pelo brejo quando ela chega com muito cuidado e me dá uma mão e vai puxando, vai puxando até que me salvou (Bosi, 1994, p. 224).

A comunidade italiana, especialmente as crianças, tal qual a comunidade brasileira, era envolta em um clima quase medieval, expresso por meio de contos que envolviam folclore e misticismo. Alguns membros da comunidade italiana se dedicavam também às leituras provenientes da Itália. Na época, grande popularidade e tradição tinham já os escritos de Dante Alighieri. Afirma, em depoimento, o sr. Antonio:

> Minhas primeiras leituras foram em italiano. O primeiro livro que li foi *I paladini di Francia*, que meus irmãos também leram em casa [...] Lia-se muito no Brasil Grabriele D'Annunzio, Giovanni Papini. Li quase todos os livros do Papini, eu me irmanava com ele [...] Muito agressivo, dizia sem rebuços o que devia, talvez um

> dos homens mais inteligentes da época. Comprava-se esses livros na Libreria Italiana da rua Xavier de Toledo, que importava da Itália. Havia uns livreiros, os Fittipaldi, que começaram a editar livros em português. Li a *História universal* de Cesare Cantù em português, editado por eles. Mesmo os italianos analfabetos conheciam a *Divina comédia* [...] Existia em São Paulo o grupo Le Muse Italiche que discutia arte. Lá no Bexiga se reuniam pessoas para declamar a *Divina comédia*, aquilo era de tradição (Bosi, 1994, p. 236-237).

Esta informação será importante para o que será dito a respeito de Dante Alighieri no terceiro capítulo da presente tese. Por hora, frise-se que estudar o comportamento social e religioso de imigrantes italianos no sudeste do Brasil permite perceber esta região como uma zona de intersecção entre a imigração italiana ocorrida nas colônias rurais do sul e nas cidades urbanizadas do nordeste do país, sendo a primeira evidenciada pelas práticas religiosas de imigrantes italianos originariamente do norte da Itália, e a segunda, pelas práticas de imigrantes predominantemente originários do sul daquele país, conforme se verá adiante.

3.2.3 Imigração e católicos apostólicos romanos no nordeste do Brasil

Com os impulsos pela "Independência do Brasil", as Ordens Religiosas de todo o país, e também os capuchinhos em Pernambuco, ansiavam pela suspensão da política pombalina que os ligaria aos superiores de Roma e não mais ao Estado brasileiro. Após a Constituição Brasileira de 1824 - a qual concedia competência ao Poder Executivo para nomear bispos e conceder benefícios eclesiásticos – no entanto, em 1831, D. Pedro II, julgando que os missionários deveriam ser fiscalizados e orientados pelo Estado, proibiria, também, a atuação da Associação Religiosa dos Capuchinhos Italianos em Pernambuco (Andrade, 1992).

No que diz respeito à estrutura eclesiástica em atuação no Brasil, à época, a esta evidenciava a atuação de uma Igreja Católica extremamente romanizada no sul do país - a qual buscava pôr em prática a obediência aos superiores hierárquicos de Roma -, constituindo-se como um desafio à laicidade do governo imperial. Porém, no que diz respeito às Ordens Religiosas do norte e do nordeste do país, estas, em constante contato com os sincretismos regionais, se tornariam mais libertárias. Explica Beneduzi (2008, p. 18-19):

> No Sul, encontra-se uma Igreja voltada para Roma e com uma grande valorização da hierarquia; diferentemente, no restante do país, percebe-se uma religiosidade sincrética, misturando o catolicismo romano com os cultos africanos. As Irmandades Religiosas constituem-se em outro ponto diferenciador, mantendo muito poder nos estados do norte e nordeste do país [...] Deve-se recordar que os imigrantes dessa localidade eram provenientes de uma Itália pós-conciliar e de uma religião pródiga de devoções populares. Nessa localidade, podem ser percebidos inúmeros exemplos da relação imigrante-renovação da religiosidade, bem como casos que desmistificam a ideia do italiano totalmente dominado pelo ideário da Igreja Católica.

Assim, a respeito dos imigrantes italianos provenientes do sul da Itália, maioria no nordeste do Brasil, tanto as comunidades quanto os sacerdotes se mostravam mais

desobedientes aos intuitos de romanização da Igreja, posto que se adaptavam aos sincretismos da religião popular local. O nordeste do Brasil, com economia voltada para a atividade dos engenhos e da cana-de-açúcar, amplamente fundamentada na mão de obra escravizada, e diante da intensa atividade comercial que se desenvolveria em seus portos, passaria a reunir grande diversidade de etnias, ao que a religião Católica na região seria expressão da mescla das religiões evidenciadas pela pluralidade de culturas que se conectavam por meio das comunidades desenvolvidas no local.

Recorde-se que a imigração de civis e religiosos italianos para o Brasil se daria em um período de grandes discussões políticas a respeito da abolição da escravatura africana no país. E isto influenciaria, também, na atuação das Ordens religiosas que pretendiam se firmar no local. Nas palavras de Andrade (1992, p. 83):

> Em 1831, ao ser proibida a importação de escravos africanos, em 1850, quando foi realmente proibido o tráfico negreiro, em 1871, quando foi aprovada a lei do Ventre Livre e, finalmente, em 1888, quando ela foi abolida, sem indenização, em todo o território do Império. Este problema foi muito discutido também entre os capuchinhos, levando o ministro geral da ordem, frei Eugenio de Rumilli, em 2 de dezembro de 1842, a determinar "a proibição taxativa aos missionários de qualquer contrato de compra e venda de escravos. Era permitido somente que aceitassem aqueles que lhes fossem oferecidos espontaneamente por benfeitores [...] com a obrigação de emancipá-los e tratá-los como pessoas realmente livres".

A imigração se daria, ainda, em um período de grande discussão a respeito do comportamento moral de representantes religiosos em todo o Brasil. Desde os anos iniciais da imigração italiana no nordeste, antes mesmo da grande ocorrência que se deu por volta de 1870, diversos missionários seriam direcionados para atuarem na região, pregando uma religião fundamentada no pecado e na salvação das almas. Por volta de 1832, diversos religiosos italianos se encontrariam no nordeste do Brasil, entre os quais os freis Joaquim da Alfagalo, Gabriel da Matta, Paulo de Genova, Serafim de Catânia, Fidelis de Fognano, Francesco de Vicenza e Venânio Maria de Ferrara. Afirma Andrade (1992, p. 86-88):

> Ligados à prefeitura da Penha, no Recife, pode-se salientar figuras de missionários que tiveram grande importância no século XIX, como os freis Placido e Caetano de Messina e frei Celestino de Pedavoli. Na verdade, os capuchinhos italianos voltaram a Pernambuco e ao seu convento da Penha, em 20 de junho de 1841, graças ao pedido feito à ordem e à Propaganda FIDE, pelo então presidente da província, Francisco do Rego Barros, futuro Conde da Boa Vista [...] Frei Caetano de Messina seria o seu sucessor [de Placido] e desenvolveria a ação missionária, sobretudo a partir de 1850. Iniciou as suas missões nas proximidades do Recife, em Olinda e Beberibe, instituindo as comemorações do mês mariano, costume que se repete anualmente nas cidades do Nordeste, até os dias de hoje. De Beberibe, seguiu para Igarassu e Goiana, na zona açucareira, e depois para o oeste, realizando grandes missões em vilas, como Pau d'Alho, Tracunhaém, Lagoa do Carro, Limoeiro, Bom Jardim, Nazaré e Palmas [...] Outra figura notável de missionário capuchinho foi frei Cassiano di Comacchio, que chegou ao Recife em março de 1872, e logo se internou pelo sertão à procura dos remanescentes indígenas e dos pobres na região do São Francisco e no alto sertão – Ouricuri -, sempre pregando, assistindo aos necessitados

> e levando a esperança da salvação e de uma vida gloriosa àqueles que renunciassem ao pecado e aos prazeres terrenos.

No Nordeste do Brasil, os jesuítas também fundariam escolas, porém não sem disputas políticas com o Governo Brasileiro. Quando da chegada dos jesuítas italianos à região, entre 1866 e 1867, estes entrariam em conflito direto com o Governo Imperial, sendo expulsos, sobretudo, de Pernambuco e da Paraíba. Ainda, entrariam em conflito direto com liberais e maçons. Neste sentido, expõe Beozzo (1987, p. 40):

> Em Recife, para onde foram chamados pelo Bispo Dom Manuel do Rego Medeiros, em 1866, pregaram missões pelo interior e fundam o Colégio São Francisco Xavier, em 1867. São violentamente combatidos pelos liberais e maçons. Os jesuítas respondem pelo jornal "O Catholico". Em 1873, já em pleno conflito da "Questão Religiosa", o Colégio é invadido à noite e saqueado. No ano seguinte, sob suspeita de que estariam envolvidos na revolta popular do "Quebra-quilos" e por serem um dos sustentáculos do Bispo, D. Vital, condenado pelo Império, são expulsos das províncias de Pernambuco e da Paraíba.

Do conflito entre Igreja e Estado brasileiro contrário ao projeto de romanização, emergiria uma sociedade brasileira com grande representatividade no Estado Monárquico e forte influência da maçonaria: "*os Bispos de Belém e Olinda decidiram retirar das irmandades dessas dioceses o 'vírus maçônico', fechando irmandades e igrejas [...] em 1873, os Bispos foram presos, visto que não poderiam aceitar a ingerência do Estado em uma questão pertinente à Igreja*" (Beneduzi, 2008, p. 37). Neste sentido, observe-se que também os imigrantes liberais e anticlericais se opunham ao catolicismo romanizado, e ao contrário do que acontecia nas colônias do sul do Brasil - onde a maioria dos imigrantes italianos provinha do Norte da Itália e era católica tradicionalista -, no nordeste do país, a maioria dos imigrantes italianos provinha do sul da Itália e era praticante de um catolicismo tido como "impuro", supersticioso, sincrético e não tradicionalista por parte da Igreja Católica.

Na Bahia, por exemplo, o sacerdócio seria mantido sob o comando do padre Aquiles Rossini, de Salerno, ao sul da Itália, o qual se estabeleceria na cidade de Conceição do Almeida, estimulando a vinda de camponeses de sua região para o Brasil. Neste momento, chegariam ao Brasil as famílias Coni, Monaco, Domini, Massa, Ambrosi, Pilligrini, Dantuani, Angelo e Alegro. E conforme a imigração se intensificasse, as estruturas políticas que compunham a Itália se fariam presentes nos locais. Em Salvador, cônsules de três estados italianos, Sicília (ao sul da Itália), Sardenha (ilha ao centro da Itália) e Estados Pontifícios (ao centro da Itália), já se faziam presentes no local (Andrade, 1992).

Conforme as disputas religiosas se acirrassem no Brasil, religiosos do centro e do norte da Itália também seriam enviados à região nordeste do país, como o frei Apolonio de Todi, da Umbria (centro da Itália), que exercendo o sacerdócio na capital de Salvador realizaria missões em todo o interior do Estado, especialmente na região do Sertão do São

Francisco, onde o desafio para uma evangelização romanizada se tornaria maior; e o frei Samuel de Lodi, originário de Parma (norte da Itália), o qual se tornou inclusive prefeito da cidade de Piedade. O frei Candido de Toggia, por sua vez, atuaria tanto no Recôncavo Baiano como no Estado de Sergipe (Andrade, 1992).

Neste sentido, sobre a presença de religiosos italianos no Estado da Paraíba entre o século XIX e o século XX, já em 1852, expressiva seria a atuação do Frei Serafim de Catânia, o qual percorria a Paraíba realizando missões, construindo templos e cemitérios, e casando e batizando segundo os princípios da igreja romanizada (Mello, 1996).

Diversos religiosos, de origem italiana, passariam a atuar com maior intensidade no nordeste do Brasil. Os Pobres Servos da Divina Providência, por sua vez, manteriam escola profissionalizante no Maranhão, e também neste Estado, os franciscanos conventuais atuariam em antigo povoamento e colonização da SUDENE, bem como as irmãs filhas de Santana, congregação criada pela Madre Rosa Gattorno, dirigiriam a Santa Casa de Misericórdia:

> "Admiráveis têm sido nas províncias do Maranhão, Pernambuco e Sergipe e entre os rios Tocantins e Araguaia, os frutos colhidos das missões de alguns poucos missionários capuchinhos, que um dos meus predecessores mandou vir da Itália". Assim declara o relatório do Ministro da Justiça de 1842, conforme citação de Conduru Pacheco (1969, p. 217). Os capuchinhos foram convidados por Dom Pedro II para assumirem as missões no Brasil. Frei Dorotheo de Dronero e frei Pedro Maria de Brà chegaram ao Maranhão a 20.5.1841 [...] Em 22.1854, frei Dorotheo, vice-prefeito dos missionários capuchinhos, recebeu permissão de erigir um hospício em São Luís, na capela de Santiago, recebendo também a casa contínua para residência dos frades [...] Depois da morte de frei Dorotheo, os capuchinhos permaneceram no Maranhão avulsamente, dedicando-se sempre às missões. Entre eles destacou-se frei José Maria de Loro Piceno, que veio transferido de Botucatu, São Paulo, em 1869, para Barra do Corda, Maranhão [...] Neste ínterim, há notícias ainda que frei Benedito de Bobbio missionou os silvícolas no Brasil por mais de 40 anos (1847-1890); que frei Pelegrino de Pesaro dirigia, em 1871, a colônia de São Pedro, no Pindaré; e que frei Serafim de Catania se fixaria em Teresina, Piauí [...] Após a morte de frei José Maria de Loro, frei Antonino passou a evangelizar o sertão maranhense, por algum tempo, porque foi logo chamado a Roma, onde assumiu o cargo de superior das Missões Estrangeiras. Graças à sua influência, o Provincial de Milão aceitou, em 1891, a proposta de missionar os índios no Amazonas, Pará e Maranhão (Cella; Cadorin, 1990, p. 84-86).

Também os combonianos se fariam presentes no nordeste do Brasil. Trata-se de uma ordem essencialmente missionária, que tem por fundador o padre Daniel Camboni, o qual a fundou por preocupar-se com o sofrimento e a exploração de negros africanos em meados do século XIX, quando ainda eram escravizados e transportados para as Américas e países árabes. O padre Camboni, tendo realizado sua primeira viagem à África no ano de 1857, viria a fundar, dez anos depois, em Verona, o Instituto Missionário de Verona para Evangelização da África Central (Andrade, 1992). Neste sentido:

> Os primeiros a chegar ao Maranhão foram os padres Rino Carlesi, Diogo Parodi e Mario Vian e o irmão Sebastião Todesco, em 1952 [...] Analisando-se a ação dos combonianos no Nordeste do Brasil, vê-se que eles chegaram à região em um

> momento de grandes discussões políticas, quando as práticas capitalistas penetravam no campo de forma impiedosa, com a desapropriação dos agricultores sem terra – posseiros, meeiros e arrendatários – e o avanço do latifúndio [...] terras devolutas, antes usadas por posseiros, pequenos produtores, passaram a ser cercadas e depois ocupadas por empresários vindos do sul e da porção oriental do Nordeste [...] teriam que fazer um grande movimento de conscientização dos trabalhadores, a fim de que se organizassem em comunidades e lutassem pelos seus direitos [...] organizar comunidades reivindicativas, em luta com os poderosos, sobretudo após o golpe militar de 1964, quando o sistema autoritário imposto ao Brasil procurou conter qualquer aspiração social [...] Alguns deles, no Maranhão, deixaram o sacerdócio, casando-se e constituindo família [...] em São Luís vivem, hoje, cerca de vinte ex-padres, todos casados. A congregação está estendendo a sua influência pelos estados do Nordeste, abrindo uma casa em Campina Grande (Andrade, 1992, p. 122-124).

Ao se estudar a contribuição italiana no nordeste brasileiro tem-se evidente a grande participação de religiosos católicos, quer por meio de congregações, quer através de atuações individuais. Neste sentido, pode-se dizer que estes foram essenciais para a formação da mentalidade religiosa brasileira.

3.3 Catolicismo Romano e imigrantes italianos no Período Republicano (1889 a 1960)

Após a Proclamação da República, a separação entre Igreja Católica e Estado brasileiro concedeu à autoridade religiosa liberdade de autogestão. Ocorre que a Igreja buscava a autonomia da autogestão, mas não a separação completa do Estado. Isso porque o republicanismo estatal acarretava na liberdade religiosa, na laicização do ensino, na emergência do casamento civil, na secularização da administração dos cemitérios, no liberalismo e no anticlericalismo, os quais ocasionariam a perda de controle da Igreja frente à população. Neste sentido, ressalta Luis Fernando Beneduzi (2008, p. 44-45):

> A promulgação do Decreto nº 119A, de 07 de janeiro de 1890 [...] trará ainda mais temor, pois proíbe o Estado de estabelecer uma religião oficial ou criar diferenças de acesso à coisa pública por crença religiosa; ainda libera todas as crenças de se manifestarem publicamente, extingue o padroado, elimina o pagamento dos sacerdotes católicos, apenas sustentando os já contratados; e, por fim, reconhece a personalidade jurídica das instituições religiosas, permitindo a aquisição de bens, de acordo com as leis relativas a propriedades de mão-morta. Em todos esses pontos, a Igreja via claramente a perda de seu espaço na sociedade, ao mesmo tempo em que antevia uma difícil realidade de competição com as religiões que se libertavam.

Entre 1889 e 1890, os missionários católicos se depariariam com o crescimento e a propaganda de religiões não católicas. O cristianismo protestante, por intermédio de seus missionários, criticava os padres, considerando-os idólatras e convidando as pessoas a se converterem ao protestantismo, sendo que os missionários aconselhavam os convertidos a quebrarem imagens e hostilizarem padres e fiéis católicos. Se de um lado tinham-se acusações de idolatria, do outro, viam-se acusações de que os protestantes eram inimigos da Virgem Maria e constituíam uma ameaça ao país. O Espiritismo, por sua vez, encontrava fiéis entre os

adeptos da magia indígena e dos cultos dos antepassados, e, por meio da doutrina de Alan Kardec, fazia com que as ligações sobrenaturais e o contato com os mortos atraíssem pessoas que buscavam a realização de promessas ou cura (Andrade, 1992).

Não o bastante, observe-se que, de forma a limitar ainda mais a influência da religião católica na sociedade, além de o Estado Republicano se propor a conceder liberdade de culto à população, este também acabaria com o financiamento do Estado concedido às dioceses e ordens religiosas. Afirma Andrade (1992, p. 107):

> Dos problemas que preocuparam os grupos mais conservadores e os religiosos, sobretudo, talvez o maior fosse o das relações entre o Estado e a Igreja [...] O governo deixaria de nomear os bispos, de interferir na vigência das determinações papais e de financiar as dioceses e ordens religiosas. O clero, por sua vez, passaria a depender apenas dos seus superiores hierárquicos.

O pensamento religioso incutido na sociedade brasileira da época era de base Católica e medieval, e apesar da emergência da República possibilitar flexibilidades e adaptações modernas ao Catolicismo Romano, as características medievais, tão enraizadas na população durante os Períodos Colonial e Imperial, permaneceriam sendo pregadas e valorizadas, especialmente por sacerdotes italianos. Durante o Período Colonial e Imperial no Brasil, a preocupação dos sacerdotes seria "*pregar o perigo em que viviam aqueles que não respeitassem a Deus e que pecassem, porque a eles estava reservado o "fogo do inferno" para toda a eternidade. Era necessária muita penitência e muito sacrifício para se obter o perdão de Deus Todo Poderoso*" (Andrade, 1992, p. 127). Neste sentido, em plena República no Brasil, sacerdotes italianos, como Frei Damião de Bolzano, pregariam ainda dentro deste modelo penitencial e medieval (Andrade, 1992).

Os interesses da Igreja Católica Romana nem sempre se afinavam com os do Estado brasileiro, sobretudo quando aquela assumia uma posição de defesa em favor dos pobres e contra as elites do país. Porém, no que diz respeito à característica penitente, militarista, e à busca pela educação e manutenção da tradição católica de Roma, estas seriam características constantes na busca pela conversão e evangelização da sociedade brasileira. Assim, quando do Golpe de Estado ocorrido em 1930 no Brasil, o qual fez ruir a velha oligarquia agrária no país sem um projeto de reforma social e política, dois grupos políticos emergiram: o de esquerda, simpático à Revolução Soviética, ao socialismo e ao comunismo, organizando-se na Aliança Nacional Libertadora; e o de direita, formado por políticos conservadores e pela Igreja Católica, simpáticos ao autoritarismo e ao fascismo das instituições italianas, organizando-se na Ação Integralista Brasileira (Andrade, 1990).

Assim, por meio dos interesses políticos comuns, no Brasil, apesar da recente separação entre Igreja e Estado, a Igreja Católica Romana viria a ter o Governo brasileiro, de

certa forma, como aliado. Isso porque o contexto político colocava no governo um representante autoritário, afinado com princípios nacionalistas do Fascismo e do Integralismo. Neste sentido, Getúlio Vargas defendia, sobretudo, o retorno da Igreja Católica Romana como base do sistema legal e das políticas de Estado perante a sociedade civil.

> Getúlio Vargas inaugurou a nova república, prevalentemente autoritária [...] Dois anos após, os paulistas rebelaram-se reivindicando a constituição, que se fez em 1934. A Igreja viu nesta época a oportunidade de recristianizar o Estado agnóstico e a sociedade. Foi um tempo de otimismo eclesiástico. Animados em torno da liderança do cardeal Sebastião Leme, os católicos organizaram a Liga Eleitoral Católica, LEC. Suprapartidária e anticomunista, possibilitou, na nova constituição, a afirmação de reivindicações católicas, como a permanência da proibição ao divórcio, o reconhecimento do casamento religioso, a possibilidade de subvenções à escola católica e o ensino religioso durante o período escolar, obrigatório para a escola e facultativo para o aluno (Pinzetta, 1996, p. 543).

Neste sentido, a Igreja Católica, romanizada, hierárquica e tradicionalista, beneficiada pelo apoio do Integralismo no Brasil, mantinha-se, também, como instituição a apoiar a política de Mussolini na Itália, haja vista que, após o processo de Unificação da Itália, este país declarar-se-á como nação católica. A política de Mussolini era propagandeada por representantes religiosos em meio ao povo brasileiro. Afirma Pinzetta (1996, p. 547-549):

> Sabe-se que o clero teve simpatias pela Itália mussoliniana que, depois de um século de lutas liberais e ressurgimentais, fizera a conciliação e declarara-se estado católico [...] Em outubro de 1934, o cardeal Eugênio Pacelli retornava do congresso eucarístico de Buenos Aires e fez uma parada no Rio de Janeiro. Na despedida, abençoou, do navio, o povo. Segundo um relato da embaixada italiana, nesta oportunidade, um bispo, sugerido pelo cardeal Leme, proclamou: "viva a Itália católica! Viva Mussolini!" O próprio presidente Vargas sussurrou ao embaixador estar de acordo com os vivas. Em 1936, a mesma embaixada remeteu um positivo relato sobre o Congresso Eucarístico de Belo Horizonte, onde foram "frequentes os acenos à Itália como exemplo de país católico" [...] a italianidade foi um traço característico na gestação e no nascimento desta igreja particular.

No início do Período Republicano no Brasil, as correntes migratórias, especialmente a italiana, permaneceriam em ascendência, beneficiadas por um país que ainda supervalorizava o modelo do indivíduo "europeu, branco e cristão" como possibilidade de entrada de "bons indivíduos" no país, aceitos no contexto da formação de um modelo de sociedade a seguir. Deste modo, os italianos que chegariam ao Brasil seriam valorizados, ainda, como bons Católicos Apostólicos Romanos, frequentadores da Igreja com regularidade, e cumpridores dos sacramentos (batismo, crisma, comunhão, casamento) e dos deveres para com a Igreja (as missas de sétimo dia regularmente respeitadas). Explica Andrade (1992, p. 100-101):

> Poucos foram os que, na primeira metade do século XX, se tornaram protestantes, e numerosos foram os que se ordenaram, estudando no Colégio Pio Brasileiro, em Roma. Falando uma língua semelhante à portuguesa, tendo cor branca e sendo católicos, facilmente eles casavam com brasileiras [...] Na vida familiar eles eram extremamente patriarcais, tendo o chefe de família um grande poder sobre mulher e filhos. Com a sua morte, o filho mais velho o substituía, seguindo quase sempre a mesma profissão, e quando tinha irmãos menores, assumia a responsabilidade pela educação e encaminhamento dos mesmos. Os italianos eram extrovertidos e gostavam de promover e de participar da alegria nos dias de festividades. Como

> católicos, participavam ativamente de festas de igreja [...] Eram racistas em relação às pessoas de cor, como em geral o eram os brasileiros.

Perceba-se que, na constância da República, os casamentos entre os membros da mesma comunidade italiana no Brasil sofreriam uma redução, ao que aumentariam os casamentos entre italianos e brasileiras no país. Mas isto não alteraria as configurações da família patriarcal, tão adaptada aos padrões da sociedade brasileira. A adaptação dos imigrantes italianos no Brasil permaneceria ligada, sobretudo, ao acolhimento "invisível" que sentiam ao se dizerem católicos apostólicos romanos.

Ocorre que a Igreja Católica, em virtude da ameaça ocasionada pela emergência e pela libertação do culto das novas crenças religiosas no Brasil, precisaria se reinventar, sobretudo a partir do final do século XIX, quando, para barrar a influência crescente do protestantismo – que realizava missões e abria colégios no país -, os religiosos italianos surgiriam com preocupações complementares, capazes de atrair e manter os fiéis:

> Um catolicismo mais aberto, atraindo os fiéis com festas, com paradas militares e paramilitares e com intensificação da assistência social, procurando mais convencer do que impor a religião. Foi o período de associações leigas, como a Congregação Mariana dos Jesuítas e as Filhas de Maria, dos salesianos. Desenvolveram também um intenso trabalho de imprensa [...] surgiram grandes editoras religiosas como a Vozes de Petrópolis, onde pontifica frei Leonardo Boff, e as Edições Paulinas. Após o Vaticano II e o extraordinário papado de João XXIII, abriram-se as portas ao ecumenismo, à convivência com outras religiões e à preocupação com o social [...] este sentido de evangelização e de vida religiosa vem sendo desenvolvido pelas mais diversas congregações e até por padres seculares, como Vito Maracapillo, que no período da ditadura, mais precisamente em 1980, foi expulso do Brasil por tomar atitude considerada subversiva (Andrade, 1992, p. 127-128).

O Concílio Vaticano II, seria convocado em 1961 e somente teria fim em 1965, configurando-se em meio a uma troca dos papas, o Papa João XXIII e o Papa Paulo VI. Referido Concílio expunha um momento de reflexão, por parte da Igreja Católica Romana, a respeito de si mesma, evidenciando um pensamento voltado para o ecumenismo e o auxílio dos pobres. Na época, em virtude da Ditadura Militar no Brasil, alguns religiosos italianos viriam a ser considerados subversivos, sendo até mesmo expulsos do país. Observe-se, entretanto, que o Concílio vinha em momento oportuno, pois, após duas grandes guerras mundiais, o mundo inteiro se questionava a respeito dos tradicionalismos religiosos, crescia o liberalismo e a veiculação deste por intermédio dos meios de comunicação, especialmente voltados para os jovens. A Igreja precisava se mover, e o fez. Explica Cadorin (1996, p. 530):

> Uma série de movimentos culturais contestavam a validade dos valores até então pregados. O tradicionalismo religioso não atingia mais os fiéis. A religião deixou de ser a única forma pela qual a pessoa podia nortear a sua vida. Os meios de comunicação, desenvolvidos e popularizados, em especial o rádio e a televisão, foram veiculadores de uma série de pensamentos de cunho liberal, atingindo em especial a juventude [...] o Concílio Vaticano II, por assim dizer, modernizou a Igreja. Modificou muitos conceitos que até então geravam modos de atuar inconvenientes com os novos apelos religiosos e sociais. A dimensão individual da fé cedeu espaço ao social. O *Salva tua alma*, lema das missões, foi substituído por

> outros que apontavam a Igreja como *Povo de Deus em marcha* [...] Os padres passaram a usar o traje civil para tornar claro que antes de tudo eram homens. Homens que queriam ser tratados como tal [...] A liturgia também foi reformada. O povo passou a ter mais espaço para atuação, desempenhando funções que até então eram específicas dos sacerdotes, como por exemplo levar a eucaristia aos doentes.

Assim, enquanto os tradicionalismos eram minimizados, uma nova sociedade, com novos padrões de religiosidade, encontrava-se em formação.

3.3.1 A República e o catolicismo romano no sul do Brasil

Durante o Período Republicano do Brasil, a assistência religiosa aos imigrantes italianos nas colônias do sul do país seria inicialmente prestada por jesuítas alemães e, depois, por capuchinhos franceses de Sabóia, os quais, a chamado do bispo D. Cláudio Ponce de Leão, que estudara na França, chegariam ao Brasil em 1896, e conviveriam com escalabrinianos e carlistas em áreas de imigração italiana. Os capuchinhos franceses, tal qual os imigrantes italianos oriundos da região de Trento que se encontravam no local, eram contrários ao projeto de Unificação da Itália, favoráveis ao Império Austríaco e ao conservadorismo da Cúria Romana. Afirma Riolando Azzi (1990, p. 64-65):

> Ao se instalarem no Rio Grande do Sul, os frades franceses encontraram, desde o início, o apoio incondicional de dois padres italianos provenientes da região de Trento, então pertencentes ao Império Austríaco. Foram eles o Pe. Augusto Finotti, da paróquia de Nova Trento e o Pe. João Batista Fronchetti, da paróquia de Conde d'Eu. Havia profunda sintonia entre esses sacerdotes e os frades de Sabóia [...] por um lado, a insistência a fim de que os colonos continuassem a manter a língua e os costumes de sua região de origem, como instrumento adequado para a manutenção da fé católica; por outro, uma fidelidade irrestrita à Santa Sé, em sua postura de condenação da unificação italiana [...] Na perspectiva da Cúria Romana, o governo da Itália era apenas um instrumento manobrado por liberais e maçons [...] havia simpatia natural pelo Império Austríaco, cuja orientação política se afinava melhor com as diretrizes marcadamente conservadoras da Santa Sé. Sendo grande parte dos colonos provenientes das regiões até então dominadas pela Áustria [...] Embora falando o idioma italiano, os trentinos e os tiroleses em geral continuavam expressando sua fidelidade ao governo austríaco. Essa atitude, aliás, era incentivada por seus líderes religiosos, como o Pe. Finotti, posteriormente condecorado por sua atuação pelo governo imperial da Áustria.

Neste momento inicial da República brasileira, a Itália não havia passado, ainda, pelas políticas de Mussolini, representante político italiano que viria a conseguir o apoio de irmandades católicas em torno de um projeto nacionalista de governo no qual a Igreja Católica seria dada como religião da nação italiana. Nesta ocasião, a Unificação da Itália ainda se mostrava como um projeto idealizado eminentemente por burgueses liberais, grande parte, inclusive, se dizendo anticlericais ou maçons.

Neste contexto, chegariam ao Rio Grande do Sul, os capuchinhos, sendo encontrados na colônia de Conde d'Eu, em 1896, o frei Bruno e León de Montsapey e o frei Rafael de La Roche, de Sabóia. Por volta de 1898, chegaria o frei Bernardin d'Apremont (Costa, 1996b).

Com a chegada ao Brasil dos capuchinhos franceses e dos carlistas italianos, entre outras congregações, o atendimento às colônias italianas, a partir das atividades pastorais, tornar-se-ia sistemático. A assistência sacerdotal assumiria características não somente religiosas, mas de assistência social, principalmente a partir das atividades que se desenvolvia ao redor das capelas. Afirma Rovílio Costa (1996b, p. 497):

> As primeiras comunidades de capelas eram de cunho primeiramente religioso, depois social, por isso exercendo uma forma de controle social bem determinado através de quem pertencia ou não pertencia á capela; quem praticava e quem não praticava. A capela, inicialmente, foi lugar de encontro para as celebrações religiosas como cerimônias fúnebres, missas de desobrigas, reza do terço aos domingos, catequese preparatória à primeira comunhão, recordando-se que houve uma presença efetiva de catequistas domiciliares, seja antes da organização das capelas, seja depois. O estatuto das capelas evidenciará sua finalidade de promover a comunidade religiosa, não podendo haver atividades paralelas que viessem perturbar os objetivos e atividades das capelas.

Ainda a respeito da importância das capelas para as comunidades italianas, afirma Costa (1996b, p. 520): "*A organização das colônias italianas em pequenas propriedades como famílias e em capelas como comunidades de fé e de culto, foram elementos importantes para a não diluição cultural dos grupos, para o contato programado com o sacerdote e a Igreja, e para o cultivo da fé*". Ao redor das capelas, as comunidades das colônias italianas se mostravam coesas, e os padres estimulavam esta coesão por meio da manutenção da cultura e da religiosidade, regional ou nacional italianas.

Ainda, na tentativa de organizar, educar e politizar as comunidades de imigrantes italianos nas colônias do sul do Brasil, especialmente na região do Rio Grande do Sul, sendo tais comunidades composta por imigrantes provenientes, em sua maioria, do norte da Itália, região suscetível ao tradicionalismo da Igreja Católica romanizada, esses agentes religiosos tornavam-se também agentes políticos (Costa, 1996b).

Para o controle do exercício da religião, havia, ainda, grupos religiosos voltados para a manutenção da religiosidade cristã na comunidade, todos com forte objetivo de oração e com característica de cruzada religiosa, como os "Cavaleiros da Cruz", as "Filhas de Maria", o "Apostolado da Oração", a "Associação dos Moços Católicos", e a "Ordem Terceira de São Francisco". Esses grupos funcionavam como mantenedores da tradição religiosa e da moral. Havia, assim, tanto uma vigilância individual como um controle comunitário, exercidos por meio da observância do modo de se comportar, de estabelecer relações, de organizar o tempo,

de trabalhar e de se dedicar aos ritos religiosos, sendo que as desobediências eram banidas a fim de não "dessacralizar" a vida de toda a comunidade (Beneduzi, 2008).

Ocorre que mesmo no sul do Brasil, povoado por imigrantes tradicionalistas do norte da Itália, muitas missões não geravam o retorno esperado da comunidade, pois as comunidades já não se encontravam tão sedentas da palavra de Deus ao ponto de participar intensamente das missões. Quando isto acontecia, era preciso intensificar a utilização dos aparatos simbólicos de controle e disciplinarização da comunidade:

> Mas nem todas as missões tinham de imediato uma resposta positiva. Mesmo com a articulação de um grande aparato simbólico, em alguns casos os frades tiveram de conviver – em quase todo o período da missão – com a frieza da comunidade. Frei Angelo Catelan, em 20 de maio de 1907, na revista *Rosie*, relata os problemas enfrentados na missão realizada em Azevedo de Castro [...] Enfim, não eram apenas comunidades sedentas da palavra de Deus e de oração que os capuchinhos encontravam. Muitas vezes, essa vontade de participar tinha de ser construída aos poucos no decorrer na missão. Para isso, muito contribuíam os exercícios espirituais e a própria ideia de inferno (Beneduzi, 2008, p. 74-75).

Muitos imigrantes, entretanto, viviam em desacordo com os preceitos católicos. O problema das bebedeiras que geravam a embriaguez de homens, em ambientes públicos, e de mulheres, em ambiente doméstico, por exemplo, ocasionava um problema para além do social: a Igreja Católica não tinha como controlar aqueles que, embriagados, dizia o que queria e o que pensava, sendo que estes eram muitas vezes protegido sob o manto da loucura. A liberdade sexual e da proteção à sexualidade, por sua vez, constituía-se como outro problema para a atuação da Igreja nas colônias: era preciso controlar as relações sexuais para que não acontecessem antes do matrimônio e que especialmente as jovens casassem virgens. Por fim, a *bestemmia*, condenada pela Igreja porém amplamente praticada pela comunidade*:*

> *Bestemmiare* era proferir uma expressão agressiva para com Deus, como resposta a um acontecimento desagradável. Muitos são os exemplos de *bestemmia*, como: "Porco Dio", "Porca Madonna" ou "Sacramiato dell'Ostia" [...] característica do universo masculino, pois as mulheres, em sua minoria, não as pronunciavam. Ao contrário, repreendiam seus maridos quando eles diziam alguma *bestemmia*, falando em seguida uma bendição [...] para a maioria – a *bestemmia* fazia parte do vocabulário diário; dizê-la era tão natural como um "oi" ou um "tchau", expressões de saudação corrente (Beneduzi, 2008, p. 99).

A Igreja Católica, como instituição que pretendia unificar a massa de imigrantes italianos para hierarquizá-los e ordená-los, apesar da utilização das promessas de inferno para as condutas desviantes, sentia dificuldades oriundas da necessidade de respeitar os saberes locais e descontínuos de cada imigrante, sua religiosidade popular, com suas superstições e tradições, e o modo como cada comunidade fazia suas próprias leituras sobre as leis religiosas, permitindo, naturalmente, alguns desvios à religião tradicional, como as benzeduras, que eram rejeitadas pelos padrões tradicionais da religião, porém amplamente utilizadas pela comunidade na prática. Neste sentido, afirma Beneduzi (2008, p. 100-101):

> A benzedeira. Esse personagem é muito controverso, pois era rejeitado por parte da comunidade e ao mesmo tempo procurado, em momentos de necessidade, quando uma doença ou peste ameaçava a família [...] Os sacerdotes combatiam fortemente essa *strega* e a comunidade sabia que procurá-las era desobedecer à Igreja [...] essas superstições, em sua maioria trazidas da Itália, tinham grande aceitação no meio popular [...] pela falta de hospitais e médicos ou pela ineficácia – em muitos casos – das práticas curativas [...] procurava-se primeiro o curandeiro e buscava-se o auxílio do médico, somente quando a doença se agravava. Ao final, se o paciente viesse a falecer, a culpa seria do médico, pois a incapacidade de curar teria sido sua. Se Deus quer o bem dos homens e o demônio, a sua destruição, logo, as benzeduras só podem ser de Deus [...] pois ajudam a curar, a restabelecer a saúde [...] As pessoas mais idosas eram unânimes em dizer que em caso de doença se devia experimentar de tudo e que, de qualquer forma, mal não fazia. As próprias benzedeiras [...] eram as primeiras a dizer que a bênção não fazia mal [...] Mesmo em seus ritos, o nome de Deus e da virgem são proclamados, pois a graça vem de Deus.

A palavra "*strega*" em italiano significa "bruxa" em português. Neste sentido, perceba-se o quanto a comunidade encontrava-se, ainda, imersa em um contexto de uma religiosidade Católica medieval. Todavia, as ditas "supertições" eram trazidas da Itália, e se tornavam permanentes na religiosidade popular dos imigrantes italianos, pelas mesmas razões em que se recorriam às "bruxas" em épocas mais remotas: a necessidade e ausência de assistência médica. Assim, a história da Inquisição na Europa era transmitida para as terras brasileiras, por ocasião da imigração italiana que se desenvolvia nas colônias do país.

Quando a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) estava prestes a eclodir, os escalabrinianos coordenavam os trabalhos do periódico "*Il Corriere d'Itália*", um jornal redigido em italiano e fundado em 1912, pelo Padre Henrique Poggi, vigário da colônia de Bento Gonçalves, inicialmente com ideologia em prol da italianidade e contrapondo-se aos trabalhos do "*Il Colono Italiano*", de ideologia pró-austríaca. O Padre João Batista Fronchetti, que tinha sido vice-cônsul da Áustria, havia comprado o jornal "*La Libertà"* iniciado pelo Padre Carmine Fasulo, o qual passou a ser denominado "*Il Colono Italiano*" quando mudou a orientação política, manifestando-se pró-Áustria com o apoio dos capuchinhos. O jornal "*Il Colono Italiano*", ao final, mudaria novamente o nome para "*Correio Riograndense*", a respeito do qual se fará menção na presente tese, inclusive, quando da análise da imigração italiana pós-República para o Nordeste do Brasil. Por hora, frise-se que a existência de um jornal com tendência católica-austríaca havia motivado a criação de um jornal com tendência católica-italiana. À época, o sentimento de italianidade seria reforçado pelas intenções da Primeira Guerra, quando a Itália buscaria anexar as regiões de Trento e do Vêneto, pertencentes ao Império Austro-Húngaro, ao seu território (Azzi, 1990).

A intensidade com que se davam as disputas territoriais fortaleceria o ideal imperialista e nacionalista na Itália, os quais se difundiriam no Brasil por meio de autoridades e instituições religiosas presentes no mundo inteiro.

A criação dos jornais propagandeando ideais políticos se justifica na medida em que a comunidade de imigrantes crescia no Brasil. Segundo Oro (1996), entre 1875 e 1914, haviam entrado, no mínimo, 74.000 e 100.000 italianos, em geral provenientes do norte da Itália, no Rio Grande do Sul, e o número de italianos e descendentes de italianos no Estado se tornou sempre crescente, apesar do isolamento da região e da falta de assistência médica que matava muitos imigrantes em terras brasileiras: "*por certo compensada pelo uso da medicina doméstica, empírica e mágica*" (Oro, 1996, p. 622).

Assim, enquanto por um lado alguns representantes religiosos se mostravam contrários à Unificação da Itália, expondo-a como iniciativa de uma burguesia anticlerical naquele país, por outro, certos representantes defendiam tal Unificação, porém nenhum deles mostrava-se alheio à politização das comunidades de imigrantes italianos residentes nas colônias do sul do Brasil, e a fazia conforme seus próprios ideais e interesses.

No Brasil, os representantes religiosos se preocupariam, ainda, com questões internas para a manutenção da hegemonia Católica Apostólica Romana. Assim, a presença ativa de padres leigos, ou seja, de fiéis que, com reconhecimento da comunidade, especialmente das comunidades rurais, exerciam algumas funções de manipulação do sagrado - conduzir os terços, presidir enterros, rezar e cantar ladainhas -, impunha à Igreja Católica a necessidade de estabelecer limites para a atuação dos mesmos. Neste sentido, por volta de 1930, os vigários da Comarca Eclesiástica de Bento Gonçalves se reuniriam e redigiriam o Estatuto das Capelas, que foi exarado pelos párocos Pe. Antônio Zattera (de Bento Gonçalves) Frei Antônio de Caxias (de Garibáldi), Pe. José Ferlin (de Santa Teresa), Pe. Luiz Marcarello (de São Lourenço de Villas Boas), Pe. Girolamo Bortolloto (de Faria Lemos) e Pe. Luigi Guglieri (de Montebelo), contando com a aprovação da Cúria de Porto Alegre (Azzi, 1990).

Terminada a guerra, a Itália obtinha controle sobre o Trentino, o Tirol Meridional, a Ístria, entre outras áreas, porém os acordos do pós-guerra deixariam disputas regionais não resolvidas que alimentariam uma Segunda Guerra Mundial (Azzi, 1990).

Durante a Segunda Guerra, os fascistas também se utilizariam de jornais locais, de cunho ideológico, notadamente com ideologia fascista e integralista, como o "*Il Giornale dell'Agricoltore*" e "O Bandeirante", para propagandear o regime. Neste sentido, haveria também os jornais de cunho religioso, como o "*Il Stafetta Riograndense*", dos capuchinhos. Isso porque, com a Itália já unificada, os objetivos da Igreja Católica Romana passariam a ser os de estimular a fixação de um Governo italiano que pudesse servir aos interesses de afirmação da instituição e de seu tradicionalismo religioso. Afirma Corsetti (1987, p. 367):

> A posição da Igreja Católica, na região, altamente favorável ao fascismo italiano, o que pode ser evidenciado através da posição adotada pelo jornal "Stafetta Riograndense", que divulgava os feitos de Mussolini e, também, a opinião dos bispos brasileiros a respeito da obra realizada pelo fascismo na Itália [...] A adesão da burguesia local ao movimento italiano foi facilitada pelo fato de que a doutrina fascista fundamentava-se nos valores mais tradicionais do povo italiano, que eram os mesmos que norteavam a burguesia colonial. Ou seja, trabalho, disciplina, hierarquia [...] a expansão dos ideais fascistas foi possibilitada, por um lado, pela propaganda realizada pela imprensa e pela Igreja.

Ocorre que a posição do Governo brasileiro em lado oposto ao da Itália durante a Segunda Guerra Mundial, estabelecendo medidas de repressão aos súditos italianos, afetaria também as atividades da Igreja no Brasil. A proibição do uso do idioma das nações do Eixo, por exemplo, afetaria as práticas e atividades religiosas no Rio Grande do Sul. Deste modo, ao final de 1939, seria redigido um documento encabeçado por D. João Becker, arcebispo de Porto Alegre, juntamente aos demais bispos do Estado, através do qual, segundo Corsetti (1987, p. 377-378):

> Os bispos rio-grandense propuseram a seguinte norma: o clero pregaria e ensinaria o catecismo sempre em português, usando a língua estrangeira apenas quando necessário para a devida compreensão dos fiéis [...] A partir de agosto de 1939, o Arcebispo de Porto Alegre distribuiu orientações ao clero de Porto Alegre, no sentido de realizar as práticas e os sermões nas igrejas e capelas em português, mas podendo repetir a sua falação no idioma das pessoas estrangeiras presentes à cerimônia religiosa.

Era assim porque a Igreja Católica Romana precisava se afirmar enquanto instituição influente, sobretudo nas comunidades de imigrantes italianos no Brasil. Ocorre que em decorrência disto, foram baixados decretos governamentais com a obrigatoriedade de realizarem-se os sermões no idioma nacional. Alguns religiosos iriam até o Ministro da Justiça e do Presidente da República, movimentos como abaixo-assinados seriam realizados em comunidades coloniais, mas a perseguição às comunidades de origem italiana manter-se-ia como prática corriqueira do Estado Novo (Corsetti, 1987).

Para os imigrantes italianos nas colônias do sul do Brasil, no entanto, a vida da comunidade, isolada geograficamente, se organizava em torno da Igreja. Expõe Galioto (1987, p. 304): "*Surgiram os colégios particulares dos religiosos, destacando-se os maristas e lassalistas e as irmãs de São José e São Carlos. Estes colégios [...] foram obra da colaboração dos imigrantes e seus filhos"*.

Por volta de 1950 e 1960, as festas dos padroeiros, que já integravam a vida social da população, passariam a compor almoços, fazendo surgir os salões comunitários, onde eram cobrados ingressos para almoços, sendo que os lucros da festa eram usados em melhoramentos para a comunidade. Expõe, ainda, Galioto (1987, p. 303): "*Os corais são improvisados e de pessoas de certa idade, por isso os cantos são italianos e antigos, como Il mazzolin dei fiori, Sul castel de Mirabel e muitos outros, que todas as pessoas sabem de cor*".

Assim, as capelas foram se multiplicando, evoluíram, e se converteram em verdadeiros centros comunitários. Nas palavras de Galioto (1987, p. 301):

> Nas décadas de 1950 e 1960 houve mudanças incríveis: muitos filhos de agricultores, já netos ou bisnetos de italianos, começaram estudar nos colégios das cidades e nunca mais voltavam; muitos tiveram que prestar o serviço militar, e também nunca mais voltavam; iniciava-se processo de industrialização [...] os jovens agricultores eram procurados e disputados pelas fábricas [...] Houve então uma revoada de jovens [...] A produção agrícola foi se limitando quase que só à uva, e com o dinheiro da uva pretende-se sustentar toda a família [...] Nesta fase entrou o trabalho da Frente Agrária Gaúcha, uma iniciativa da Igreja. Logo depois vieram os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais que lutaram valorosamente por melhores preços e pagamento pontual da uva, e também pela Previdência Rural.

O padre Antonio Galioto (1987), nascido em Caxias do Sul, sacerdote do Clero Secular com estudos em Roma, e que trabalhou as paróquias rurais da zona de imigração italiana, ao buscar o significado das capelas nas colônias italianas do Rio Grande do Sul, expõe que, entre os anos de 1966 e 1967, os governos democrata-cristãos da Europa julgavam os padres dos países subdesenvolvidos como inclinados ao marxismo, e por isso passariam a financiar curso universitário em Roma, com o nome de Sociologia Religiosa. Relata Galioto (1987, p. 295): "*Lá estávamos 64 padres da América Latina, África, Índia e Filipinas [...] Visitando o norte da Itália, de onde provieram os imigrantes italianos para o sul do Brasil, constatei que lá também não existem capelas, mas pequenas paróquias rurais*". Assim, as memórias do padre Antonio Galioto (1987) expõem a crença de que a ideia destas pequenas paróquias rurais nas colônias italianas do Brasil teria sido originária da Itália, e que os imigrantes que rumaram para o sul do Brasil levavam consigo tradições religiosas fundamentadas em uma fé sólida e uma prática religiosa tradicional. Neste sentido, uma vez no Brasil, almejando dar continuidade às suas vivências religiosas da Itália, buscavam, de imediato, sedimentar a própria paróquia.

Destinados ao trabalho coletivo, os membros da comunidade nas colônias italianas do sul do Brasil construíam as próprias igrejas e dela se apropriavam. Mantinham práticas e costumes religiosos originários da Itália, como o de não trabalhar aos domingos – exceto em trabalhos para a Igreja -, e de nestes dias visitar os vizinhos, onde falavam da Itália e cantavam. Durante estas visitas, sempre aparecia alguém sugerindo uma oração. E assim, começavam as comunidades:

> Diante de um quadro ou imagem de Nossa Senhora que haviam trazido, em geral da "Madona" cultuada na sua vila ou cidade, cantavam o rosário [...] Os pai-nossos e as ave-marias eram em latim [...] cantavam a Salve-Rainha e as Ladainhas de Nossa Senhora [...] Terminadas as ladainhas, não podiam esquecer os mortos e por isso rezavam, em latim também, o "De profundis" ou o salmo 129, e seguiam muitos pai-nossos para os santos de suas devoções, para os parentes vivos e falecidos [...] Faltava apenas que alguém sugerisse a construção de uma igrejinha [...] e todos a apoiavam. O Piero (Pedro) logo oferecia o terreno, no alto de um morro. Todos gostavam que fosse no alto, certamente por saudade dos morros da Itália, ou para

> que sobressaísse aos enormes pinheiros e pudesse ser vista por todos [...] O Toni (Antônio) oferecia a madeira [...] iniciavam os trabalhos e estes trabalhos podiam ser feitos aos domingos [...] todos achavam que podiam e que não era pecado [...] Em pouco tempo a igrejinha estava pronta [...] um pouco mais elevado por degraus, um lugar para o altar e para o santo padroeiro (Galioto, 1987, p. 296-297).

Ainda segundo as memórias do Padre Galioto (1987), entre os imigrantes italianos do norte da Itália existia a reverência aos sinos e suas badaladas, bem como às altas torres onde estavam inseridos, como objetos de comunicação da comunidade: "*ainda em 1958, em Antônio Prado, quando pároco, fui informado de um costume tradicional muito original: após o toque das ave-marias, às 6 horas da manhã, deviam ser dadas umas badaladas que significavam: está chovendo, podem continuar na cama*" (Galioto, 1987, p. 298). No que diz respeito às festas dos padroeiros, relata:

> As primeiras festas. Eram apenas de cunho religioso e não visavam dinheiro, nem diversões [...] Serviam para o namoro dos jovens, namoro que só podia ser à vista de todos, ao redor da igreja, e com olhos grandes dos pais e irmãos [...] A festa sempre era no dia do santo, determinado pelo calendário, pouco interessando se fosse numa segunda ou sexta-feira. Todos paravam de trabalhar, vestiam as roupas mais bonitas e se postavam diante da igreja [...] Pelas 9 horas aparecia na curva da estrada o padre [...] Ao terceiro toque do sino, todos entravam na igreja e era iniciada a missa solene, sempre que possível cantada. Se a capela não possuía coral, convidavam o da capela vizinha. Vozes fortes iniciavam o **Kyrie**, o **Glória**, o **Sanctus**, sempre em latim [...] Terminada a missa, era feita a procissão com a imagem do padroeiro, sempre com uma ordem de organização [...] Eram procissões festivas, alegres, a única diversão do ano (Galioto, 1987, p. 299).

Ao final da festa do padroeiro, após a exaltação das virtudes heroicas, penitências e milagres deste pelo padre, algumas pessoas da comunidade, bem como o próprio padre, almoçavam na casa de um dos moradores, e muitas pessoas ainda ficavam nas redondezas, a jogar cartas e beber vinho (Galioto, 1987).

Nas colônias, os imigrantes italianos verificariam a necessidade não somente da edificação de igrejas, mas, especialmente em virtude da falta de atendimento de saúde ou medicamentos – a ocasionar muitas mortes – também a necessidade de construírem os cemitérios, nos quais, inicialmente, procederiam com o sepultamento dos mortos em covas: "*Lá estava o cemitério, cercado e com enorme cruz no meio do terreno. Os mortos eram sepultados em covas, cavadas no chão, e encimadas por uma cruz com alguns dados pessoais [...] Túmulos de alvenaria só vieram muito mais tarde*" (Galioto, 1987, p. 298).

Os membros da comunidade que mais se destacavam na construção das igrejas e cemitérios assumiam uma liderança natural, liderança esta que era aceita tacitamente pelos demais membros da comunidade. Até 1940, aproximadamente, cabia às capelas não somente a organização da igreja, do cemitério, da torre e do sino, e da festa do padroeiro, mas também dos representantes da comunidade (Galioto, 1987).

Para Oro (1996), com pesquisa realizada em1991 na região de colonização italiana de Caxias do Sul, apesar de a afirmação da identidade étnica não ter se dado a partir de um processo homogêneo, valores recorrentes se configuram como sinais diacríticos desta identificação étnica, a partir do uso da língua falada (dialetos vêneto ou lombardo, ou "talian"), da organização das famílias, da culinária, das concepções de trabalho e progresso, da música e das manifestações de fé. A preservação do idioma favorecia, em especial, a preservação também de canções típicas antigas, ou a criação de novas, as quais compunham o imaginário religioso das comunidades: "*Até a década de 40, as celebrações litúrgicas eram abrilhantadas com cantos sacros cantados em latim e em italiano. A partir dos anos 40, e especialmente após o Vaticano II, porém, traduziram-se os cantos italianos*" (Oro, 1996, p. 615). Apesar da tradução de alguns cantos, do latim para o italiano, em momentos importantes e festivos da comunidade, a missa segue sendo celebrada, em parte ou em todo, em talian.

Os imigrantes italianos eram, em maioria, portadores de uma cosmovisão que entendia a religião como instância justificadora e legitimadora, tanto da ordem social como da vida cotidiana. A religião, expressa de forma individual ou coletiva, auxiliava na superação das dificuldades, e na organização social e cultural. Neste sentido, auxiliavam "*a edificação de capelas, enquanto locais de culto e centro social, e a constituição de 'padres-leigos', enquanto pessoas de comportamento ético exemplar que se ocuparam das atividades religiosas e das questões morais das comunidades*" (Oro, 1996, p. 617). Assim,

> As igrejas continuaram a ser os centros das comunidades, o prestígio e o poder dos sacerdotes continuou a ser reconhecido, as práticas religiosas comunitárias, como as festas do padroeiro, e as ritualizações dos momentos especiais do calendário litúrgico, como Natal e Páscoa, foram mantidas, o sentimento religioso do descendente de italiano não desapareceu, e a religião continuou a ser um importante constitutivo do seu universo simbólico (Oro, 1996, p. 617).

Nesse contexto, em Santa Catarina, por exemplo, a assistência religiosa aos colonos italianos seria dada pelos franciscanos alemães, os quais, com a criação da diocese, receberiam o apoio do primeiro bispo, D. João Becker, para, além de atender os imigrantes alemães, prestar assistência religiosa também às colônias italianas do Vale do Rio Itajaí. Os franciscanos alemães não eram muito diferentes dos capuchinhos franceses e trentinos da região do Rio Grande do Sul: mantinham simpatia pelo Governo Austríaco e consideravam o Governo Italiano como anticlerical. Diante das diversas queixas e atritos que se desenvolviam na região, as quais não agradavam o Governo Italiano, um pedido oficial de solução seria enviado ao bispo por volta de 1916. A solução seria o envio dos salesianos italianos. Explica Riolando Azzi (1990, p. 66-67):

> Na troca de ideias entre o cônsul e o bispo, surgiu como solução ideal a vinda dos salesianos. O representante do governo italiano devia estar ciente do trabalho

> desenvolvido pela congregação salesiana em prol dos imigrantes, e o prelado por sua vez nutria simpatia para com esses religiosos. Assim sendo, a vinda dos salesianos para Santa Catarina teve como causa imediata uma solicitação direta feita pelo governo italiano aos superiores da congregação de Dom Bosco. No Brasil, aliás, os salesianos já estavam instalados desde 1883 [...] Por conseguinte, foi exatamente por sua simpatia pela causa italiana, e a fim de contrapor-se à ação desenvolvida pelos frades alemães que os salesianos iniciaram suas atividades entre os imigrantes de Santa Catarina a partir de 1916.

A influência exercida pelos representantes religiosos nas colônias italianas do Brasil dependeria dos interesses políticos das Ordens religiosas às quais pertenciam: enquanto os capuchinhos franceses e os franciscanos alemães apoiavam a causa austríaca e a regionalização dos imigrantes italianos, os escalabrinianos e os salesianos, por sua vez, apoiavam a causa italiana e a italianidade dos colonos (Azzi, 1990).

A ideia de superioridade cultural italiana, regionalista ou universalista, ainda se sobressaía em detrimento de outras expressões culturais, e desta posição advinha também uma posição um tanto quanto colonialista, por meio da qual a então considerada "ignorância e superstição religiosa brasileira", especialmente no sul do Brasil, viria a ser reforçada pela manutenção de uma cultura italiana imersa em um contexto de fé "pura" e uma consciência étnica "autêntica". Afirma Azzi (1990, p. 78-79):

> Todos eles [...] estavam enquadrados no modelo tridentino de igreja, vigente na Europa desde o século XVI, acrescido da conotação ultramontana, típica do século XIX. Colocavam [...] ênfase numa crença religiosa sustentada por princípios dogmáticos, defensora de rígidas normas éticas de vida, e tendo como maior expressão da fé a prática sacramental ministrada pelo clero [...] O que [...] se deve colocar em questão é a pura e simples transposição desse princípio para as terras brasileiras, exatamente no momento em que diversos países europeus empreendiam o grande esforço de dominação cultural da América Latina, como parte integrante da nova expansão colonial do século XIX. Um dos aspectos dessa estratégia era a desmoralização da organização social latino-americana, de sua história e de suas tradições culturais, em nome da supremacia da história e da cultura europeia.

Neste contexto, enquanto o sentimento de italianidade crescia no Brasil em decorrência da Primeira Guerra Mundial, haveria conflitos entre autoridades salesianas de Turim e autoridades salesianas brasileiras, na medida em que as últimas buscavam se adequar às experiências desenvolvidas pela religiosidade popular e à realidade brasileira, enquanto as primeiras pretendiam manterem-se fiéis à religião de Roma. Além disto, enquanto escalabrinianos e salesianos buscavam a união entre a fé cristã e a italianidade, grupos liberais preocupavam-se com a formação política dos imigrantes italianos acentuando-se a italianidade sem envolver o religioso, e anarquistas defendiam o desenvolvimento do sentimento de italianidade juntamente com a conscientização em matéria social (Azzi, 1990).

Neste sentido, o bispo João Batista Scalabrini, durante a unificação italiana, buscaria a união entre os sentimentos religiosos e patrióticos, imaginando a imigração como solução provisória, e que, no intuito de regressar à terra natal, o imigrante pudesse preservar sua

identidade cultural. O Instituto de São Carlos ao qual se submetiam os escalabrinianos receberia apoio do cônsul do Espírito Santo e subsídios governamentais do poder público italiano em favor dos emigrantes daquele país (Azzi, 1990).

Em modo análogo aos escalabrinianos, os salesianos concederiam importância à união entre fé e italianidade. A congregação salesiana, fundada em meados do século XIX na capital do Piemonte pelo sacerdote João Bosco, embora evitasse atitudes de conflito com os interesses da Santa Sé, deixava transparecer sua simpatia com a causa italiana. Os salesianos também receberiam apoio do governo italiano com a mesma finalidade. A respeito dos salesianos, Riolando Azzi (1990, p. 71-71):

> O projeto salesiano não envolvia apenas a assistência religiosa, mas colocava ênfase no aspecto cultural, ou seja, na preservação do idioma italiano como instrumento para que os imigrantes mantivessem os vínculos com sua pátria de origem [...] Por parte dos dirigentes salesianos de Turim, havia grande insistência na manutenção da língua italiana entre os membros do instituto, bem como com relação ao ensino dessa língua nas escolas [...] enfatizava-se a romanidade da Igreja [...] o cultivo da língua italiana auxiliaria os salesianos e os alunos no fervor da própria fé católica [...] a ideia da superioridade italiana com relação a outras expressões culturais.

Mas apesar de apoiar o governo italiano atacado pela Igreja, colocando-se em posição contrária às instituições religiosas tradicionalistas e conservadoras do norte da Itália ao simpatizar com a causa da unificação italiana e da italianidade protagonizada por liberais ditos anticlericais, a Congregação Salesiana tinha sido fundada em Piemonte, ou seja, ao norte daquele país, e por esta razão, fundamentava-se em doutrina religiosa amplamente aceita naquela região. Na prática, as convicções religiosas do norte da Itália teriam uma única herança: o ideal difundido por uma Igreja Católica dogmática, romanizada, rígida e clerical, submetendo-se à autoridade hierárquica da Santa Sé.

Na região de Caxias, por volta de 1916, com a chegada dos metodistas à colônia, buscando-se a conservação da fé católica, surgiria a intenção de criar a diocese de Caxias. Neste sentido, um projeto do vigário estabeleceria a construção de um seminário para a formação de seminaristas e auxiliares da pastoral, porém a proposta não seria aceita em decorrência da existência de outras colônias, de imigrantes alemães, que também buscavam a criação de um seminário. Em 1919, pensar-se-ia nos salesianos e em um colégio que, sendo internato, resistisse aos protestantes, e, posteriormente, aos espíritas, os quais haviam aberto um colégio em 1921. Ocorre que em 1923, não haveria autorização para a fundação de um colégio salesiano em Caxias, mas somente em Porto Alegre, onde já se encontravam colégios dos irmãos lassalistas e das irmãs de São José. Outras tentativas do padre Pietro Rota a respeito dos salesianos não prosperariam, porém, entre 1921 e 1934, sete escolas paroquiais passariam a funcionar, de modo que "*a escola metodista, depois de propositadamente*

ladeada por duas paroquiais, apesar de ter chegado aos 100 alunos, teve que fechar pela desistência dos matriculados" (Pinzetta, 1996, p. 540).

As tentativas para a construção do seminário em Caxias não se encerrariam. Ainda em 1923, o vigário de São Marcos, padre Henrique Compagnoni, e o cônego de Porto Alegre, João Maria Balém, filho de friulanos, juntamente com o prefeito Celeste Gobbato, elaborariam novo pedido para a Santa Sé, o qual foi respondido em 1930 com a intenção de criar nova diocese no Rio Grande do Sul, mas não há provas de que foi feita em Caxias. Apenas com a bula *Quae Spirituali Christifideliun*, de 1934, o Papa Pio XI criaria a diocese de Caxias e, na mesma data, a Prelazia de Vacaria. A bula salientaria a necessidade de construção do seminário menor, e de enviar pelo menos um jovem de Caxias para estudar no Colégio Pio Brasileiro, inaugurado no mesmo ano em Roma (Pinzetta, 1996). Assim,

> Na luta pela diocese, a italianidade apareceu em diversos modos: interesse consular, luta por um mapa que tivesse os contornos da colônia italiana, tática de apoiar a criação de Vacaria para evitar ser diocese de campanha, desejo de municípios coloniais por integrar o mapa: Guaporé, Encantado e sobretudo Antônio Prado. Ao norte estava Vacaria, batendo a tecla do nacionalismo brasileiro e vendo em Caxias um ornamento italianístico [...] o jeito de pensar, rezar, trabalhar, falar, cantar, enfim o jeito de ser não mudou [...] A nucleação nas isoladas montanhas coloniais favoreceu a adaptação sem o desaparecimento da italianidade. Assim, na mais desenvolvida das paróquias coloniais, Caxias, nos quatro anos de 1929 a 1933, foram feitas 4.670 pregações: em português 1.720, e na língua de Dante 2.950. Havia boletins paroquiais escritos 75% em italiano. O jornal *Stafetta Rio Grandense*, predominantemente em italiano, atingia 5.000 famílias. Nele o frei Paulino escreveu, de 1924 a 1925, em dialeto vêneto (Pinzetta, 1996, p. 546-547).

Contudo, conforme Caxias se destacasse a partir da agricultura e do desenvolvimento da atividade industrial, e se aproximasse dos centros urbanos, a integração dos imigrantes e de seus descendentes com a sociedade gaúcha, especialmente entre os anos de 1920 e 1930, se intensificaria, estimulando contatos com outras religiões, como o protestantismo e o espiritismo, os quais sempre se mostraram como ameaça para a Igreja Católica na região. Entre 1930 e 1960, a Igreja Católica seria ameaçada em sua hegemonia não somente pelo surgimento das religiões evangélicas, mas também pela emergência do Espiritismo, da Maçonaria e de religiões de matrizes africanas, como a Umbanda. Afirma Oro (1990, p. 546):

> Em Caxias do Sul, [...] o primeiro centro espírita, denominado "Centro Espírita Amor e Caridade", foi ali registrado em 8.3.1939, enquanto que a primeira comunidade evangélica foi registrada em 1.9.1948, e a Loja Maçônica Fraternidade Terceira foi registrada em 6.8.1954 [...] a primeira igreja pentecostal a se instalar foi a Assembleia de Deus e seu registro ocorreu em 20.7.1957. O primeiro centro umbandista, a "Tenda de Umbanda São Miguel", foi registrada em 9.11.1955.

Para Ari Pedro Oro (1990, p. 547-548), no que diz respeito ao crescimento e à adesão às religiões de matrizes africanas entre pessoas de origem italiana, ao se analisarem os fichários das quatro Federações de Religiões Afro-brasileiras em Porto Alegre, confrontando-

se com uma pesquisa de campo em Caxias do Sul, é possível estabelecer, ainda, um comparativo entre a colônia rural de Caxias e o centro urbano de Porto Alegre:

> No fichário das Federações levantamos o número de "Pais-de-Santo" de origem italiana ali registrados. Sobre um total de 11.680 Pais-de-Santo [...] contamos 274 de origem italiana (pelas vias paterna e materna ou por uma delas), assim distribuídos: 114 em Porto Alegre, 66 na Grande Porto Alegre e 94 no interior, domiciliados preferencialmente nas cidades de colonização italiana. Desse total, 100 são homens e 174 são mulheres. A faixa etária predominante é a dos 26-48 anos, com 70%, seguido da faixa dos 49-73, com 27%. A pesquisa em Caxias do Sul foi realizada no período de março a agosto de 1988 [...] de 75 terreiros naquela cidade, sendo que 36 deles têm à frente descendentes de italianos [...] Quanto à identidade religiosa dos informantes, a amostragem revelou que 96,0% deles se declaram católicos, 1,6% protestantes, 1,6% espíritas e 0,8% sem religião. Perguntados se algum membro da família [...] frequenta normalmente alguma religião afro-brasileira, a resposta positiva foi da ordem de 15,0%. Indagados se algum membro da família já procurou alguma vez alguma religião afro-brasileira, o índice foi bem superior: 53,2%.

Ainda nos termos da pesquisa realizada por Oro (1990), tanto os Pais-de-Santo quanto as pessoas entrevistadas indicam como razão mais importante para a busca por religiões afro-brasileiras a cura de doenças e a busca por recursos terapêuticos, especialmente após tentativas frustradas de recorrer à utilização da medicina oficial, da medicina doméstica ou mesmo de outras religiões. Após a cura alcançada, muitos se sentem na obrigação de frequentar regularmente o terreiro, porque manifestam mendiunidades, ou porque "*fiéis a uma prática do catolicismo popular, haviam feito previamente uma promessa neste sentido e descumpri-la seria, segundo pensam, romper o contrato de fidelidade estabelecido com as divindades, atraindo [...] toda a sorte de malefícios*" (Oro, 1990, p. 548-549).

Curiosamente, os descendentes de italianos que participam das religiões afro-brasileiras são, em sua maioria, oriundos do meio rural, onde receberam educação religiosa católica rígida. Estes, por sua vez, mostrando-se desencantados com o catolicismo urbano pelo abandono das devoções tradicionais - como bênçãos e procissões -, pela redução do número de imagens, e pela perda do mistério e da capacidade de satisfação interior dos fiéis. Falam, sobremaneira, de um "vazio de símbolos". Por outro lado, a constatação de pontos em comum entre a religião católica e as religiões afro-brasileiras justifica a participação desses descendentes de italianos nos cultos de matrizes africanas - como o uso de estátuas, velas, incenso, "guias" (medalhas, escapulários), "passes" (bênçãos), "apadrinhamento de santos e orixás" (Oro, 1990).

Enfim, para a maioria dos entrevistados, "*tudo o que acontece com a pessoa relaciona-se, de alguma forma, com as entidades sobrenaturais. A solução dos problemas, sejam de qualquer ordem, passa pelo campo religioso*" (Oro, 1990, p. 550). E porque muitos alegaram, ainda, ter buscado religiões de matrizes africanas como forma de satisfazer a curiosidade ou por deslumbre e fascínio, conclui Oro (1990, p. 547-548):

> Maioria dos descendentes de italianos que frequentam os terreiros não negam a sua condição de católicos e continuam participando dos seus rituais, ao lado dos rituais afro-brasileiros. Dizendo-se "católicos, apostólicos e umbandistas", ou "católicos batuqueiros", eles sustentam uma dupla identidade religiosa [...] os rituais de passagem, como batismos, casamento e morte, passam preferencialmente pela igreja católica, enquanto que a solução dos problemas existenciais que concernem os espaços internos do sofrimento, doenças, angústias e incertezas, é procurada nos terreiros [...] estabelecem, portanto, relações de complementariedade, e não de oposição, entre catolicismo e religiões afro-brasileiras [...] o papel desempenhado por certos elementos da "cultura popular" dos imigrantes, que se sustentam até os dias atuais, como por exemplo, o de um substrato comportamental mágico-religioso, que permitiu a esses indivíduos dominarem os códigos culturais das religiões afro-brasileiras, e, dessa forma, delas participarem normalmente.

Segundo Ari Pedro Oro (1996), em 1996, os ítalo-brasileiros já constituíam no Brasil cerca de 30 milhões de descendentes, majoritariamente de segunda, terceira e quarta geração, e minoritariamente de primeira e quinta geração. Muitos entrevistados, no entanto, disseram ainda buscar religiões afro-brasileiras escondidos dos familiares, pois teriam sido recriminados por buscar outras religiões, recebendo tratamento de "desviantes", e alegando terem ouvido que "estariam frequentando uma religião do diabo", "haviam virado bruxos(as)", ou mesmo "serem a vergonha da família" (Oro, 1990).

Mas o imigrante italiano inserido no contexto cultural brasileiro traduz uma diversidade de origem e uma multiplicidade de práticas sincréticas conviventes com a religiosidade romana, como as benzeduras, as rezas populares, os chás e as ervas, que não pode ser considerada como um corpo homogêneo ou um conjunto de indivíduos absolutamente normatizados pela Igreja, posto que cada indivíduo mantinha uma experiência anterior e uma forma pessoal de compreender o mundo (Beneduzi, 2008).

3.3.2 A República e o catolicismo romano no sudeste do Brasil

No sudeste do Brasil, é já sabido que a imigração se deu tanto em área rural como em área urbana. Pelo sistema de colônias, as famílias recebiam um número de pés de café que se dizia proporcional à força de trabalho, e para cada mil pés de café colhidos recebia uma quantia fixa em dinheiro por ano, devendo ainda prestar serviços avulsos aos fazendeiros, remunerados ou não, em troca de moradia gratuita onde geralmente realizavam o cultivo de pequenas hortas e criavam pequenos animais, para subsistência familiar. O sistema isolava as famílias dentro dos limites das fazendas, e as oportunidades de vida associativa fora delas eram mais escassas: "*restringindo-se às ocasiões de festas e/ou cerimônias religiosas que se realizavam de modo geral na sede da propriedade, nas fazendas vizinhas ou nos arredores das capelas e igrejas das vilas e cidades da redondeza*" (Bassanezi, 1990, p. 339). Segundo

Bassanezi (1990, p. 340-346), tal como acontecia no sul do Brasil, as restrições territoriais nas colônias influenciavam, ainda, na escolha dos casais em matrimônio:

> As possibilidades de encontro apresentadas às famílias no interior da fazenda cafeeira acabavam por interferir, por sua vez, nas escolhas matrimoniais. Por isso, encontramos que na maior parte dos casamentos (77,2%), ambos os cônjuges residiam na própria fazenda. Muitos eram vizinhos, moravam na mesma colônia (89% dos homens e 88% das mulheres analisadas habitavam aquela propriedade) [...] Não raro, ocorria o caso de vários casamentos no seio de duas famílias (duas pessoas irmãs casando-se com outras duas pessoas irmãs), ou de várias famílias casando seus filhos entre si [...] Na fazenda de café [...] os italianos e seus descendentes casavam-se mais cedo que na Itália. A maior parte dos casamentos reuniam homens na faixa de 20-24 anos com mulheres entre 15-24 anos [...] eram poucas as pessoas que morriam solteiras com mais de 50 anos (idade limite para se confirmar o celibato definitivo), ou seja, 4,6% [...] casavam-se no religioso e no civil [...] Quanto à ruptura do casamento, esta ocorria com a morte de um dos cônjuges.

Uma vez que o sucesso do grupo dependia da postura de seus membros frente ao trabalho, o homem, chefe de família, devia ser trabalhador, e a mulher, além de prendada, devia cuidar e educar os filhos, costurar, lavar, cozinhar e cuidar das terras e pequenos cultivos da família, e ainda, trabalhar no cafezal e na roça. O tempo da realização das uniões matrimoniais dependia do calendário agrícola, pois refletia a natureza sazonal do trabalho - geralmente casavam-se entre setembro e novembro, no final da colheita e recesso no trabalho, quando havia o acerto de contas com o fazendeiro, o que garantia mais dinheiro, ou em maio, no final da colheita da lavoura de subsistência e início de maior trabalho nos cafezais, quando os homens precisavam da ajuda das mulheres -, casavam-se, ainda, aos sábados, pois o trabalho terminava mais cedo e precedia-se ao domingo, dia de descanso. Dependia, ainda, do calendário litúrgico, pois evitavam o casamento em tempo de Quaresma (entre março e abril). O número de casamentos era reduzido entre junho e agosto, período de intensa colheita do café, sendo que o mês de agosto era caracterizado por um período de mau agouro. Ademais, batizavam as crianças recém-nascidas até 40 dias após o nascimento, aos domingos e em dias santos ou de festas religiosas, e muitas vezes, davam nomes dos santos de devoção aos filhos (Bassanezi, 1990).

Em São Paulo, por volta de 1913, os imigrantes italianos também obedeciam à estrutura religiosa da Igreja Católica Romana, a qual, bem adaptada à sociedade brasileira, apesar da separação entre Igreja e Estado, permaneceria integrando a autoridade religiosa às autoridades civis da cidade. Neste sentido, Toledo (2015, p. 71-74):

> "Até que enfim São Paulo vai ter seu Paço Municipal" [...] À cerimônia compareceram, entre outros, o prefeito Raimundo Duprat, o secretário de Justiça do estado, Washington Luís Pereira de Sousa, e o arcebispo d. Duarte Leopoldo e Silva [...] o arcebispo [...] ao entrar na cidade para tomar posse da diocese, ou arquidiocese, para a qual haviam sido nomeados, faziam-no sob o pálio, percorrendo ruas enfeitadas [...] a batina e a cruz que lhe pendia no peito escondiam uma determinação que iria se mostrar de ferro na defesa de seus projetos [...] o projeto da nova catedral sumia, humilhado, diante da grandiosidade prevista para o Paço

> Municipal e demais edifícios do centro cívico [...] Enfim, em abril de 1913, foi sacramentado acordo entre a Mitra Arquidiocesana, a Câmara Municipal e o governo do estado, pelo qual a catedral passava a localizar-se no alto da futura esplanada, no lugar antes reservado ao Paço Municipal [...] Do centro cívico foi se falando cada vez menos, até que não se falou mais.

Assim, à medida que a Igreja Católica ainda se mostrava bastante influente perante as autoridades civis e a sociedade, o Censo de 1940 apontaria previsível hegemonia católica romana na população paulista, eram 1.177.327 (88,8%), seguidos por 52.516 protestantes, 44.644 espíritas e 17.219 israelitas. Em 1950, quando do sexto Recenseamento Geral do Brasil, o país tinha 51.944.397 habitantes, e o estado de São Paulo, o mais populoso da federação, abrigava 17,6% da população brasileira. Nesse estado, os que se diziam brancos eram 1.921.410, 87% dos habitantes, assim como os que se diziam católicos eram 1.937.175, 88% dos habitantes. Ou seja, a população de São Paulo se entendia branca e católica. Em São Paulo, 13% dos habitantes eram estrangeiros - um percentual que já era maior do que a média nacional, a qual girava em torno de 2% -, e entre os estrangeiros de São Paulo, os italianos ocupavam a segunda posição, atrás apenas dos portugueses (Toledo, 2015).

No que diz respeito ao imaginário religioso da população, a influência da religião Católica Apostólica Romana neste resta evidenciada, inclusive, a partir da estruturação das novas colônias, rurais ou urbanas, como a de Pedrinhas, em São Paulo, onde, segundo Pereira (1987, p. 238-239) "*Na rua principal, o prédio da administração da Companhia Colonizadora e a igreja, simbolizando os dois grandes poderes que disputavam entre si o controle da comunidade [...] Essa paisagem foi construída, racionalmente, para atender às funções sócio-econômicas do núcleo*". A respeito da igreja, afirma, ainda:

> Construída em estilo romano, teria sido inspirada, conforme a crônica da Colônia, na igreja de São Francisco, localizada nos arredores do Coliseu, em Roma. Em seu interior, bastante despovoado de imagens, além de cenas retratando aspectos da **via crucis**, há pinturas focalizando a vida de São Donato, o santo vêneto, padroeiro de Pedrinhas. Simbolizando a tríplice dimensão dentro da qual se move o imigrante, três bandeiras volteiam o retrato do Papa João XXIII, na nave do templo: a bandeira italiana, a brasileira e a da Santa Sé. Todavia, o núcleo se representa, mesmo nesse plano material, como **villagio italiano** [...] foi instalado em áreas ocupadas por antigas fazendas, implantadas numa região desbravada pela e para a civilização antes da década de 20 [...] antes de Pedrinhas, a área era selvagem, cheia de florestas virgens e animais ferozes. Tudo isso foi domesticado graças ao gênio e ao esforço do civilizador italiano. Como se observa, a mitologização dos fatos e a interpretação da paisagem construída são peças de um mesmo processo de construção, ou preservação da identidade étnica do imigrante (Pereira, 1987, p. 238-239).

Assim, tem-se que Pedrinhas, em seus primeiros 10 anos de existência, era controlada, sobretudo, pelo poder laico, por meio da Companhia Colonizadora que administrava as colônias, e pelo poder religioso, exercido pela Igreja Católica. Afirma Pereira (1987, p. 242): "*O poder religioso era exercido pela Igreja Católica, cujo agente humano – quase onipresente na vida cotidiana dos colonos – era o padre. A igreja estendia seu poder, desde*

as atividades sociais comunitárias até o âmago das famílias". Apenas posteriormente surgiria como terceiro poder, a elite local - representada pelos cidadãos mais conceituados da colônia, pequenos comerciantes e gente de grande poder econômico (Pereira, 1987).

Em Pedrinhas, como na maioria das colônias, as famílias seguiriam o modelo de família extensa, reunindo familiares nucleares e conjugais, e orientar-se-ia pelo patriarca. Os casamentos seriam preferencialmente endogâmicos, e os casamentos mistos somente seriam aceitos quando a esposa era recrutada a partir das classes médias das cidades vizinhas. Enfim, por ocasião da morte, o número de vezes e o timbre dos sinos da igreja assinalavam idade, sexo e status social do falecido. Regras que permanecerão inalteradas até o final da década de 70 (Pereira, 1987).

Neste sentido, desde a década de 70, diversas festas italianas, notadamente as festas dos padroeiros, seriam recuperadas em bairros da zona urbana da São Paulo, as quais se manterão no calendário turístico da cidade até os dias atuais. Assim, Rogatto (1990, p. 419):

> Nelas continua-se a homenagear o santo padroeiro de uma comunidade particular, com novenas, missa solene, procissões e uma quermesse de sábados e domingos, onde se come pizza, spaghetti, fogazza, sardella e se bebe vinho, sempre ao som de uma boa tarantella; reúnem milhares de pessoas, nos bairros definidos como italianos e são promovidas pela secretaria de Cultura do Estado, fazendo parte do calendário turístico da cidade.

Especificamente em São Paulo, observe-se que a italianidade ainda se manifesta, principalmente, por meio de festas religiosas nos bairros de imigrantes, como a de San Genaro no bairro da Moca, a de Nossa Senhora de Casaluce no bairro do Brás, a de San Vito Mártire no Gazômetro, ou a de Nossa senhora da Acheropita, no bairro do Bexiga (Petrone, 1996).

Não somente em São Paulo, mas por todo o sudeste, tal qual acontecia no sul do Brasil, o isolamento geográfico das colônias acarretaria na estagnação das comunidades italianas. No Espírito Santo, isoladas dos grandes centros urbanos pelo menos até 1960, as colônias italianas, localizadas no interior do Estado, veriam facilitada a manutenção dos costumes e da religiosidade provenientes da Itália. Depois de 1960, a cultura italiana assimilaria aspectos e seria amplamente influenciada pelas culturas indígenas e africanas que se manifestariam na região, notadamente em Vitória. Expõe Bussola (1990, p. 270):

> De 1930 a 1950 [...] maioria dos descendentes dos imigrantes italianos permaneciam fechados em seus municípios no interior do Estado, embora, a partir de 1950, algumas famílias deles tenham-se transferido do sul para o norte, fundando São Gabriel, Nova Venécia e outros lugares. Foi somente no começo da década de 60 que os netos e bisnetos desses imigrantes invadiram a cidade de Vitória [...] absorveram a cultura brasileira em seu aspecto e modalidade capixaba, isto é, uma cultura com influências índias e africanas. As comunidades com até 85% de descendentes de imigrantes não miscigenados encontram-se nos municípios do interior: Santa Teresa, São Gabriel, Afonso Cláudio, Castelo e outros.

Recorde-se que no Espírito Santo o processo imigratório se daria de forma diversa ao que acontecera em São Paulo. Ainda durante o Período Colonial, a Província do Espírito Santo, situada no litoral e entre dois dos maiores centros econômicos do país, restaria ocupada por comunidades indígenas sobre as quais se dizia serem as mais "feroses" e "atrasadas" do Brasil, evidenciando, assim, a urgência na ocupação das terras e na conversão imediata dos povos indígenas (Altoé, 1990). Assim, valores das culturas indígenas e africanas seriam reforçados e potencializados nessas comunidades a partir dos descendentes de italianos que, saindo do interior, rumariam para áreas urbanas, onde manteriam contatos com a cultura brasileira miscigenada. Neste sentido, um dos valores da cultura indígena e banta intensificado nas comunidades italianas seria o acentuado misticismo, ou acentuada espiritualidade, uma mistura da alegria banta com a seriedade indígena. Explica Bussola (1990, p. 272-273):

> Tanto para os bantos como para os índios, todos os seres encarnam ou simplesmente representam os espíritos – espíritos dos mares, espíritos das águas, espíritos das florestas, espíritos dos falecidos [...] Nascem daí as diferentes sociedades religiosas com a finalidade de usar da força destes espíritos para solucionar problemas vitais como saúde, paz interior, ou vingança e castigo para os inimigos. Os primeiros imigrantes e também os da primeira geração, quase sempre muito católicos [...] tinham verdadeiro horror a estas sociedades religiosas e, além de encher suas casas de imagens de Jesus, de Maria e de santos, construíram suas rústicas igrejas nas quais, mesmo sem a presença do padre, se reuniam nos domingos para rezar o terço e cantar as ladainhas [...] a partir de 1950 começaram a receber uma assistência permanente dos missionários italianos. Todavia, seus netos e bisnetos [...] deixaram-se envolver com o misticismo afro-índio e, sem abandonar a religião de seus avós, aceitaram participar sempre mais de cultos não católicos [...] coisa que realmente os descendentes dos imigrantes conservam de seus avós que vieram da Itália, e que a cultura banto e índia fortaleceu, foi o medo do sobrenatural; o medo de ser castigado por Deus ou por seus santos: daí a devoção a Nossa Senhora e aos santos que a grande maioria deles ainda cultua.

Carlos Bussola (1990), que realizou entrevistas com estudantes da Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, integrantes das 3ª e 4ª geração de descendentes de italianos na região, pôde verificar que, dos estudantes da UFES entrevistados, 58% já haviam estado em terreiros de religiões de matrizes africanas, participando de rituais de macumba ou de candomblé, e destes, 38% possuem sobrenomes italianos. Expõe Bussola (1990, p. 279):

> À pergunta se acreditam em Deus, 98.3% dos homens responderam que sim; apenas 1.7% se declararam ateus (a maioria deles pertence a partidos de esquerda); 99% das mulheres responderam afirmativamente; delas, apenas 1% expressa dúvidas, mas não nega. À pergunta se acham que Deus pode impor certas leis mediante mandamentos, 53% dos homens dizem que sim e 47% dizem que não, porque "é o homem que deve descobrir o que está certo e o que está errado"; das mulheres, 86% dizem que sim; 14% dizem que não sabem. À pergunta se conhecem os 10 Mandamentos, todos dizem que sim; mas convidados a enumerá-los, não conseguem dizer mais do que 5 ou 6. À pergunta qual é o mais importante entre os mandamentos [...] todos concordam em dizer que é *não matarás*. À pergunta se é importante que o povo tenha uma religião, todos concordam por tratar-se de "um freio"; todavia 1.6% não concorda, por tratar-se de mentiras sociais. À pergunta: "Você pratica alguma religião?", 3% dos homens disseram que sim, e sempre; 88%

> que praticam alguma vez; 9% nunca; das mulheres, 11% sim, sempre; 87% algumas vezes; 2% nunca [...] pergunta-se: "Deus criou o homem para trabalhar ou gozar a vida?" 68% responderam: "para trabalhar", contra 32% que disseram "para gozar a vida". Pois bem, os 68% eram descendentes de italianos por parte de pai e mãe, enquanto os 32% eram descendentes de italianos somente por parte de um dos pais.

Da pesquisa acima é possível tirar algumas conclusões. A primeira é a de que quase a totalidade dos descendentes de italianos, homens (98.3%) ou mulheres (99%), afirmam acreditar no Deus do cristianismo, haja vista as menções aos mandamentos cristãos. O que parece mudar, entretanto, é a forma de compreender o cristianismo: cresce, pois, o número de homens que se mostram voltados para o livre-arbítrio da humanidade (47%), o que se dá aparentemente devido à forte influência do liberalismo na sociedade brasileira.

No caso das mulheres, conforme estas tenham sido reprimidas por um chefe patriarcal e isoladas em ambiente doméstico, tendo sido consideradas muitas vezes como responsáveis pela manutenção das tradições religiosas das famílias enquanto aos homens cabia o domínio dos ambientes públicos, resta justificável que grande maioria delas opte por um cristianismo voltado eminentemente para o cumprimento das leis de Deus (86%), sendo minoria as mulheres que não manifestaram opinião favorável ao cumprimento de tais leis e disseram apenas não saber responder (14%). Observe-se que as mulheres possuem mais incertezas do que os homens, sendo que nenhuma manifestou opinião contrária, de fato, aos mandamentos. Ainda, quando questionados se praticavam uma religião, o número de praticantes regulares homens (3%) mostrou-se bastante inferior ao número de praticantes regulares mulheres (11%), enquanto o número de não praticantes homens (9%) era superior em relação ao número de não praticantes mulheres (2%), o que demonstra, sobretudo, que as mulheres ainda se mantêm mais praticantes da religião do que os homens.

Em geral, no entanto, a grande maioria desses descendentes de italianos, tanto homens (88%) quanto mulheres (87%), se afirmaram praticantes não regulares da religião. Assim, a possibilidade de se terem, nesta pesquisa, fiéis do cristianismo que se dizem, em sua ampla maioria, praticantes esporádicos da religião leva à conclusão de que estes fiéis são católicos, posto que esta característica se manifesta com facilidade no Catolicismo Romano em detrimento das religiões cristãs evangélicas no Brasil, sendo o Catolicismo também mais suscetível a sincretismos entre práticas do catolicismo e religiões de matrizes africanas.

Por fim, enquanto a totalidade dos descendentes de imigrantes italianos por parte de ambos os genitores afirma que a humanidade foi criada por Deus para "trabalhar", e não para "gozar a vida", no conjunto total de imigrantes que engloba tanto os descendentes por parte de ambos os genitores como os descendentes por parte apenas de pai ou mãe, todas as pessoas entrevistadas compreendem a religião como um "freio" necessário para a sociedade, o que

indica uma forte tendência entre os imigrantes italianos à percepção da religião como agente normativo da sociedade. Neste sentido, sendo poucos os que se alegaram ateus (1.7%) e grande parte dos ateus pertencente a partidos de esquerda, tem-se, na região, ainda que aparentemente inexpressiva, a perpetuação do sentimento pró-trabalhador e anticlerical dos movimentos socialistas e anarquistas, pois em quantidade semelhante (1.6%) estão os que consideram a religião como uma mentira social.

Assim, a pesquisa evidencia a forte tendência ao liberalismo italiano entre os descendentes destes no sudeste do Brasil, o qual se difundiu especialmente entre as elites e as comunidades tradicionais do país a partir do forte estímulo ao trabalho capaz de gerar riquezas e sustento – meritocracia -, e com a manutenção do catolicismo romano tradicional. Mas a partir do crescente "catolicismo não praticante", bem como das bricolagens que começaram a reforçar os sincretismos e a pertença a múltiplas religiões, a religião Católica Apostólica Romana viria a perder espaço entre as novas gerações de descendentes de imigrantes italianos no sudeste do país. Expõe Ari Pedro Oro (1990, p. 547):

> R. Bastide, ao estudar a Macumba Paulista, no período de 1938 e 1944, através do fichário da policia, descobriu que cinco italianos ali estavam arrolados: um por curandeirismo, um pela prática de baixo-espiritismo, e três por atividades relacionadas com a feitiçaria (Bastide, 1959:260). No mesmo estudo, este autor relata o caso de Zarrelli, imigrante da Itália do Sul, que de fabricante de bonecas tornou-se macumbeiro (Bastide, 1959: 285-286). R. Ortiz também afirma que em suas pesquisas em "terreiros" da Grande São Paulo encontrou vários descendentes de italianos frequentando a Umbanda. Igualmente, M. Augras, que fez um estudo sobre duas comunidades Nagô, do Rio de Janeiro, retraça a história de vida da "Mãe-Pequena" Giovanna, imigrante italiana de 37 anos de idade, que participa normalmente dos cultos africanos (Augras, 1983:246-247).

Observe-se que, desde os primeiros anos da República, a religião católica enfrentaria o desafio de conquistar espaço no campo religioso brasileiro, partilhado, especialmente, entre as religiões de matrizes africanas em destaque. Tal situação demonstra que, também no que diz respeito aos descendentes de italianos, as novas gerações clamavam pelo retorno do caráter mágico, simbólico e sincrético da religião católica em declínio, especialmente em decorrência do processo de romanização e hierarquização da instituição.

3.3.3 A República e o catolicismo romano no nordeste do Brasil

Na sociedade brasileira em formação, especialmente durante os últimos anos do século XIX e os primeiros anos do século XX, os italianos adquiriam papel político e econômico, mas também religioso de destaque. Neste sentido, enquanto no Brasil percebia-se uma forte expansão das ideias anticlericais e uma tendência ao liberalismo, os jornais católicos, com objetivo formativo e evangelizador da comunidade de imigrantes, buscavam manter o

catolicismo romanizado, eliminar os desvios de conduta e fortalecer os ensinamentos da religião. Os mantenedores dos jornais reforçavam modelos familiares e combatiam desvios morais, condutas anticlericais e a chamada "seita" protestante (Beneduzi, 2008).

No nordeste, o Estado do Rio Grande do Norte também se mostraria como conservador, na política e na religião. Segundo Beneduzi (2008, p. 87-88), o "*Staffetta Riograndense*", um jornal publicado pelos capuchinhos em Caxias do Sul, na região Sul do Brasil, emitiria a seguinte opinião a respeito do ensino religioso nas escolas públicas, com menção ao Rio Grande do Norte:

> A liberdade de culto não deve ser um sinônimo de perseguição ao catolicismo, especialmente no âmbito escolar: "que liberdade é esta que deixais aos católicos que frequentam a escola pública, se lhes proibis ouvir o nome de Deus e da Igreja?" Cita o exemplo de dois estados: o Rio Grande do Norte e o outro, que – segundo o jornal – não é bom nominar. No Rio Grande do Norte é permitido o ensino religioso, no "outro" não. Quando se apresentarem ao tribunal da liberdade de consciência, o primeiro dirá de sua liberdade do ensino religioso, enquanto o segundo terá de narrar sua parcialidade [...] O jornal constrói seu discurso a partir da liberdade de culto normatizada pela constituição [de 1891], buscando mostrar o paradoxo criado na carta magna, quando declara a separação entre a Igreja e o Estado, com direito a todas as religiões de livre manifestação de fé e, ao mesmo tempo, proíbe o ensino religioso nas escolas públicas. Reclama, assim, de uma liberdade que permite ao ateu não ouvir falar de Deus, mas obriga o católico a não ouvir também.

Observe-se que a Igreja Católica buscava propagandear o catolicismo-modelo nas terras do nordeste a partir das irmandades do sul do Brasil, as quais exaltavam as áreas do nordeste que seguiam o projeto de romanização, e rechaçavam aquelas que, imbuídas do espírito liberal e laico, não o seguiam.

Entre o final do século XIX e o início do século XX, seguindo o rumo do conservadorismo, para o nordeste, migrariam da Itália religiosos como frei Caetano de Potenza, frei Gabriel de Gaglio e frei João de Monte Marciano, os quais desenvolveriam missões na Bahia, em Sergipe, em Alagoas e em Pernambuco (Andrade, 1992).

Por muito tempo, congregações como a Salesiana dependeriam da imigração de padres e irmãos leigos que rumavam da Europa para o Brasil, em especial os italianos, motivo pelo qual em 1895, chegariam ao Brasil os clérigos Aníbal Lázzari, Constantino Omegna, os irmãos Carlos Garino, José Furlani e José Garino, e em 1896, o padre Antonio Villar, os clérigos Teófilo Tworz, André Sierkiervicz, Luís Fedele, além de Paulo Gasco e Alberto Urbanowicz, com alguns eslavos compondo o grupo de italianos. Na época, havia no nordeste, especialmente em Recife, a preocupação de que jovens se interessassem pelo sacerdócio, pois o Governo não proibia mais os noviciados (Andrade, 1992).

Após a fundação do Colégio Salesiano do Sagrado Coração em Recife, inaugurado em 1895, os salesianos implantariam diversas instituições pelos mais variados Estados do

nordeste, onde passariam a ensinar artes como a marcenaria e a carpintaria, promover brincadeiras e jogos, e ensinar o catecismo, com formação especialmente de crianças pobres. Os salesianos dariam grande importância aos esportes, às festas e ao movimento de escoteiros, apoiariam o serviço militar obrigatório e promoveriam bandas marciais e paradas, aproximando-se dos militares. A respeito dos salesianos, Andrade (1992, p. 120-122):

> A semente lançada pelos salesianos foi muito produtiva, não somente no Nordeste como também no Norte, pois foi dela que partiu o trabalho missionário na Amazônia. Em 1900 foi criada a Inspetoria do Norte do Brasil, que incluía a Venezuela e o México, e confiada ao padre José Lazzero. Em seguida, foi inspetor o padre Lourenço Maria Gioardano, com grande experiência de Brasil. Esta Inspetoria iria dirigir a ação evangelizadora na prefeitura Apostólica do Rio Negro (1914), e na prelazia salesiana do Amazonas (1925), com sede em Porto Velho, e dirigida, inicialmente, pelo padre Pedro Massa. Como se vê, a presença italiana no trabalho salesiano foi quase total [...] sem esquecer que uma das causas da vinda para o Brasil foi a de dar assistência aos imigrantes italianos e aos seus descendentes. Os seus maiores opositores foram os protestantes que no século XX passaram a ser altamente subsidiados por missões norte-americanas, os pacifistas que os consideravam militaristas, devido à origem italiana e ao gosto por paradas e desfiles patrióticos, e pelos agnósticos que combatiam os ensinos religiosos nas escolas. Em compensação, os católicos conservadores, os políticos que temiam a expansão do comunismo e do protestantismo, lhes deram grande apoio.

Os salesianos, chegando a Recife em 1895, preocupar-se-iam mais intensamente com a educação, bem como com a conciliação entre o capital e o trabalho, e com a formação de mão de obra para as indústrias, pois haviam chegado na cidade com apoio do governo e das industrias, e buscavam levar para a igreja a massa operária. O primeiro grupo de salesianos enviados a Pernambuco seria dirigido pelo Padre Lourenço Giordano, fundando, além de fábrica de tecidos em Camaragibe, uma cooperativa de operários e um sindicato misto (Andrade, 1996). Neste sentido, os salesianos "*se estabeleceram com um colégio no velho solar de Mondengo, antigo palácio dos governadores, onde desenvolveram, nas décadas de Vinte e Trinta, cursos elementares, ginasial, comercial, profissional, de artes e ofícios e mantinham também um Oratório Festivo*" (Andrade, 1996, p. 64). Mantinham, ainda, uma associação de ex-alunos, a qual mantinha ligados aos padres e dando-lhes grande apoio um numero número de ex-alunos que haviam se destacado em atividades econômicas e políticas do Estado (Andrade, 1996). Mantinham, enfim, o colégio Salesiano Sagrado Coração, a escola agrícola São Sebastião, no município de Jaboatão - tendo esta grande influência na área canavieira-, e o Orfanato São Joaquim, no município de Maraial – o qual lhes fora confiado pela Santa Casa de Misericórdia (Andrade, 1996).

Os salesianos procurariam atuar junto tanto do proletariado como da classe média e da classe alta, e dariam grande valor às solenidades marciais, às passeatas, às festas esportivas e ao escotismo. Por esta razão, e por serem predominantemente italianos, passariam a ser vistos por grupos políticos de centro e de esquerda como simpáticos ao Fascismo e ao Integralismo.

Originários do norte da Itália, desenvolveriam um trabalho voltado para os princípios de uma Igreja tradicional: "*Na década de vinte, eles se entusiasmaram com o crescimento do prestígio da Itália, em decorrência da Marcha sobre Roma e da ascensão de Mussolini ao poder e procuraram dinamizar a luta e a pregação anti-comunista*" (Andrade, 1996, p. 65).

Além dos salesianos, os capuchinhos italianos expandiriam as atividades na região da Bahia desde 1893. Auxiliariam, sobretudo, na preparação da mão de obra para as usinas de açúcar, os quais substituiriam os engenhos banguês de Pernambuco, bem como em missões. Neste sentido, afirma Andrade (1992, p. 113-114):

> Muito importante foi a sua atuação [dos capuchinhos italianos] em Pernambuco, durante a República. Ainda no período imperial, o presidente da província, barão de Lucena, preocupou-se com o problema da especialização da força de trabalho, em face da aprovação da Lei do Ventre Livre (1871) e do processo de implantação de usinas de açúcar, em substituição aos velhos banguês. Para preparar esta mão-de-obra [...] criou uma Colônia Orfanológica que desenvolveu um colégio com ensino primário, agrícola e técnico para várias especializações e construiu uma usina, a frei Caneca [...] A administração da colônia foi confiada ao frei Fidelis de Fognaro, que contava com a cooperação de frei Jerônimo de Montefiorito, e frei Pasqual de Varsóvia, de frei Felix de Alatri e frei Vicente de São Tiago. Com a implantação da República, houve a laicização da administração pública [...] Mas os capuchinhos continuaram a atuar no Estado, sobretudo com as "santas missões", períodos de festas religiosas em que os frades se transferem para paróquias, a convite dos seus vigários, e dinamizam a vida religiosa com sermões, missas, confissões, procissões, batismos, casamentos, etc.

No que diz respeito aos capuchinhos, com o objetivo de melhor administrar as missões que se desenvolviam e expandiam no Brasil, após a proclamação da República, a administração de cada região deste país seria entregue à administração de uma das Províncias da Ordem na Itália. Afirma Beozzo (1987, p. 51):

> Assim a Bahia (1893) ficou com a Província Picena ou de Ancona; o Maranhão (1894) com a Província de Milão, que assumiu também os trabalhos no Pará (Hospital da Ordem Terceira em Belém) e no Ceará (Santuário de Canindé); Pernambuco (1892) à Província de Milão e depois (1897) à de Nápoles; Rio de Janeiro, Minas e Espírito Santo (1897) à Província de Siracusa; Prefeitura Apostólica do Alto Solimões (1910) à Província da Úmbria; Rio Grande do Sul (1895) à Província de Sabóia; o Paraná (1919) à Província Vêneta e São Paulo (1889) à Província deTrento.

As províncias de Milão, de Sabóia, Vêneta e de Trento, responsáveis pela administração da Bahia, do Maranhão, do Pará, de Pernambuco (inicialmente), do Rio Grande do Sul, do Paraná e de São Paulo, localizavam-se todas ao norte da Itália. Por sua vez, a Província de Ancona, responsável pela administração da Bahia, localizava-se a centro-norte, bem como a Província da Úmbria, responsável pela administração da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões, localizava-se ao centro daquele país. Apenas a Província de Nápoles, responsável pela administração de Pernambuco, e a Província de Siracusa, responsável pela administração do Rio de Janeiro, Minas e Espírito Santo, localizavam-se ao sul da Itália.

Durante o século XIX, seriam encontrados no Ceará, também padres italianos como o lazarista Enrile, os capuchinhos Serafim de Catânia, Cyrilo de Bergamo, Mathias de Ponteronica e Timoteo Zani de Brescia, e o jesuíta Raphael Galanti (Andrade, 1992).

Os jesuítas que haviam sido expulsos do Brasil pelo Marquês de Pombal durante o Período Colonial, retornariam a partir de 1841, e, especialmente, em 1911, quando muitos sairiam de Portugal rumo à Bahia e a Pernambuco, e quando os jesuítas portugueses transfeririam o Colégio Antônio Vieira para os jesuítas italianos, responsáveis pela província da Bahia, a qual incluía o Piauí, o Maranhão, o Pará, o Amazonas e parte do Espírito Santo (Andrade, 1992).

Recorde-se, no entanto, que a Itália somente viria a ser unificada em 1870, e o fato de serem os italianos provenientes de diversos reinos independentes inviabilizaria a unidade cultural italiana a tão pouco tempo da unificação. Neste sentido, afirma Andrade (1992, p. 153): "*Houve casos de entrevistados que chamaram a atenção para o fato de não haver um tipo de italiano comum a toda a península, mas vários tipos com formação cultural, hábitos e costumes bem diferenciados*". Neste sentido:

> Logo após a unificação, muitos italianos do norte mostravam restrições à mesma, preferindo se colocarem como súditos do Império Austro-Húngaro, ou aqueles, menos radicais, se classificarem como lombardos ou trentinos [...] entre os romanos, súditos dos estados pontifícios, encontravam-se os católicos mais ultramontanos que se orgulhavam de ser súditos do próprio papa, e os livre-pensadores e mações que defendiam a integração destes estados à Itália e a eliminação do poder temporal do Sumo Pontífice [...] Os primeiros migrantes que se fixaram no Nordeste eram, em sua imensa maioria, originários da área rural [...] eram mais conservadores do que socialistas ou anarquistas, mais católicos romanos do que livre-pensadores, e demonstraram um grande entusiasmo com a vitória de Mussolini, em 1922, e com a expansão e consolidação do fascismo [...] quando Mussolini levantou a ideia de formar um novo império e transformar o mar Mediterrâneo no **mare nostrum** dos romanos (Andrade, 1992, p. 153).

Assim, apesar dos regionalismos, Católicos conservadores que eram, apoiavam-se no Catolicismo Romano como religião oficial da nação - tal qual fizera Mussolini -, e acabariam por unir eventuais divergências regionalistas em torno de um projeto único de exaltação religiosa e cultural (Andrade, 1990). E porque mantinham tendências ao Fascismo, em Pernambuco, quando do Golpe de 1930, a adesão de italianos voltar-se-ia para a Ação Integralista Brasileira: "*Em Pernambuco [...] os italianos ou ítalo-descendentes [...] a maioria a simpatizar com o integralismo, com o seu lema de 'Deus, Pátria e Família' e até a militar em suas fileiras*" (Andrade, 1990, p. 113-114). Conforme a religião não conseguisse se afastar da política, algumas irmandades seriam, durante o Período Republicano no Brasil, acusadas de apoiarem regimes autoritários, especialmente aquelas oriundas do norte da Itália, facilmente suscetíveis aos padrões da Igreja Católica Reformada.

Nesta época, eram bastante atuantes os capuchinhos, com alguns destaques entre os missionários da Ordem: "*é famoso o capuchinho Frei Damião de Bolzano que [...] vive em pregação permanente no sertão. Em 1930, o Frei Felice de Olivola era o superior dos capuchinhos na província do Recife e o Frei Ignazio de Ispra tinha uma grande influência entre a população interiorana*" (Andrade, 1996, p. 63-64).

A respeito do Frei Damião de Bolzano, sendo Bolzano uma cidade ao norte da Itália: "*ainda hoje, o capuchinho italiano Frei Damião atrai multidões por todos os lugares onde passa nos sertões do Nordeste*" (Beozzo, 1987, p. 53). Também, Andrade (1992, p. 113-114):

> Ainda hoje, o sacerdote italiano, frei Damião de Bolzano, com mais de 90 anos de idade e algumas décadas de vida no Nordeste, vive em uma peregrinação permanente, pregando as suas missões no estilo antigo, anterior à ideologia do Concílio Vaticano II [...] Nascido de família camponesa do Alto Adige, Frei Damião foi soldado na Primeira Guerra Mundial e, em seguida, participou das tropas italianas que ocuparam a região de Fiume, na Croácia [...] voltou ao convento e após concluir os seus estudos e ser ordenado, viajou para o Nordeste do Brasil [...] Hoje [...] ele é acompanhado sempre pelo frei Fernando Rossi.

Frei Damião foi, sobretudo, um capuchinho italiano que, em pleno século XX, ainda pregava o catolicismo romano nos moldes medievais. A pregação de frei Damião era conhecida por mover multidões. Nas palavras de Mello (1990, p. 173-174):

> É de se considerar não apenas a renitente contribuição de Frei Damião, italiano de Bozzano, com suas missões religiosas afinadas com o misticismo das massas rurais nordestinas – tão assemelhadas, nesse particular, a suas congêneres do sul italiano -, mas o "compromisso histórico" de uma nova geração de sacerdotes, vários dos quais procedentes do antigo Seminário para a América Latina, concebido pelo Papa João XXIII, entre 1961 e 62. Como a inspiração já *não mística* mas *pastoral* da chamada Teologia da Libertação avulta como pedra de toque da Igreja do Concílio Vaticano II e simpósios de Medelin e Puebla, não se deve deixar de levar em conta essa nova dimensão da contribuição italiana à Paraíba, avivada por meia dúzia de sacerdotes localizados em Guarabira, paróquias do interior e Diocese de João Pessoa. O vigário geral dessa, padre Carlos Avanzi, trata-se de um bem dotado italiano de Verona.

Contemporâneo às pregações de Frei Damião estava o movimento da Teologia da Libertação, o qual, a partir do Concílio Vaticano II, faria a opção por uma Igreja atuante na sociedade e em favor dos pobres, especialmente na América Latina, ao que Frei Damião, veterano capuchinho bastante ativo, especialmente por estender suas missões até o brejo paraibano, pregando sobre o arrependimento dos pecados e o temor do inferno, seria utilizado pelas oligarquias justamente no objetivo de neutralizar este movimento, favorável aos camponeses sem terra: "*A circunstância de que Frei Damião surgisse em zonas de tensão social e que fosse o jornal oficial A União o veiculador dessas reportagens sugere que [...] estava sendo utilizado pelas oligarquias com o fito de neutralizar o clero da Teologia da Libertação*" (Mello, 1996, p. 84).

Entre as congregações femininas que se fariam presentes no Maranhão, estavam as Filhas de Sant'Ana, criada pela madre Rosa Gattorno em 1866 em Piacenza, na Itália, as quais

foram as primeiras a estarem no Maranhão em 1887, destacando a atuação das irmãs Gaudiosa Bertuzzi na Santa Casa de Misericórdia e Uberta Chelucci, superior da Ordem, na Casa de São José. As Filhas de Sant'Ana haviam se estabelecido anteriormente no Recife, onde mantiveram prestigiado colégio em um bairro denominado Tamarineira (Andrade, 1992). Também as Irmãs Dorotéias, Ordem fundada pela Santa Paula Franssinetti em 1834 em Gênova, estariam no local, a convite do bispo, em 1894. As Irmãs Dorotéias, além de fundarem o Colégio de São José, um dos mais importantes de Recife, "*em 1939 fundaram a primeira Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Recife, inicialmente só para moças e, posteriormente, mista, sendo escola agregada à Universidade Federal de Pernambuco desde 1964*" (Andrade, 1992, p. 126-127). Ainda a respeito das Irmãs Dorotéias, tem-se que:

> O bispo lhes entregou o recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação (fundado pelo Pe. Malagrida) e o asilo de Santa Teresa. Assinaram o contrato o bispo e a madre provincial, irmã Virgínia Janozzi, e mais 4 irmãs brasileiras, vindas de Pernambuco, onde já possuíam casa há mais tempo. As irmãs transformaram o asilo em colégio Santa Teresa, que subsiste até hoje, como sendo dos melhores da cidade. Ali, elas sempre promoveram a religiosidade devocional da Itália, bem como a cultura italiana, mantendo sempre contato com as origens da congregação, quer entre as religiosas, como entre alunos e pais (Cella; Cadorin, 1990, p. 92).

Além destas, entre 1894 e 1987, estiveram ainda no Maranhão as Irmãs Capuchinhas de Madre Rubatto (Piemonte), as Irmãs Missionárias Capuchinhas, as Oblatas do Sagrado Coração de Jesus (Grottaferrata, Roma), as Irmãs Ursolinas de Somasco (Bergamo), as Irmãs Mínimas do Sagrado Coração (Poggio), e as Irmãs do Preciosíssimo Sangue (Andrade, 1992).

No Estado do Maranhão, ainda, têm-se notícias, especialmente, da atuação dos capuchinhos Doroteu de Dronero e Pedro Maria de Brá, além dos freis José Mai de Loro Piceno, Pelegrino de Pesaro, e Serafim de Catania, que se fixariam posteriormente em Teresina, no Estado do Piauí. Os trabalhos de catequese inicialmente desenvolvidos no Maranhão por Doroteu de Dronero e Pedro Maria de Brá teriam continuidade após a Proclamação da República, quando em 1891 seriam enviados para a região os freis lombardos Vito de Martinengo, Mansueto de Provenanza, Emiliano, Samuel e os irmãos Daniel de Clasone e Paulo de Trescorre (Andrade, 1992).

Além destes, os seguintes capuchinhos: Alberto Beretta - médico de Milão que, devoto a indígenas e pobres, se tornaria padre no Maranhão -, os bispos Dom Roberto Júlio Colombo, Dom Emiliano Lonati, Dom Cesário Minali, Dom Adolfo Luís Bossi, Dom Marcelino Bicego, Dom Valentino Lazzari e Dom Serafim Sperafico, e os freis Daniel de Samarate e Epifânio de Badia (Gino Taioli) (Cella; Cadorin, 1990).

Os capuchinhos tinham o espírito missionário, e diante dos entendimentos que tiveram com o governo brasileiro e com o bispo Dom Antônio Cândido de Alvarenga, alguns

capuchinhos da Lombardia chegariam a São Luís em 1893, entre eles, frei Carlos de San Martino Olearo, frei Mansueto de Peveranza, frei Afonso de Castel di Lacco e o irmão Daniel de Clusene, tendo chegado, posteriormente, mais oito frades. Já em 1894, os frades capuchinhos arrematariam, em leilão público, o convento e a igreja do Carmo, sendo que o convento tornar-se-ia residência da Missão dos Capuchinhos Lombardos, de onde seriam irradiadas as missões para o norte e o nordeste, compreendendo as missões do Ceará, do Piauí, do Pará e do Amazonas. Além disto, o frei Carlos conseguiria trazer da Itália para São Luís, em 1899, seis irmãs capuchinhas de Madre Rubato, sendo que a própria fundadora da congregação - irmã Francisca de Jesus, ou Ana Maria Rubato – viriam ao Brasil para trazer as jovens freiras – duas, diretamente da Itália, e quatro, do Uruguai (Cella; Cadorin, 1990).

> A província lombarda enviou para Maranhão, de 1892 a 1982, 135 missionários, sendo 123 sacerdotes e 12 irmãos leigos. Durante os 90 anos, fundaram e dirigiram, no Maranhão: 19 escolas primárias, 8 colégios (entregues às irmãs capuchinhas), 3 jardins de infância, 4 ginásios, 2 colégios pedagógicos, 15 escolas de prendas domésticas (entregues às irmãs capuchinhas) e o Centro Pio XII para o "pequeno jornaleiro de São Luís", que funcionou até 1981 [...] Em 1928, foi aberto um seminário menor em São Luís, contudo os seminaristas maiores continuaram a estudar fora do Maranhão, sobretudo na Itália (Cella; Cadorin, 1990, p. 88-89).

A Agência Consular da Itália em São Luís seria instalada na década de 30 e confiada a um frade capuchinho, ordem com maior número de italianos até 1954, quando passaria para a administração da congregação dos Missionários do Sagrado Coração (Cella; Cadorin, 1990).

Além dos capuchinhos, chegariam ao Maranhão os padres italianos da Congregação Missionária do Sagrado Coração a partir de 1945 - como o Pe. Antonio Caratelli, Dom Afonso Maria Ungarelli, Dom Carmelo Cazzati e Dom Amleto de Angelis -, padres italianos combonianos a partir de 1952 – como Rino Carlesi, Diogo Parodi, Mario Vian, Cirillo Gasparetti, Jorge Cosner e os irmãos Sebastião Tedesco e Eugênio Franceschi -, padres franciscanos, vindos de Roma a partir de 1968 – como frei Antonio Sinibaldi e frei Luís D'Andrea – e dois padres barnabitas italianos, sendo eles Carlos Maria Rossini e José Maria Lanzi. Ainda, os Pobres Servos da Divina Providência, congregação fundada em Verona, na Itália, tendo como principal mensageiro o padre João Calábria (Cella; Cadorin, 1990).

No Maranhão, em especial, a atividade de padres e religiosos teria também cunho educativo e cultural, muitos, inclusive, após deixar o ofício de padre e casar-se, passariam a desenvolver trabalhos na Universidade Federal do Maranhão e na Secretaria de Cultura do Estado, como Mario Cella, Bruno Mugnaini e Giovanni Pelella na filosofia, bem como Alberto Arcangeli na economia. Maurizio Gamba, por sua vez, atuaria nas comunidades de base e, como pintor, pintaria vias-sacras para igrejas (Cella; Cadorin, 1990).

Não somente no Maranhão, mas por todo o nordeste, haveria sacerdotes católicos que, saindo das respectivas Ordens Religiosas, ingressariam em atividades artísticas e culturais:

> Frei Vitorino veio ao Brasil, assim que terminou a guerra, indo trabalhar em Teresina e logo depois em Juazeiro do Norte, terra do padre Cícero, onde afirma ter durante três anos construído a Igreja de São Francisco de Assis [...] Depois de passar mais de um ano em Barra do Corda, acabou se desentendendo com os superiores e resolveu sair da Ordem dos frades capuchinhos, lá pelo ano de 1956, quando iniciou suas atividades esculturais, colocando em prática aquilo que aprendera sobre escultura e arquitetura na Escola Beato Angélico de Milão (Cella; Cadorin, 1990, p. 101).

O Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano – Arquivo Histórico de Pernambuco, especialmente no que diz respeito à presença de religiosos italianos na cidade do Recife, evidencia, em seu acervo denominado "Assuntos Eclesiásticos", documentos a respeito de tratativas de sacerdotes italianos, os quais demonstram estreita ligação política entre autoridades públicas e religiosas da época e evidenciam cordial troca de correspondências, não somente para solicitações de formalidades e autorizações para a realização de celebrações diversas ou requerendo a conservação de paróquias, mas também com convites dirigidos às autoridades políticas para missas e sacramentos, ou com felicitações em decorrência de nomeações em cargos públicos, conforme disposto no Quadro 14 do Anexo D. Além disto, consta em acervos referentes aos "Pedidos de Naturalização", o pedido do Padre Gregório, datado de 1876, bem como informações a respeito de diversos sacerdotes que tiveram passagem registrada pelo "DOPS" em Recife, conforme o Quadro 15 do Anexo D.

No que diz respeito à Bahia, desde 1900 os salesianos de Turim haviam se instalado em Salvador, e em 1911, os jesuítas estabeleceriam colégios em Caetité, sertão baiano, e em Salvador (Azevedo, 1990). Neste sentido, em 1952, assumiriam os jesuítas italianos, ainda, grande responsabilidade, afirma Azevedo (1990, p. 214): "*encarregam-se da parte da vice-província do Brasil setentrional, erecta em província da Bahia, com jurisdição à Bahia, Piauí, Maranhão, Pará e Amazonas e territórios, vindo em 64 a compreender partes do Espírito Santo. São provenientes de Milão os 103 religiosos imigrados*". Assim, na esteira do Vaticano II e da Teologia da Libertação, surgiriam no Nordeste do Brasil, os jesuítas italianos, também a desenvolverem trabalhos na educação, em missões, obras sociais e por meio de periódicos. Afirma Andrade (1992, p. 124-125):

> O Centro de Estudos e Ação Social, controlado pelos jesuítas da Bahia, realiza seminários e simpósios e publica uma das mais importantes revistas de ciências sociais do país, o caderno do CEAS, com mais de 100 números publicados, nos quais são abordados temas ligados a questões sindicais, agrárias, políticas, etc. Trata-se, inegavelmente, de uma publicação de vanguarda, defensora dos interesses populares e que conseguiu sair com regularidade, no período autoritário (1964/85), graças à força e ao prestígio da Companhia de Jesus [...] a experiência da Fundação Cristo Rei é muito interessante, sendo desenvolvida por um padre jesuíta italiano, padre Pedro Biondon Maione, que desde a década de 70 vinha fazendo um trabalho

> de assistência social no bairro Cristo Rei, um dos mais pobres de Teresina [...] Em 1975, veio para o Piauí, resolvendo se estabelecer aí, um seu cunhado Rafaele Sapio, empresário do ramo da construção civil e que depois resolveu expandir e diversificar os seus negócios para a área agrícola [...] atraiu o filho, Pier Luigi Sapio [...] ao mesmo tempo em que desenvolveram os seus negócios, passaram a se interessar em divulgar a cultura italiana [...] procurando entrar em contato com as Associações Dante Alighieri de outros estados – Pernambuco e Bahia.

Enfim, em pesquisa realizada no ano de 1982, a qual restou publicada por meio do artigo "O Clero Italiano no Brasil", o Padre José Oscar Beozzo (1987) expõe a crescente no número de sacerdotes estrangeiros no Brasil:

> O número de sacerdotes estrangeiros trabalhando na Igreja Católica é 50 vezes superior à proporção de estrangeiros na população. E entre os sacerdotes, os que provém da Itália, são de longe os mais numerosos [...] Para um total de 64 diferentes países que contam com o pessoal religioso no Brasil, a Itália sozinha responde com praticamente um terço do total, ou seja 32,5%, bem acima dos alemães que vêm em segundo lugar, com 15,2% (Beozzo, 1987, p. 34-37).

Assim, em 1980, o Censo registraria o decréscimo no número de estrangeiros residentes no Brasil - apenas 912.842 para uma população de aproximadamente 117.900.142 pessoas, ou seja, 0,77% da população total -, porém, entre os religiosos, esse decréscimo não se verificaria, sendo a proporção de italianos entre o pessoal religioso correspondente a 32,5% em um total de 67,5% relativo ao número de sacerdotes estrangeiros no país (Beozzo, 1987).

Enfim, a Revisão de Literatura realizada neste tópico demonstra como o Brasil vai se configurando a partir do desenvolvimento do imaginário e da política Católica, notadamente por meio da ampla atuação dos representantes da Igreja Católica Apostólica Romana no país, e da intensa ação missionária de franciscanos, jesuítas, capuchinhos, e de diversas outras ordens religiosas compostas por sacerdotes italianos com atuação no Brasil.

Tal Revisão demonstra, ainda, como uma política romanizada e hierarquicamente rígida da Igreja Católica punha em prática a segregação entre os representantes religiosos: enquanto os padres originários do sul da Itália eram considerados indesejáveis, "impuros", sincréticos, supersticiosos, não celibatários, propagadores de condutas escandalosas, e mais próximos aos preceitos pagãos e campesinos das comunidades do sul daquele país, ao sul do Brasil, onde se tinham mais imigrantes do norte da Itália, a ação missionária de sacerdotes romanizados seria facilitada por missionários do norte daquele país, adaptados ao perfil tradicionalista dos imigrantes das colônias rurais brasileiras.

Mas apesar dos imigrantes do norte da Itália terem sido considerados católicos tradicionalistas, e adeptos à educação católica rígida e romanizada, especialmente por meio da aceitação do purgatório e do inferno como lugar para condutas desviantes, os relatos demonstram que mesmo estes mantinham práticas populares, como o culto aos santos e o culto mariano, com diversas denominações e funções, conforme a necessidade e o benefício

que se pretendia alcançar. Realizavam-se procissões para fazer chover ou cessar a chuva, amenizar doenças, pedir boas colheitas, invocar a cura ou uma prevenção de catástrofes. Ainda hoje, cada região, e cada município, do Brasil, adora um santo específico, recorrndo ao mesmo em virtude da necessidade de curas e fenômenos milagrosos, por meio de rezas e ritos mágicos.

Além disto, constituía-se como prática comum entre estes imigrantes também tanto ritos públicos quanto os ritos religiosos domésticos, próprios das famílias. A devoção mariana em especial, por exemplo, era também uma devoção familiar, ao que Maria era considerada a mãe de todos os lares. Deste modo, o culto doméstico estabelecia horários nos quais as famílias se reuniam para a realização das celebrações residenciais e orações familiares, como o terço. Enfim, a construção de capitéis - monumentos de menor porte - manifestava as necessidades próprias do grupo.

Na zona urbana do sudeste do país, os italianos que se reuniam em colônias ou bairros de imigrantes também buscavam curas milagrosas e realizavam festividades, procissões, quermesses, fogueiras em descampados e adivinhações – como as que ocorriam durante os festejos de São João. Davam-se, especialmente, à realização de promessas e peregrinações, ao que os santos eram exaltados como heróis, penitenciais ou milagrosos, para os quais construíam altares próprios. O culto aos santos era de tal forma intenso que muitos dos imigrantes italianos destas áreas concediam o nome dos seus santos de devoção aos seus filhos. Observe-se que no contexto do processo imigratório, principalmente no que diz respeito às zonas de difícil acesso, em especial, o próprio imigrante era dado como herói e desbravador pela comunidade que se firmava.

Tanto no que diz respeito à imigração italiana que se deu para a ocupação da zona rural como no que diz respeito à imigração italiana destinada à ocupação de áreas urbanas, o pensamento religioso do imigrante católico fundamentava-se no medo do sobrenatural e do castigo de Deus e dos santos, bem como na prática do culto mariano, os quais somente viriam a se intensificar com a chegada desses imigrantes ao Brasil.

Ainda, no que diz respeito à imigração italiana que se deu para o nordeste do Brasil, este seria ocupado, sobretudo, por imigrantes oriundos do sul da Itália, onde até mesmo os sacerdotes eram considerados “impuros”, supersticiosos, sincréticos, e até simpáticos à maçonaria. Curioso perceber, portanto, que em estudo a respeito da macumba paulista anteriormente referenciado, seria encontrado um italiano do sul que se tornara macumbeiro. Tais constatações, por si só, já desmistificam a premissa de que a comunidade de imigrantes

italianos que chegaria ao Brasil seria adepta, e praticante, de uma religião Católica Apostólica Romana, em sua forma mais tradicional e institucionalizada.

Neste contexto, são identificadas concessões, por parte da Igreja Católica enquanto instituição, para a prática da religião Católica no Brasil, de modo que algumas práticas populares, autorizadas pela religião institucionalizada, seriam intensificadas e chegariam a adquirir autonomia dentro das comunidades, sobrepondo-se às normas institucionais da religião e manifestando-se, por meio de culto popular, como parte integrante, sobretudo, da memória dos fiéis.

Neste sentido, tendo sido identificado, nos relatos e estudos acima, em sua grande importância e intensidade, o culto aos santos, iniciado de forma instituconalizada, adquiriria características próprias e locais, e sob o domínio da religiosidade popular, se mostraria consentido, porém não regulamentado, pela instituição religiosa. Os segredos e heranças religiosas deste tipo de culto, por sua vez, serão analisados no tópico a seguir.

3.4 Catolicismo Romano na Itália: relatos de uma experiência em Roma

Durante o segundo semestre de 2022, a autora da presente tese teve a oportunidade de estudar na *Sapienza Università di Roma*, onde cursou a disciplina "*Storia del Cristianesimo*", ministrada pela professora Tessa Canella e pelo Departamento de *Storia, Antropolia, Religioni, Arte e Spettacolo* da Faculdade de Letras e Filosofia da referida universidade.

A *Sapienza Università di Roma*, fundada em 1303, é a universidade mais antiga de Roma, dispõe de mais de 300 cursos organizados em mais de 10 faculdades e 50 departamentos, e possui reconhecimento internacional no ensino das humanidades e das ciências sociais, integrando os principais rankings universitários mundiais em excelência no ensino (SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA, 2024b). A professora Tessa Canella, por sua vez, possui doutoramento em História das Religiões, tendo sido bolsista e alcançado nota de excelência com pesquisa relativa ao Imperador Constantino. Dedica-se, sobretudo, ao estudo da intolerância religiosa, bem como de textos de fundação, iconografia, culto e tradição em santuários cristãos italianos entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média (SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA, 2024c).

Durante a disciplina "*Storia del Cristianesimo*", a professora Tessa Canella indicou, em forma de orientação particular, leituras pertinentes ao desenvolvimento da presente tese por parte da autora, as quais foram catalogadas por ordem cronológica no Quadro 16 do Anexo D. Em complemento aos estudos na Universidade, a autora pôde consultar o acervo

das bibliotecas municipais de Roma, ao que identificou diversas produções, sendo pertinentes ao presente capítulo as catalogadas no Quadro 17 do Anexo D. Por fim, a autora teve a oportunidade de consultar, ainda, por indicação informal e empréstimo pessoal da professora Ivelise Perniola, as produções catalogadas no Quadro 18 do Anexo D.

Ressalte-se que a obra intitulada "*La religione a Roma: luoghi, culti, sacerdoti, dei",* de autoria de Gianluca De Sanctis (2017), por guardar maior pertinência com os estudos realizados no capítulo seguinte da presente tese, será analisada em momento posterior.

Em um primeiro momento, tem-se que a obra "*Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo*", de autoria de Paolo Siniscalco (1976), ao se referir à Idade de Ouro e aos testemunhos mais antigos da Idade do Mundo a partir das perspectivas de Esiodo, Platão, Virgílio e Ovídio, e ao perpassar as perspectivas de vida e morte, bem como a história de um Império que envolve política e religião, diferentes visões de mundo e suas adaptações aos mitos e à literatura cristã antiga, verifica que, no mundo antigo, tudo se dava em função das divindades, e todo o problema entre paganismo e cristianismo transmite-se, ao longo dos tempos, a partir da interpretação realizada a respeito da figura de Deus.

Neste sentido, com relação ao surgimento da religião monoteísta cristã no contexto de uma sociedade politeísta, a obra "*Storia del cristianesimo: l'antichità*", escrita por Giovanni Filoramo, Edmondo Lupieri e Salvatore Pricoco (1997), aborda, entre diversos temas, as relações do monoteísmo judáico com a origem do cristianismo entre os anos 515 a.E.C. e 135 d.E.C., as primeiras correntes do pensamento judaico, a formação da Bíblia, a comunidade de origem, as relações com a Gnose, a formação da comunidade cristã e os confrontos com o mundo pagão, até a difusão do cristianismo e as controvérsias doutrinárias do século VI, observando-se que uma religião não existe sem fiéis e na perspectiva de um cristianismo ainda emergente, para o qual ainda era preciso fazer-se aceitar na sociedade da época (Filoramo; Lupieri; Pricoco, 1997).

Enquanto religião que se pretendia monoteísta, o cristianismo primitivo voltar-se-ia, então, principalmente para o judaísmo, mesmo sendo alvo de críticas oriudas do monoteísmo judaico, especialmente quanto à afirmação da divindade de Jesus Cristo. Conforme para vários judeus a caracterização de "Filho de Deus" pudesse indicar a simples predileção de um humano perante Deus, os primeiros seguidores de Jesus poderiam, inclusive, continuar sendo judeus. E foi assim que a religião cristã ganhou cada vez mais adeptos, primeiramente, entre os hebreus, sendo que o judaísmo era já uma religião conhecida, lícita e reconhecida publicamente na sociedade (Filoramo; Lupieri; Pricoco, 1997).

Posteriormente, quando os primeiros pagãos foram acolhidos pela crença cristã sem que se exigisse que se tornassem judeus, a doutrina cristã espalhou-se pelas cidades do Mediterrâneo oriental onde havia tanto comunidades judaicas quanto pagãs, estabelecendo conexões entre os judeus cristãos helenísticos, os primeiros cristãos pagãos e os judeus cristãos de Jerusalém. Explicam Filoramo, Lupieri e Pricoco (1997, p. 93-95):

> *All'interno del cristianesimo nascente, dunque, si trovavano posizioni differenziate per quanto riguardava l'importanza da assegnare ai capisaldi della vita giudaica, quali l'osservanza e il culto; più velata e difficile da individuare, da parte delle autorità, doveva essere la critica al monoteismo, giudaicamente inteso, implicita nell'affermazione della divinità di Gesù Cristo. La sua definizione, però, come Unto, Figlio dell'Uomo, Figlio di Dio non comportava necessariamente che fosse considerato Dio allo stesso modo del Padre, ma, in termini giudaici, poteva indicare semplicemente la sua predilezione da parte de Dio [...] in un'epoca ancora priva di definizione teologiche e cristologiche chiare, i primi seguaci di Gesù potevano continuare ad essere Giudei. Le differenziazioni tra i fedeli si acuirono e problemi seri incominciarono a sorgere quando furono accolti i primi pagani, senza imporre loro di divenire ebrei, cioè di circoncidersi [...] La nuova dottrina si diffuse, infatti, non certo come un fenomeno di massa, e tuttavia con ampia estensione geografica, in tutte le città del Mediterraneo orientale, dove vi fossero comunità giudaiche [...] In quei primi momenti dovette svolgere una funzione di collegamento fra i Giudei cristiani ellenisti e i primi paganocristiani, da una parte, e i Giudei cristiani ebrei di Gerusalemme, dall'altra [...] Fu qui, infine, che fu coniato il vocabolo "cristiani", con una terminazione (in – anus) non ebraica né greca, ma che riflette l'uso, forse legale e amministrativo, del latino.*

A questão de como interpretar a divindade seria, portanto, um forte elemento de ligação entre as diversas percepções sobre o cristianismo que se desenvolviam. Ocorre que no mesmo período em que se confrontava com o judaísmo, o cristianismo buscaria construir a própria identidade em um mundo pagão. E foi buscando construir esta identidade que, por volta do século II, em virtude do uso do grego *koiné* – substituto do aramaico como veículo de comunicação religiosa -, e do processo de assimilação às diversas formas da cultura helenística, o cristianismo começou a se difundir pelas mais diversas províncias do Império Romano (Filoramo; Lupieri; Pricoco, 1997).

A professora Tessa Canella (2017), ao escrever a obra "*Il peso della tolleranza: cristianesimo antico e alterità*", partindo da distância que separa o conceito moderno de "tolerância religiosa" e o pensamento teológico-político dos antigos, realiza uma investigação a respeito da liberdade religiosa e seus mais diversos contextos, desde as origens do cristianismo até a época teodorica. Neste sentido, um dos questionamentos que emergem da pesquisa é: quais as atitudes que as diversas correntes do cristianismo desenvolveram na antiguidade em relação a outros cultos? Buscando responder a tal questionamento, ao analisar o conceito de tolerância religiosa aplicado às sociedades antigas, explica:

> *Il sostantivo tolerantia, infatti, deverbale del verbo tollere, "sostenere", "farsi carico", di solito utilizzato in senso etico-individuale, per indicare una delle virtù dell'animo umano, altro non era che un sinonimo di patientia, la "capacità di*

> *sopportare" [...] Per la sfera sociale e politica invece si preferiva ricorrere piuttosto al termine dissimulatio, che designava l'idea del lasciar correre, del fingere di non vedere qualcosa che non si vuol punire, spesso utilizzato per esprimere la moderazione nell'esercizio del potere [...] per comprendere la complessità dei fenomeni storico-religiosi del mondo tardoantico è preferibile affidarsi ad una costellazione di termini "emici" piuttosto che ricorrere "eticamente" ad un concetto moderno e astratto come quello di "tolleranza religiosa" [...] le società antiche hanno permesso a seconda dei contesti e delle epoche un grado maggiore o minore di libertà di culto, sia individuale che collettiva, rispetto alla religione considerata "dominante", ovvero quella abbracciata dalla maggioranza e soprattutto appoggiata dall'autorità politica in vigore (Canella, 2017, p. 14-16).*

A par do conceito moderno de "tolerância religiosa" que não deve ser aplicado nesses contextos, pois o mesmo somente emerge a partir do nasicmento do Estado Democrático, portanto, nas sociedades antigas, o máximo que se pode expressar em meio aos conflitos e concessões estabelecidas entre paganismo e cristianismo, é a ideia de que as estruturas de poder dominante apenas permitiam, dependendo do contexto e da época, maior ou menor grau de liberdade de culto, individual ou coletivo, com relação à religião considerada dominante e abraçada pela maioria ou apoiada pela autoridade política vigente, a qual, mediante exercício moderado do poder, fingia não ver o que não pretendia punir (Canella, 2017).

Neste sentido, torna-se possível indagar as atitudes das sociedades antigas em relação às diferenças culturais, observando-se principalmente o fato de que qualquer discussão que trate da tolerância religiosa confronta as concepções de poder – político, religioso, institucional, jurídico – e os efeitos que este gera na sociedade, nas formas de cultura e conhecimento. Neste caso em particular, é de se observar como a concepção de poder político se coloca em relação à ideia de divindade, de forma a influenciar, naturalmente, ou a se caracterizar como uma manifestação importante de novas atitudes em relação às diferenças entre as percepções religiosas, dentro ou fora de uma mesma religião (Canella, 2017).

> *In particolare, sono state individuate nel cristianesimo dei primi secoli due principali tendenze teologico-politiche: una apocalittica, di rifiuto quindi dei poteri di questo mondo (si pensi ad esempio a Marcione, o a Ippolito), l'altra apologetica, di accettazione, in una logica provvidenziale, dell'ordine politico costituito, di cui possono considerarsi rappresentanti autori come Giustino, Ireneo, Melitone; vi sarebbero poi da considerare tutte le posizione "intermedie", come quella gnóstica, che, desinteressandosi completamente della sfera politica, le concede un'accettazione formale, esteriore, di facciata, pur ritenendola ricettacolo del demonio [...] La lente di ingrandimento sulle riflessioni teologico-politiche cristiane prodotte fino all'età teodericiana serve dunque a ricostruire l'ottica cristiana dei primi secoli sulla relazione con gli altri culti e, in generale, su quelle che di volta in volta erano considerate "devianze religiose" (Canella, 2017, p. 25).*

Assim, enquanto no cristianismo dos primeiros séculos identificavam-se duas principais tendências teológico-políticas, uma apocalíptica (rejeição dos poderes deste mundo) e outra apologética (aceitação à lógica providencial da ordem política estabelecida), e uma vez que as reflexões teológico-políticas cristãs produzidas até a época teodorica servem

para reconstruir a perspectiva cristã dos primeiros séculos sobre a relação com outros cultos, a possibilidade de comparar os deuses de um grupo com os de outro permitia a tradução de um no outro e, consequentemente, a estipulação de acordos baseados no reconhecimento das respectivas divindades. Nas palavras de Tessa Canella (2017, p. 29): "*La possibilità di paragonare fra loro gli dèi di un gruppo e queli di un altro permetteva la traducibilità degli uni negli altri, e conseguentemente la stipulazione di accordi internazionali fondati sul riconoscimento delle rispettive divinità chiamate a testimoni dei giuramenti*".

Tessa Canella (2017) alerta, ainda, para o fato de que uma leitura atenta dos testemunhos da época impende na percepção de que as autoridades governamentais tentaram, por diversas vezes, reabsorver o fenômeno cristão dentro do sistema politeísta romano, e, posteriormente, em um sincretismo religioso de tendência monoteísta. Nestes termos, evidencia-se uma dupla tendência na história das relações entre Roma e outras religiões do Império: a primeira, mais tolerante, gerada por um "profundo sentido de direito" constante no espírito religioso romano; a segunda, mais fechada e repressiva em relação ao "diferente", para a qual a novidade seria ameaçadora da ordem pública. Nas palavras da autora:

> *In realtà, se leggiamo con attenzione le testimonianze in nostro possesso, sembra piuttosto che le autorità governative abbiano cercato più volte di riassorbire il 'fenomeno cristiano' all'interno del sistema politeistico romano [...] Con tutta probabilità si sperava di assorbire il cristianesimo in quel sincretismo religioso a tendenza monoteística che si andava via via sempre più affermando nelle scelte religiose degli imperatori di II e soprattutto di III secolo [...] una duplice tendenza nella storia dei rapporti tra Roma e le altre religioni: la prima, più tollerante, di cui è espressione ad esempio l'esenzione concessa agli ebrei che rivestivano cariche pubbliche dalle funzioni o cerimonie religiose considerate incompatibili con la loro religione, e di cui l'Editto di Milano del 313 sembra la naturale prosecuzione, sarebbe generata da "senso profondo del diritto", caratteristico dello spirito religioso romano; l'altra, più chiusa e repressiva nei confronti del "diverso", sarebbe invece da ricondurre all'altra faccia della romanità, ossia al culto della tradizione e del mos maiorum, culto per il quale le res novae risultano intrinsecamente minacciose, per l'ordine pubblico (Canella, 2017, p. 33-35).*

Observe-se que esta dupla tendência evidenciada a partir das relações entre o Império Romano, a religião oficial do Império e as demais religiões constantes entre os povos dominados pelo mesmo, ocasionariam em dois caminhos para o desenvolvimento da história do cristianismo: um de adaptação e assimilação de padrões da religião politeísta da época para o monoteísmo sugerido pelos cristãos, e outra de resistência cristã em face das perseguições que se desenvolveriam contra a nova religião.

Ocorre que, tendo em vista que em Roma não havia uma real distinção entre a esfera política e a esfera religiosa, o culto era realizado a partir de uma espécie de pacto social, a religião era uma religião política, enraizada na vida dos cidadãos, sendo que o universo tradicional romano pouco compreendia os conceitos de "ressurreição", "reino de Deus",

"pecado" ou "perdão". Deste modo, "*il cristianesimo di fatto inaugura, e radicalizza poi, la distinzione fra il politico e il religioso [...] messi costantemente in atto nei gesti e nelle parole dei sacerdoti e dei magistrati impegnati nella celebrazione dei sacra*" (Canella, 2017, p. 37).

Ora, o cristianismo configurava-se como um movimento religioso fundamentado na ideia da "salvação das almas pela ascenção aos céus" e da luta apocalíptica entre "o bem e o mal", a qual se distinguia sobremaneira da perspectiva política tradicional romana (Canella, 2017). Para uma convivência pacífica era preciso, sobretudo, que fossem operadas concessões, pontos de convergência religiosa, especialmente por parte da religião que buscava se firmar na sociedade da época, ou seja, a cristã. Neste sentido, entre a crença na natureza demoníaca dos deuses pagãos e a defesa contra as acusações de desrespeito aos ídolos pagãos, proferidas aos cristãos, estava o culto aos mártires.

> *Nel ribadire l'importanza di non costringere nessuno ai sacrifici, Tertulliano non manca di affermare con forza la sua profonda convinzione nella natura demoniaca degli dèi pagani [...] già Origene aveva dovuto difendere i cristiani suoi contemporanei dalle accuse di aver mancato di rispetto nei confronti degli idoli pagani, da loro sbeffeggiati e percossi [...] È evidente che ogni discorso tollerante si arrestava poi di fronte agli idoli e all'idolatria, considerati inaccettabili dal punto di vista cristiano. Una curiosa testimonianza ci proviene da uno dei canoni del Concilio di Elvira, degli inizi del IV secolo, in cui la sinodo episcopale decretava che non dovevano essere annoverati fra i martiri coloro che avevano perso la vita negli scontri contro i pagani, il che se da un lato dimostra la consistenza di questi scontri e la convivenza a volte difficile fra le due religioni, dall'altro testimonia la disapprovazione delle autorità ecclesiastiche, fedeli in questo ai precetti evangelici più pacifici, nei confronti di atteggiamenti "intolleranti" da parte cristiana (Canella, 2017, p. 42-43).*

A convivência entre pagãos e cristãos, portanto, evidenciava conflitos constantes, sendo as perseguições mais violentas aquelas promovidas pelos imperadores Décio (249-250), Valeriano (257-258), e pelos tetrarcas com os quatro éditos de 303-304 d.E.C. Especialmente nas primeiras décadas do século II, ou os Atos dos mártires, há registros que testemunham, por parte da autoridade romana, na pessoa dos juízes ou funcionários imperiais, um desejo de recuperar o que chamavam de "dissidência cristã", de modo que a partir de Décio, a prática de sacrifícios, a restauração religiosa e a manutenção da *pax deorum* tornar-se-iam condição essencial para a manutenção da unidade religiosa do Império (Canella, 2017).

Por outro lado, com o edito de tolerância atribuído a Galério em 311 d.E.C., o cristianismo tornar-se-ia novamente uma religião legal, sendo que na região sob o domínio de Constantino e naquela governada por Maxêncio, os cristãos já haviam obtido liberdade de culto, mas na parte governada por Maximino Daia o edito seria pouco aplicado. Observe-se que Constantino e Licínio buscarão, sobremaneira, a proteção do Deus cristão juntamente com a dos outros deuses, visando a paz no Império (Canella, 2017).

Perceba-se que os confrontos com o mundo pagão marcariam sobremaneira a história do cristianismo, e seria justamente sabendo os momentos certos de fazer concessões e de estabelecer limites que o cristianismo conseguiria se firmar. Porém os conflitos não se dariam somente entre comunidade pagã e cristã, mas também dentro do próprio cristianismo, em formação enquanto religião, e se prolongariam por longa data, até o que se julga efetiva consolidação da religião, ou a busca por firmar-se também enquanto estrutura de poder.

Neste sentido, a obra "*Storia del cristianesimo: il Medioevo*", escrita por Mario Gallina, Grado Merlo e Giovanni Tabacco (1997), ao referir-se à história do cristianismo como patrimônio histórico e cultural e à existência de uma cristandade latina e outra grega, relata como se deram os processos de conversão ao monoteísmo salvífico, de ascensão a uma espiritutalidade monástica, de origem e emergência da iconoclastia, até a formação das estruturas hierárquicas da Igreja Católica.

Ao se referir ao desenvolvimento do culto e das crenças cristãs, Gallina, Merlo e Tabacco (1997) expõem conceitos que viriam a ser estabelecidos dentro da Igreja Católica, notadamente aqueles que pairam entre a existência de anjos e demônios, o uso de práticas mágicas, a crença em milagres, a fé no culto aos mortos e nas relíquias, a construção de santuários e o início das peregrinações. Tais crenças e procedimentos passam a fundamentar-se, sobretudo, em reminescências de crenças pagãs. Assim, afirmam os autores:

> *Il monoteismo del credo cristiano e la centralità del Cristo nelle celebrazioni ufficiali del culto furono sempre complicati, fin dalle origini, da un quadro assai vasto di credenze in forze e persone di carattere soprannaturale, come del resto era già avvenuto nel monoteismo ebraico. Nell'alto medioevo il quadro persistette e si sviluppò, con progressiva tendenza a collocare le entità soprannaturali in spazi determinati, interni o contigui o superiori a quello umano e terrestre. Fondamentale rimase la persuasione che le entità buone e felici fossero separate da quelle malvage e vivessero nel regno dei cieli [...] Così nel declinare del VI secolo [...] Mezzo secolo doppo, le visioni celesti di carattere ascensionale si precisano ulteriormente. Al santo monaco irlandese Fursy viene attribuita l'ascesa, in vita ma senza il corpo e per opera nuovamente di angeli [...] l'aldilà celeste si impoverisce di determinazioni precise, fino a che tra XI e XII secolo ritorna l'interesse per il volo aereo delle anime verso l'altro dei cieli, sullo sfondo di un ampio schema cosmologico (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997, p. 36-37).*

Tendo em vista que o monoteísmo cristão e a centralidade de Cristo, desde o início - como havia também ocorrido com o monoteísmo judaico -, enfrentaria dificuldades de adaptação e assimilação religiosa em um contexto no qual a estrutura sagrada se firmava sobre uma estrutura mais ampla de crenças comuns em forças e pessoas sobrenaturais, e que tal estrutura persistiria, inclusive, durante o início da Idade Média, evidenciada por uma tendência crescente de colocar entidades sobrenaturais boas em espaços superiores ao humano, a dualidade que marcaria o bem e o mal no cristianismo expressaria, também, a

ascensão de anjos e santos ao céu, dando-lhes vida após a morte, e o desenvolvimento da demologia (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997).

Ocorre que o desenvolvimento da demonologia, eficaz na visão popular, não esgotaria as necessidades do povo a respeito da necessidade de existência de um conteúdo religioso mágico (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997). A persistência, em especial nas comunidades campesinas, de uma religiosidade ligada a práticas mágicas de origens variadas - mediterrânea, celta, germânica – levaria o cristianismo à insuficiência de sua cultura teológica racional e voltada para o estabelecimento de um código de vida prática, bem como à insatisfação das necessidades elementares das consciências das comunidades mais humildes. Isto porque o monoteísmo cristão havia privado as comunidades das principais divindades do antigo panteão tradicional romano, mas não teria conseguido, ainda, suprimir todo o complexo de crenças necessárias para a vida diária dessas comunidades que eram abrangidas por estas divindades, pois o Deus cristão se colocava em um lugar muito distante de satisfazer as necessidades cotidianas e naturais, em especial, as das comunidades campesinas (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997).

Deste modo, especialmente por volta do século X, essas comunidades continuariam a recorrer às fórmulas mágicas, tradicionalmente utilizadas para proteção contra os mais diversos males, e a cultuar divindades menores que lhes pareciam mais próximas. Além disto, as pequenas cruzes, as relíquias, os relicários eram muitas vezes tratados como amuletos, e não era possível identificar distinções práticas entre oração que se dizia religiosa e fórmula mágica, distinção que não era clara na mentalidade popular (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997).

Neste sentido, o culto aos santos serviria, sobretudo, para que as comunidades pudessem encontrar, dentro da Igreja Católica, seres "espirituais" virtuosos e realizadores de milagres, os quais foram colocados mais próximos ao povo, e identificados com os problemas e a vida cotidiana da comunidade. Afirmam os autores:

> *La mediazione che il culto dei santi rappresentò fra il monoteismo teologico e la ricca immaginazione religiosa cristiana si imperniò per tutto l'alto medioevo sulla fede nei miracoli: sulla loro fruizione e sull'attesa di miracoli ulteriori. Il miracolo, piuttosto che presentarsi come semplice testimonianza della santità, ne costituiva la sostanza. Il santo era tale in virtù dei suoi miracoli dirompenti l'ordine della natura (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997, p. 44-45).*

Observe-se que, especialmente no que diz respeito ao período compreendido entre os séculos XI e XII, o interesse na ascensão das almas para o céu assumiria características cosmológicas (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997). E desde o início, "*I combattimenti dei demòni contro angeli e santi non facevano certo problema nelle credenze popolari*" (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997, p. 41), ou seja, tais crenças seriam bem aceitas no meio popular. Neste

sentido, o culto aos santos não abrangia somente as características de uma divindade capaz de resolver os problemas práticos se colocando próxima aos fiéis, mas também o culto aos mártires e ancestrais, com características evidentemente herdadas dos cultos pré-cristãos, as quais conferiam, em especial, poderes sobrenaturais aos mortos. Nas palavras dos autores:

> *Il culto dei santi e delle reliquie era, per un certo rispetto, uma peculiare manifestazione del culto dei morti, inteso come pietà religiosa verso i difunti, ma per altro rispetto, essendo connesso con la fede nei miracoli prodotti dalla santità, rappresentava l'antitesi, in sede teologica, del culto dei morti. Mentre l'uno esprimeva l'attesa di un'intercessione sovrannaturale del santo presso la Divinità nelle difficoltà della vita, particolarmente per ottenere guarigioni, l'altro invece era preghiera di compianto e invocazione di aiuto non dal defunto, ma per il defunto medesimo. L'antitesi in verità era appunto teologica e quindi non percepibile sempre con chiarezza dai semplici fedeli, perché sulle loro credenze convergevano anche tradizioni religiose precristiane, in virtù delle quali le anime dei defunti, i "mani", ricevevano offerte dai sopravvissuti e manifestavano poteri sovrannaturali (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997, p. 52).*

O culto aos santos e a crença no poder das relíquias evidenciava-se, assim, como uma manifestação peculiar do culto aos mortos, caracterizado, sobretudo, na busca pela piedade religiosa dos falecidos, na expectativa de uma intercessão sobrenatural destes junto à divindade, no intuito de satisfazer diversos objetivos, entre eles a cura, daqueles que por eles rezassem e a eles recorressem. Era, ainda, uma oração de luto e uma invocação de ajuda para o próprio falecido. Herança direta, portanto, das tradições religiosas pré-cristãs, por meio das quais as almas dos mortos recebiam oferendas dos vivos e também manifestavam poderes sobrenaturais em auxílio de suas famílias e comunidades (Gallina; Merlo; Tabacco, 1997).

O professor de História do Cristianismo na Universidade de Nápoles (*L'Orientale*) Giancarlo Rinaldi, por sua vez, com trabalhos produzidos especialmente a respeito de fontes documentais para a história do cristianismo antigo, ao escrever a obra "*Pagani e cristiani: la storia di un conflitto (secoli I-IV)*", trata, principalmente, das críticas feitas pelos pagãos em relação aos cristãos. O livro, dividido em duas partes, apresenta, inicialmente, perfis e obras dos principais opositores do cristianismo, e em um segundo momento, passa a analisar algumas controvérsias relevantes para a época, por meio das quais o pensamento teológico cristão e a exegese bíblica são submetidos a uma série de acusações formuladas em obras que seriam, posteriormente, censuradas.

Rinaldi (2020) expressa, de pronto, o caráter impróprio do termo "paganismo", especialmente quando utilizado no singular e como agente generalizador, haja vista que na época imperial romana, a circulação de diferentes povos, línguas e religiões em um mesmo território era intensa, sendo que doutrinas e religiões, mitos e ritos se confrontavam, chocavam e assimilavam com facilidade. Porém expõe a conveniência de utilizá-lo para indicar um complexo de tradições religiosas que se tornaram "uma" por ocasião do Império

Romano, a partir do surgimento de um vínculo sagrado comunitário, uma religião “cívica”, ou formas de devoção privada comuns, sendo estas, pois, as perspectivas da presente tese na utilização do referido termo.

O autor, para quem o encontro ou o choque entre a novidade cristã e a estrutura religiosa tradicional do Império pagão constitui-se como o capítulo mais interessante da cultura antiga, expressa a fragmentação e incompletude das fontes por ocasião de uma história que, como tantas outras, foi escrita pelos vencedores, sendo as vozes dos derrotados ostracizadas e apagadas, neste caso, consideradas perniciosas após o triunfo da Igreja Católica. Porém, ao buscar compreender como uma forma tão antiga e arraigada de cultura religiosa viera a sucumbir ao cristianismo – até então uma variante marginal da religião do povo judeu, grupo étnico de uma terra periférica, qual seja a pequena província da Judeia, posterior Síria Palestina -, o texto o faz a partir da história escrita sob a perspectiva dos vencidos (Rinaldi, 2020).

Assim, a primeira parte do estudo é composta por narrativas a respeito dos protagonistas da história que se busca contar, durante a Era Júlio-claudiana, a Era Flaviana, o Império Humanista, a Era Severa, a Era Constantina, sob a perspectiva de Celso, Porfírio, Diocleciano, do Senado Romano a respeito do Cristianismo. A segunda parte, por sua vez, apresenta breves resumos de considerações pagãs a respeito dos principais aspectos do fenômeno cristão (Rinaldi, 2020).

Os estudos do professor Rinaldi (2020) observam, ainda, que na sociedade da época não havia separação entre os aspectos políticos e religiosos, e a religião unia a sociedade ao poder estabelecido. A recusa de um cristão em participar de celebrações religiosas públicas, portanto, caracterizava-se como um afastamento do tecido social, capaz de atrair a ira da divindade e minar o vínculo sagrado existente entre a comunidade e a divindade que conferia proteção e unia o Império Romano aos deuses. Ainda, no mundo antigo, a identidade de um grupo era moldada especialmente a partir das controvérsias e críticas de outros grupos, de modo que os pagãos contribuiriam sobremaneira para a formação da identidade cristã.

Neste sentido, a idéia de culto a um único Deus, da existência e do culto a Maria, de uma escatologia cristã própria, das perseguições e dos mártires, das relíquias, entre outros temas, gerariam discussões as quais serviriam para sedimentar a identidade religiosa cristã (Rinaldi, 2020).

Assim, um primeiro tema de discussão emerge a partir da antítese entre o pensamento pagão e o pensamento cristão sobre a ideia de Deus: para os pagãos, a definição de Deus e seus atributos surgiam de elementos de lógica e cosmogonia, enquanto para os cristãos de

Israel, a visão de Deus era alimentada pela fé baseada na imagem da divindade que era fornecido pelas Escrituras. Ainda, enquanto para os pagãos a onipotência divina limitava-se à ordem da natureza, para os cristãos esta era exercida de forma absoluta (Rinaldi, 2020). Os pagãos eram avessos, sobretudo, ao exclusivismo e ao fato de que os cristãos se consideravam os únicos capazes de serem salvos dos tormentos, enquanto toda a raça humana sem fé em Jesus seria punida. Condenavam o Deus da Bíblia, sobretudo, porque ele punia ao longo das gerações (Rinaldi, 2020).

Além disto, a doutrina do retorno pessoal de Jesus, a qual ocupava lugar central na pregação cristã dos primeiros séculos, ligava-se à perspectiva do arrebatamento dos crentes para o céu, sendo que o pagão via nessa ascensão um fenômeno ridicularmente contrário às leis da natureza, já que "*a terra é destinada aos homens, o céu aos pássaros, o mar aos peixes*" (Rinaldi, 2020, p. 355). A doutrina do fim do mundo e o julgamento de Deus sobre este também contrariava a máxima de que o que estava na terra estaria sujeito a mudanças, mas o celeste permaneceria imutável: "*non può ammettersi che l'intero cosmo prodotto dalla divinità venga giudicato, condannato e distrutto, quase come se fosse l'opera di un maldestro artigiano*" (Rinaldi, 2020, p. 360). A perspectiva cristã ia contra a ordem natural das coisas, e mostrava-se contraditória, até mesmo ao judaísmo. Explica Rinaldi (2020, p. 357):

> *Platone aveva insegnato la divisione netta nell'uomo di una parte materiale (corpo) e una spirituale ([...] "anima"); quest'ultima ne era l'essenza autentica ed eterna laddove il corpo era considerato uma sorta di carcere dell'anima. Da qui la dottrina della morte come momento di liberazione, come inizio della vera vita. Se invece prendiamo in considerazione la visione giudaica, ci accorgiamo che nei suoi stadi più antichi non v'è alcuna dicotomia di tipo platônico [...] l'aldilá, lo Sheol, era concepito come luogo della non esistenza, in cui è negata la presenza di tutto ciò che qui costituisce la vita: luce, sole, respiro, sentimento, ricordo ecc. Ogni giustizia doveva necessariamente aver luogo qui, nella terra dei vivi*.

Entretanto, apesar de não acreditarem na separação entre o corpo e o espírito, os judeus acreditam que as almas daqueles que morrem na guerra ou na tortura eram eternas. Neste sentido, a vida compensatória após a morte tornar-se-ia cada vez mais acolhida pelas referências do Novo Testamento, o qual conferia base tanto para as perspectivas fundamentadas em uma justiça imediata quanto, principalmente, para a esperança de uma ressurreição como a de Jesus. Neste sentido, os antigos cristãos dariam ênfase à ressurreição da carne para contrariar o espiritualismo platônico e a perspectiva gnóstica.

> *Gli antichi cristiani posero l'enfasi sulla risurrezione della carne e ciò per contrastare lo spiritualismo orfico platonico e la prospettiva gnóstica, che implicavano un disprezzo per quel corpo che Dio aveva prodotto [...] Il rilievo delle critiche dei pagani emerge [...] come può darsi la risurrezione di coloro i cui corpi furono divorati da belve, digeriti e consumati del tutto? [...] E come avrebbe potuto essere ricomposto um corpo decomposto dal transcorrere del tempo o digerito da belve che lo avevano divorato (fr. 93)? Probabilmente, questo complesso di perplessità dové serpeggiare per molto tempo nelle comunità cristiane di ambiente*

> *pagano [...] i pagani [...] si interrogavano sul tipo di corpo dato alla risurrezione (Aug., ser. 242, I): sarebbe stato corruttibile? Alla risposta negativa dei cristiani replicavano: dunque, non avrà bisogno di cibo; e perché in tal caso Gesù risorto mangiò con i suoi discepoli (Lc 24, 42-43)? [...] Il modello di Gesù creava ulteriori problemi: se il corpo risorto sarà beato, come si spiegano le ferite ostentate da Gesù risorto ai discepoli (Lc 24, 39-43) e la sua necessita di nutrirsi (Lc 24, 42-43; Gv 21, 13)? (Rinaldi, 2020, p. 358-361).*

Assim, o modelo da ressurreição de Jesus criava muitos problemas no que diz respeito à compreensão religiosa dos pagãos. A figura de Maria, por sua vez, seria, ainda, trazida pelos pagãos para privar os cristãos do argumento da descendência de Jesus com relação a Davi, ou para privar-lhe, ainda, de qualquer característica divina que pudesse ser atribuída ao Cristo, pois uma mulher mortal não poderia ser a genitora de Deus. Por vezes, os pagãos também se utilizavam da figura mariana com o objetivo de assemelhá-la a outras concepções anteriores semelhantes já atribuídas às divindades femininas cultuadas no paganismo:

> *Giuliano (Galil. fr. 62) utilizzò la figliolanza da Maria di Gesù per ribadire il suo carattere di uomo e nient'altro. D'altro canto, egli fece riferimento alla nascita di Gesù da una vergine: più volte egli insisté sulla verginità della dea Atena, ad esempio nell'orazione settima (c. Heracl. 220a), e ciò proprio per indicare un corrispettivo pagano al motivo cristiano della vergine Maria [...] Giuliano trovò assurdo che i cristiani individuassero in una semplice donna mortale la genitrice di Dio (Galil. fr. 65). D'altro canto il pagano produceva anche argomenti per contestare la definizione di Gesù come "figlio di Maria": se questa fosse stata esatta, ne sarebbe derivato che Gesù era figlio di una donna, non di Dio (fr. 64)* (Rinaldi, 2020, p. 339).

Ainda, o fato de o Evangelho relatar a existência de irmãos de Jesus, para os pagãos, contradizia a crença dos cristãos a respeito da virgindade de Maria. Deste modo, o tema dos "irmãos de Jesus" perturbaria em demasia os exegetas cristãos que acreditavam na virgindade perene de Maria (Rinaldi, 2020).

Enfim, a dita "Era dos Mártires", que ocorreria durante a Era Tetrárquica, com editos anticristãos promulgados por Diocleciano e implementados por Galério e Maximino Daia, evidenciaria grande perseguição aos cristãos, e a determinação com que esses mártires enfrentavam um destino de sofrimento chocaria a opinião pública pagã, de modo que os julgamentos dos pagãos sobre os mártires não seriam unânimes, porém quase nunca benevolentes (Rinaldi, 2020). Os mártires do cristianismo pareciam, aos pagãos, serem reverenciados como deuses ou ancestrais dignos de celebração, parentes ilustres e heróis, tinham, algumas vezes, até templos para serem cultuados, mas eram, em verdade, pessoas condenadas. Assim, expressa o autor:

> *Il dossier delle critiche dei pagani relative ai martiri comprende testi prevalentemente del II secolo; quello sulle reliquie ci riporta al IV e alla prima metà del V [...] A Nicomedia i pagani avevano osservato che i cristiani prestavano culto ai loro martiri quase come se fossero dèi (Eus., h.e. 8,6,7). Offerte di fiori, profumi e alimenti caratterizzavano anche la devozione popolare pagana per i defunti, ma si trattava di persone degne di celebrazione, parenti illustri o eroi. Al contrario, i martiri cristiani risultavano a tutti gli effetti dei condannati, per giunta di modesta*

> *estrazione sociale [...] L'apologetica cristiana aveva enfatizzato l'onnipresenza di Dio contro la convinzione dei pagani di una particolare presenza della divinità in statue o santuari; ma ora, con la svolta costantiniana, la situazione era mutata e l'imperatore per primo dava il via a una politica di costruzione di edifici di culto, molti dei quali dedicati alla memoria di martiri [...] Il manicheo Fausto rimproverava i cristiani che si erano convertiti dal paganesimo di aver sostituito il culto dei loro dèi con quello dei martiri [...] La definizione del martire come "mediatore" corrisponde a quella fornita da Teodoreto di Ciro (Graec. Affect. Cur. 8,10) e coglie appieno lo sviluppo di quello che sarebbe stato il culto dei santi in âmbito cattolico. Eunapio, parlando di [...] ("sepolture"), sembra riprendere e contestare la definizione dei templi pagani come sepolcri, che è ricorrente nell'apologetica e che deriva dalla critica evemeristica alla religione la quale spiegava il culto degli dèi come um'evoluzione di quello reso a uomini famosi dell'antichità [...] È sempre lo storico antiocheno che ci ricorda come il quaestor sacri palatii di Valentiniano I Flavius Eupraxius [244] consigliasse al suo imperatore di non condannare a morte tre magistrati cristiani, affinché non fossero poi venerati dai cristiani come martiri, cioè come graditi alla divinità (27,7,6) (Rinaldi, 2020, p. 373-376).*

Observe-se que, contraditoriamente, a apologética cristã que enfatizava a onipresença de Deus contra a crença dos pagãos em uma presença particular da divindade em estátuas ou santuários era a mesma que apoiava o lançamento de uma política de construção de locais de culto, muitos dos quais dedicados à memória dos mártires. Neste sentido, o maniqueísta viria a repreender os cristãos convertidos a partir do paganismo por, eventualmente, terem substituído o culto de seus deuses pelo culto dos mártires, sendo ambos mediadores do divino, base para o desenvolvimento do que viria a ser, posteriormente, o culto aos santos na esfera católica (Rinaldi, 2020).

Neste mesmo sentido, Pierre Saintyves (2016), pseudonimo de Émile Nourry, em sua obra "*I santi sucessori degli dei: l'origine pagana del culto dei santi*", a qual é dividida em duas partes, trata, primeiramente, da origem do culto católico dos santos a partir do culto pagão aos heróis e aos mortos, especialmente na região do Mediterrâneo. Em um segundo momento, sob uma perspectiva das religiões comparadas, o autor passa, ainda, a tratar das expressões da mitologia a partir da origem comum dos nomes próprios de divindades e de santos, das simbologias de seus adornos, e do calendário dos cultos antigos adaptado à religião católica.

Para o autor, o culto aos santos nasceu, e é uma extensão, do culto pagão aos mortos e aos heróis. Neste sentido, o estudo das lendas e feitos dos santos, bem como das paixões pelos mártires até o século XV, precisa ser feito a partir de uma análise detalhada e de comparação entre o que era antigamente o culto aos heróis, e o que é atualmente o culto dos santos, sendo ambos líderes lendários, protetores poderosos dos devotos e intercessores em favor da humanidade junto às divindades (Saintyves, 2016). O culto aos santos padroeiros das cidades, portanto, teria origens em tempos remotos, sendo a história antiga das cidades repleta de

heróis fundadores, aos quais foram atribuídos feitos prodigiosos ou sobrevivência misteriosa (Saintyves, 2016).

Nestes termos, ainda, o culto aos imperadores nada mais era do que uma ampliação do culto aos heróis. Observe-se que em Roma o imperador declarava seu nome *sacer sanctus*, ordenando orações públicas pelo próprio imperador quando das orações em favor de Roma e do Estado. A divindade de Roma seria, pois, personificada também na figura de César (Saintyves, 2016). Observe-se ainda que, atualmente, a santidade da Igreja Católica é personificada em um Soberano Pontífice, e na grande maioria dos estados cristãos as pessoas se dispõem a realizar orações públicas em favor do Papa, que se autodenomina Sua Santidade, manifestando-se, ainda, a prática comum entre essas comunidades de rezar por seu país. Assim, o culto aos pontífices cristãos lembra o dos pontífices pagãos, tendo o culto aos heróis sobrevivido por meio do próprio cristianismo (Saintyves, 2016).

Além dos heróis, gregos e romanos consideravam também os mortos como seres divinos. Os gregos chamavam aos mortos de demônios (*daimon*) ou heróis, e os latinos davam-lhes o nome de *lares*, *manes*, gênios. Neste sentido, os túmulos eram considerados como templos dessas divindades, por isso traziam inscrições sacramentais (*Dis manibus*, ou em grego *theois chtoniois* – "aos deuses do subterrâneo"). Em frente ao túmulo, havia um altar para sacrifícios, tal qual havia nos templos dos deuses. E muitos túmulos de heróis cristãos dos primeiros séculos trazem, ainda, a inscrição funerária *Dis manibus sacrum* (D.M. ou D.M.S.) (Saintyves, 2016, p. 53-54).

> *Ora, è proprio in quel periodo che assistiamo alla scomparsa delle sigle D.M. o D.M.S. dagli epitaffi cristiani. Le iscrizioni ce ne danno un'ulteriore testimonianza. Il titolo di santo riservato prima alla Chiesa e ai vescovi è applicato pian piano anche ai martiri. Dopodiché l'alleanza tra i due termini si fa indissolubile come testimoniano numerosi epitaffi. Quando infine il termine santo venne adoperato da solo, non fu altro che un sunonimo e sostituto di martire. Solo molto più tardi andò a designare i confessori e poi tutti coloro a cui i cristiani reputarono di dover rendere omaggio [...] Gli elogi funebri erano così abituali tra i romani che si diceva normalmente come imprecazione: "che non ti lodino al tuo funerale!". Queste usanze si continuarono nel Cristianesimo e sono tuttora presenti nell'Itália meridionale. In Corsica si conservano com strabiliante fedeltà [...] Non bastava preservare il defunto dai pericoli che correva in quel temibile viaggio al centro della terra, occorreva conservarne l'amicizia [...] lo si invitava a un banchetto di famiglia dopo del quale gli si lasciavano viveri e bevande. Questo banchetto era detto tra i greci perideipnon, Ekates deipnon (banchetto fúnebre, banchetto di Ecate). I latini lo chiamavano compotatio e silicernium. Veniva rinnovato nove giorni dopo i funerali e prendeva perciò il nome di coena novemdialis* (*Saintyves, 2016, p. 55-57)*

Assim, no período que se assiste ao desaparecimento das siglas D.M. ou D.M.S. de epitáfios cristãos, o título de santo, inicialmente reservado à Igreja e aos bispos, gradualmente vai sendo aplicado também aos mártires, e a aliança entre os dois termos torna-se indissolúvel, ao que o termo "santo" passa a constituir-se como sinônimo para o termo

"mártir". Mais tarde, passaria a designar confessores e, depois, todos aqueles a quem os cristãos julgavam ser necessário prestar homenagem (Saintyves, 2016).

Os elogios fúnebres se perpetuariam como prática comum desde o paganismo romano até o cristianismo. Assim, a influência pagã adaptada no culto dos mortos constante no cristianismo, qual seja os elogios e banquetes fúnebres herdados especialmente das honras que se prestava à divindade Hécate, é verificada, sobretudo, ainda na atualidade, entre os italianos meridionais, ou seja, os italianos do sul da Itália, tal qual os que rumaram, em especial, para o nordeste do Brasil quando do período das grandes imigrações neste país. Ainda, a *compotatio* ou *silicernium* não era o único banquete em homenagem e benefício aos mortos, também era comemorado o aniversário da morte de um membro da família, um dia consagrado aos *manes* por meio de libações e sacrifícios, e com espetáculos de luzes seguidos de um banquete ou ágape (funerais), que geralmente terminavam com música e dança, o que em muito se assemelha às festas dos padroeiros por todo o Brasil (Saintyves, 2016).

Enfim, a iconografia das catacumbas oferece prova da identidade entre ágapes cristãos e banquetes de Hécate, sendo que a principal dessas pinturas foi encontrada no sétimo columbário do cemitério de San Marcellino e Calisto, um triclínio com uma mesa semicircular, símbolo da lua ou de Hécate (Saintyves, 2016).

Recorde-se, ainda, que a autora da presente tese teve a oportunidade de cursar a disciplina "*Storia del Cristianesimo*", ministrada pela professora Tessa Canella na *Sapienza Università di Roma*. Em decorrência da execução para disciplina, os alunos do curso tiveram a oportunidade de visitar as catacumbas de São Marcelino e Pietro naquela cidade, sendo as mesmas dotadas de diversos símbolos adaptados do paganismo para o sagrado cristão (Giuliani, 2015). O material disponível para aquisição dos visitantes nas referidas catacumba menciona como elemento determinante ao processo de expansão do cemitério a inclusão de numerosos túmulos de mártires vítimas das últimas grandes perseguições ao cristianismo, quais sejam as dos imperadores Valeriano (258) e Diocleciano (303-304). Foram, assim, inclusos os túmulos de Gorgônio, Pietro e Marcelino, Tibúrcio e depois alguns grupos de mártires, como os *Quattro Coronati*, os Trinta e os Quarenta Mártires (Giuliani, 2015).

O material menciona, ainda, como os principais mártires do antigo complexo da Via Labicana, Marcelino e Pedro, celebrados em 2 de junho. A notícia mais antiga e confiável de seu martírio vem do Papa Dâmaso (366-384), que o soube, quando criança, a partir de seu carrasco, e essa circunstância permite situar tais mortes como ocorridas durante a perseguição de Diocleciano (303 d.E.C.) (Giuliani, 2015, p. 14).

> *Le catacombe ad duas lauros offrono al visitatore numerose rappresentazioni di banchetto [...] L'usanza di prendere dei pasti comuni e di offrire libagioni in occasione della festività dei defunti era molto sentita nel mondo romano e, prima ancora, presso Greci ed Etruschi. Questa tradizione costituì il nucleo del concetto cristiano di refrigerium, un insieme di pratiche ed atti in memoria del parente defunto (o del martire venerato), volti ad ottenere il ristoro della sua anima, la sua beatitudine eterna e la sua intercessione (refrigerium da refrigerare, nel senso di dare refrigerio e quindi sollievo dal punto di vista fisico e spirituale). Strettamente dipendente dalla cultura del refrigerio è il tema iconografico del banchetto, o "agape", termine latino di origine greca, con cui Cristiani indicavano sia il sentimento d'amore verso Dio e verso i propri confratelli, in contrapposizione all'eros, sia anche gli atti concreti attraverso cui si esprimeva tale spirito caritatevole, essenzialmente l'elemosina e i parti funebri (Giuliani, 2015, 17-19)*

A iconografia dos diversos túmulos que compõem o complexo é expressa por um rico aglomerado de elementos simbólicos, dos quais participam desde personagens bíblicos, entre eles Adão e Eva, Moisés e Noé, até cenas dos milagres supostamente operados pelos falecidos. Outros elementos simbólicos surgem individualmente, como o pavão: "*sulla galleria 13 si apre il cubicolo dell'agape con i pavoni. La stanza è completamente intonacata di bianco, tranne l'arcosolio di fondo [...] scena di banchetto inquadrata da una spessa cornice ai lati della quale si dispongono araldicamente due splendidi pavoni*" (Giuliani, 2015, p. 46). Este animal, ditorepresentação de Santo Agostinho (Giuliani, 2015), tal qual a cor branca, são símbolos das deusas grega Hera e da deusa romana Juno, ambas as deusas representativas do nascimento (Bulfinch, 2017; Wilkinson, 2018; Wilson, 2016). E entre diversas outras representações simbólicas, em outro túmulo, à galeria 16, encontra-se a lira, representação do deus Apolo, sendo esta divindade considerada o deus do sol e das profecias (Bulfinch, 2017; Wilkinson, 2018; Wilson, 2016).

No tópico seguinte, há referência de estudo o qual analisa as adaptações simbólicas realizadas por utilização de símbolos existentes para as divindades solares, os quais foram transmutados para a figura do Cristo.

Por hora, verifica-se que as oferendas, ainda hoje feitas aos falecidos, são, portanto, herança viva dos antigos banquetes que lhes eram oferecidos, sendo que foi daí que surgiram, além do hábito de ir ao cemitério portando oferendas, as comemorações aos aniversários dos mártires e as festas dos santos católicos "*encontrado em todas as margens do Mediterrâneo*" (Saintyves, 2016, p. 59). A respeito da festividade aos ancestrais, Saintyves (2016, p. 64-67):

> *Le festività più lunghe nel culto degli antenati a Roma si concentravano nel mese di febbraio, a lungo considerato come l'ultimo dell'anno. I giorni dei morti, dii parentales, duravano dal 13 al 21 e terminavano con le festa dei trapassati, le Feralia. Il 22 febbraio aveva luogo il banchetto delle Charistia (Charistia cara cognatio) [...] Il Cristianesimo, nona vendo potuto sradicare il giorno delle Charistia, dovette accontentarsi di attribuire a queste agapi pagane un nuovo intento, istituendo, per quel giorno, la festa del Banchetto di san Pietro (festum Beati Petri epularum) [...] La festa della cattedra di san Pietro, il 22 febbraio, rimpiazzò definitivamente i Parentalia pagani [...] I Parentalia non erano le sole feste dei morti nell'antica Roma. I Lemuria o Remuria, che si celebravano le notti*

> *del 9 novembre e del 13 maggio risalivano certamente a un'epoca remotíssima, se si deve giudicare in base alla primitività di quei riti dal carattere allo stesso tempo oscuro e giocoso [...] Era necessario sostituire a essi una festa che ne mantenesse l'aspetto essenziale [...] Il 13 maggio 731, papa Gregorio III dedico in Vaticano una cappella in onore di Cristo Salvatore, della sua Santa Madre, dei santi apostoli, dei santi martiri e di tutti i santi che riposano in tutta la terra [...] Luigi il Pio [...] su sollecitazione del papa, istituì nel suo vasto dominio la festa di Ognissanti. Nell'835 questa festività che si celebrava [...] limitata alla sola Italia, fu fissata per sempre al primo novembre ed estesa a tutto il mondo.*

Assim, o cristianismo, notadamente o catolicismo, que buscava se firmar em sociedades pagãs, não tendo conseguido erradicar o dia da *Charistia*, fez atribuir-lhe uma nova finalidade, instituindo, para o mesmo dia, a celebração da festa do Banquete de São Pedro, bem como a festa de Todos os Santos, a qual foi estendida a todo o mundo (Saintyves, 2016). Entretanto, não podendo ir contra as práticas religiosas populares, o aspecto das festas dos mártires permaneceria, então, como prática da Igreja Católica, incluindo seu aspecto sagrado, como a realização de missa em homenagem ao santo, mas também o seu aspecto profano, como jogos, exibições de luzes e fogos de artifício (Saintyves, 2016).

O culto aos santos, uma concessão realizada pela Igreja Católica à religiosidade popular, nasceu, pois, da confluência de duas correntes devocionais pagãs: o culto aos mortos e o culto aos mártires de Roma e do Ocidente, bem como ao culto aos heróis da Grécia e do Oriente. Nestes termos, os santos, personagens fabulosos e sobrenaturais, inserem-se na perspectiva dos mitos, sendo o nome, a imagem ou o rito fatores essenciais para as criações míticas. Assim, a mitologia comparada serve para analisar os casos de santos substitutivos de deuses pagãos, em virtude da semelhança entre nomes, imagens e ritos (Saintyves, 2016).

Deste modo, a cristianização das divindades pagãs teve como auxílio, a possibilidade de adaptação destas à qualidade de santos e de santas com as mesmas funções, como ocorreu com Santa Verônica, Santa Inês e Santo Onofre, entre tantos outros. Neste sentido, dois seres distintos poderiam receber simultaneamente dois nomes acusticamente semelhantes:

> *In culto di Anna-Didone, il cui carattere eterico era ben evidente, si era fuso a Lavinio come a Roma con quello di Anna Perenna [...] A Firenze questa stessa sant'Anna è stata sovrapposta a un'altra divinità della nascita. La donna che desidera um nascituro si reca a trovare un prete che le consegna una mela benedetta (incantata dice il Leland) e poi va da sant'Anna, la San'Na che si è confusa all'orecchio del popolo con Lucina. In Toscana, l'antico paese degli etruschi, sant'Anna si è probabilmente identificata con Thana [...] Di tutti gli dei dell'Olimpo romano solo Mercurio è passato nel calendario greco ortodosso. La festa di san Mercurio fissata al 25 novembre e associata a quella di santa Caterina (Aikaterine) è detta festa del martire Mercurio [...] Avremo ancora modo di parlare di altri casi come quello di sant'Anna e san Mercurio, come, per esempio, san Bourbaz e Bormana, santa Vittoria e la dea Victoria dei romani, san Donato e Aidoneus [...] Il popolo è un filologo che vuol rendersi conto dei nomi che sente e, grazie alla propria immaginazione, trova facilmente una storia per spiegare un nome proprio (Saintyves, 2016, p. 90-92)*

Ainda segundo Saintyves (2016), Hesíodo agrupou um grande número de divindades abstratas em famílias, e esses agrupamentos mitológicos destacaram o número três. Segundo Filo de Biblos, o Fogo deriva de três irmãos: Luz, Calor e Brilho (*phòs, pyr, phlox*). Havia três gênios femininos em Roma: *Fides*, *Spes* e *Concordia*, os quais eram homenageados com a festa da *Charistia* junto a Juno Conciliatrix, no oitavo dia das calendas de março ou em 22 de fevereiro. No templo de Júpiter Capitolino havia um altar dedicado à deusa *Concordia*, a qual seria substituída por Santa Carità (Santa Caridade). Afirma Saintyves (2016, p. 98-99):

> *Le figlie di [Giunone] Sospita, secondo la mitologia romana, se ne fecero le figlie di una grande santa orientale, cioè santa Sofia [...] Le Charistia romane, feste di Concordia e degli altri geni menzionati, erano soprattutto una festa a carattere familiare, comprensiva anche dei suoi defunti [...] il Cristianesimo si rassegnò ad adottare col nome di banchetto di san Pietro, Festum epularum Petri, cui si sostituì in seguito la festa della cattedra di san Pietro, ancor'oggi fissata al 22 febbraio [...] Il simbolismo del Vecchio culto romano passò così, con intuitiva abilità da parte del facitore di leggende, nel corpus stesso della liturgia cristiana.*

Para Saintyves (2016), utilizando-se dos cultos intercessórios, o cristianismo conquistou as massas e estas puderam migrar das religiões politeístas para a religião cristã, sendo que este tipo de substituição, das divindades por santos, pressupõe uma espécie de analogia fundamental tanto no simbolismo quanto na função essencial do protetor ou curador. Assim, quando algum nome divino serve, por sobrevivência ou empréstimo, para batizar um santo, isto se deve à relação comum com um território, templo ou lugar, ou na data de uma festa antiga para celebrar o deus adaptada a uma festa para honrar o santo, mantendo-se a unidade ou a sincronicidade dos tempos.

> *Infatti, si introduceva un santo il cui nome ricordava più o meno esattamente il nome del dio detronizzato. A Roma, sul sito di un antico tempio di Apollo, si dedicò una chiesa a sant'Apollinare. La chiesa di Santa Martina, secondo un'iscrizione sopravvissuta, fu eretta sul luogo dove sorgeva il tempio del dio Marte [...] I santi medici Cosma e Damiano o santi anargiri [poveri] hanno visto le loro chiese sorgere sul probabile sito dell'Anakeion o tempio di Castore e Polluce, gli eroi anargiri [...] Nella periferia di Atene, nel villaggio di San Saba, c'è la chiesa di San Demetrio, la quale [...] ha rimpiazzato un tempio di Demetra [...] Nostra Signora di Grosel, a Malaucène, nella regione di Vaucluse, è succeduta a un dio locale. Oggi protegge la fonte del Grosel presso cui si trova um altare consacrato al dio Graselos (Saintyves, 2016, p. 107-114).*

Recorde-se que a heliolatria e o culto astral tornavam-se também necessários para a transição religiosa ao cristianismo por parte dos povos da bacia do Mediterrâneo. Isto porque, especialmente no início do cristianismo, o Sol, como senhor da vida vegetal, animal e humana, havia já se tornado o deus universal do Império Romano. O declínio do astro era comparado à morte do homem, e a ascensão daquele, ao nascimento ou ressurreição deste, de modo que as celebrações dos mortos e dos eleitos, da terra nutritiva, os equinócios (durante os quais os dias são iguais às noites) e os solstícios (o dia mais curto e o mais longo do ano), as estações do ano, deveriam ser considerados pelo cristianismo para ascender enquanto religião

das massas. Assim, as datas da morte e do nascimento de Cristo fizeram-se para o equinócio da primavera e para o solstício de inverno. Explica Saintyves (2016, p. 120-122):

> *Fu così che la data della passione e della nascita di Cristo vennero datate, la prima, all'equinozio di primavera, e la seconda al solstizio d'inverno [...] Il giorno di Natale fu fissato al 24 dicembre per favorire la lotta del Cristianesimo contro la religione di Mithra, la cui festa principale, Natalis Invicti, si celebrava al solstizio d'inverno [...] Cibele, la Magna Mater assimilata all'Anahita dei mithraici, fornì alimento alla devozione [...] le date della passione e della nascita di Cristo non solo dipendono tra loro, ma si collegano alle date delle feste pagane anch'esse interdipendenti, che i cristiani cercavano di far dimenticare [...] I manichei che avevano adottato il dogma dualista dei persiani e dei seguaci di Mithra dicevano che Cristo era il Sole [...] Macrobio e Giuliano avevano notato con attenzione gli incontri del divino viaggiatore con i geni celesti che animano gli astri, dando di ognuno di questi un resoconto o un dramma mitológico e spesso religioso.*

Saintyves (2016) menciona a existência de um epitáfio composto por São Damasco e encontrado nas catacumbas de São Calisto, no qual transparece o poder que os símbolos das religiões solares conferiam entre os cristãos. Ressalta-se, ainda, a característica de Santa Margarida de presidir nascimentos, e de uma imagem base para a lenda cristã que a coloca acima da cabeça da serpente e exposta ao ataque desta, mas também resguardada no poder da lua, levando-a a ser comparada à deusa Lucina, e, por sua semelhança, também à deusa Astarte, antiga deusa do amor síria e fenícia, ou à deusa Afrodite dos gregos e Vênus latina. De Astarte, os gregos derivaram a Afeodita Pelágio, a qual recorda Santa Pelágio, enquanto aos latinos coube a adaptação a partir da Vênus Marina, guia de Eneias e protótipo de Santa Marina. Expõe Saintyves (2016, p. 129-134):

> *La festa di sant'Ippolito si celebra il 13 agosto, ebbene, ogni anno in questo stesso giorno si faceva um solenne sacrificio sull'Aventino, nel tempio della divina cacciatrice [...] La data del 13 agosto è del resto importante nel calendario romano. Il 12, nel calendario di Columella, è segnato l'inizio dell'autunno. Era dunque la fine dell'arroventamento della natura da parte del carro del sole estivo [...] santa Concordia, nutrice di sant'Ippolito, sarebbe nata, secondo la stessa leggenda, il 16 gennaio, giorno in cui si commemorava in Roma la dedicazione del tempio di Concordia, e la sua morte fissata al 22 febbraio dal martirologio geronimiano coincide ancora con una festa di Concordia, dea romana che abbiamo già visto trasformarsi in santa Carità [...] la somiglianza dei nomi Helios ed Elia [...] avevano permesso di sostituire il culto del dio greco con quello del profeta bíblico [...] Quando il pianeta Helios (l'ardente) fu assimilato al dio della luce [...] il 13 agosto i greci celebravano le Carnee in onore di Apollo. In Grecia i cristiani continuarono a solennizzare questa stessa data anch'essi con giochi scenici ma li rivolsero a commemorare l'ascensione di Elia in cielo [...] il 13 agosto segnava la fine dell'estate [...] in Grecia anziché associare Ippolito a Diana in quel giorno di sacrifici commemorativi, si venerasse Helios o Apollo i cui rapporti con la dea erano ancor più stretti di quelli che l'univano con Ippolito*

Assim, o culto aos santos e às santas, nascido do culto pagão às divindades, aos mortos e aos heróis, torna-se sua extensão, tendo a Igreja Católica adaptado o seu monoteísmo ao politeísmo no qual pretendia se firmar, o que seria evidenciado, inclusive, por ocasião das relíquias, quando a cada relíquia pagã correspondia uma relíquia cristã (Saintyves, 2016).

Além da adaptação do culto às divindades e mortos pagãos, o culto aos santos manifesta ter sofrido forte influência do culto aos mártires, especialmente no que diz respeito à constituição de relíquias. Neste sentido, a obra "*Storia del Cristianesimo*", de autoria do professor de História do Cristianismo na Universidade Católica de Milão, Gian Luca Potestà, em parceria com o professor de História das Igrejas Cristãs na Universidade Ca' Foscari de Veneza, Giovanni Vian, se propõe a analisar as influências da Igreja de Jesus na linguagem, cultura, leis e costumes, bem como os conflitos e rupturas da Igreja com hebreus, pagãos e muçulmanos, das primeiras difusões da mensagem evangélica na bacia do Mediterrâneo às perspectivas relacionadas ao Terceiro Milênio (Potestà; Vian, 2010).

Por meio da referida obra, Potestà e Vian (2010) expõem que durante o século II, após a morte gloriosa do mártire Policarpo, seus companheiros de fé recolheram seus restos mortais do local onde tinha se dado a execução para venerá-los, e este passou a se constituir como o mais antigo testemunho do culto cristão às relíquias, sendo estas configuradas por meio de ossos, objetos, ou fragmentos de roupas dos falecidos. Segundo os autores, inicialmente, essas relíquias eram guardadas nos locais onde os corpos dos mortos eram sepultados, em complexos subterrâneos, mas a partir do século III seriam construídos túmulos cruciformes ou mausoléus circulares para os mortos considerados "abençoados", ou seja, chamados por Deus para a "Vida Eterna" (Potestà; Vian, 2010). A respeito das relíquias, explicam, ainda:

> *Il culto delle reliquie si fonda sulla convinzione che chi le vede e le toca entra misteriosamente in contatto con il divino, con i vantaggi che ne derivano in termini di richiesta di grazie e di guarigioni, in quanto l'anima del martire è già in cielo, mentre il suo corpo è rimasto sulla terra: il martire è dunque risorto prima della resurrezione universale (Potestà; Vian, 2010, p. 63).*

Assim, o culto às relíquias fundamenta-se, sobretudo, na crença de que aqueles que as vêem e as tocam colocam-se em contato com o divino, e, portanto, alvo de graças e de curas, pois a alma do mártir, no céu, passa a interceder pelos vivos (Potestà; Vian, 2010).

No que diz respeito à difusão da fé cristã após sua elaboração, a obra "*Le origini del cristianesimo*", de Alfred Loisy (1984), por sua vez, oferece um estudo detalhado e minuscioso das Escrituras Sagradas, contrapondo as narrações míticas aos fatos históricos. Após examinar as fontes e os personagens originais do movimento cristão, o Evangelho e a caracetrização de Jesus como Cristo, o autor examina a propaganda apostólica e a dispersão do grupo helenístico, a qual cuidou de propagandear o cristianismo fora da Palestina. Para o autor, a propaganda que levou o cristianismo aos países do Mediterrâneo oriental e a Roma em menos de trinta anos não se deveu à iniciativa específica dirigida aos fiéis de língua aramaica que se reuniram em Jerusalém, haja vista que, uma vez que era necessário atingir o

mundo pagão, este não teria sido alcançado enquanto a propaganda permanecesse restrita aos círculos judaicos de Jerusalém ou da Palestina (Loisy, 1984).

Segundo Loisy (1984), a propaganda cristã teria sido ineficaz ao mundo pagão se o judaísmo, ainda que em grupo restrito, já não tivesse propagandeado o monoteísmo. No mundo pagão, o cristianismo, até então considerado uma heresia judaica, viria a se espalhar pelo mundo antigo com maior facilidade que o judaísmo porque isentava seus seguidores das prescrições judaicas consideradas repugnantes aos hábitos greco-romanos, e oferecia auxílio moral e material na realidade desfvorável que se evidenciava para muitas comunidades no presente, enquanto aguardava uma bem-aventurança futura.

Observe-se que, diante das controvérsias existentes entre judaísmo e paganismo, principalmente no que diz respeito às idéias de divindade, a figura do Cristo, preexistente em sua forma divina, tentaria se igualar aos príncipes deste mundo, adorados como deuses pelos pagãos, porém se despindo de sua forma celestial para assumir uma forma de u humano que aceitara a morte por obediência. Mantendo-se no intermediário entre os protagonistas do judaísmo e do paganismo, o Cristo humano atendia à resistência judaica quanto a conferir-lhe prerrogativa de Deus supremo, mas também se aproximava da linguagem religiosa pagã, haja vista que, graças ao sacrifício realizado pelo Filho, ele mesmo sendo chamado "Cordeiro de Deus, o sacrifício que tira os pecados do mundo", ao atingir finalidade semelhante àquela dos sacrifícios pagãos levados aos templos – muitos configurados por meio da oferta de cordeiros -, as criaturas, celeste, terrestre e infernal, estariam a ele subordinadas (Loisy, 1984).

Sob a perspectiva de seu sacrifício, pode-se ainda dizer que a figura do Cristo ressaltava a ideia do grande mártir, a qual guardava semelhanças com o culto aos mortos e antepassados do paganismo, e que seria replicada na figura dos santos tempos depois.

Neste sentido, o historiador das religiões e estudante de simbolismo Alfredo Cattabiani (1993), revelando a grande intensidade do culto aos santos e beatos na Itália e considerando tal culto naquele país como instituição social inspiradora de festas, afirma ser necessário conhecer a vida e a lenda que envolve os santos para compreender a história e o imaginário coletivo e para interpretar a iconografia que os circunda. Nesta perspectiva, produziu uma obra a qual se configura como uma enciclopédia com 982 páginas a tratar de todos os aspectos do culto a um santo - eclesiásticos e antropológicos –. Tal obra, sob o título "*Santi d'Italia: vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto*", demonstra a existência de características particulares dificilmente não reconhecidas e identificadas como persistência de crenças e rituais pagãos. Referido estudo, posteriormente, viria a ser publicado em dois volumes de 500 páginas cada volume, aproximadamente (Cattabiani, 2004a; 2004b), sendo

que a muitos desses santos seriam encontrados cultos e veneração no Brasil, como Santo Antônio e São Francisco de Assis, conforme se verá mais adiante.

A respeito dessas iconografias, festas e cultos, a obra "*Simboli, protagonisti e storia della Chiesa*", de autoria de Rosa Giorgi (2005), analisa os símbolos, os protagonistas e a história da Igreja por meio da representação artística de objetos e mobiliários litúrgicos, roupas, vestimentas, imagens, modo de vida, formas de devoções e episódios constantes da história da Igreja Católica. Na perspectiva da autora: "*Gran parte della storia dell'arte occidentale coincide con la storia della Chiesa cristiana e molta iconografia dipende e deriva da eventi particolari, dalla dottrina, dall'influenza di grandi personaggi, da movimenti di devozione diffusa*" (Giorgi, 2005, p. 6).

Neste sentido, a autora identifica a devoção aos santos como elemento insubstituível do culto à memória e ao martírio destes, herdando os mesmos elementos dos banquetes fúnebres pagãos. Recorda, sobretudo, o encontro de Jesus com fiéis perante seu túmulo após a ressurreição, o culto das relíquias, a presença das arcas fúnebres representadas em pinturas religiosas católicas que pretendem retratar a passagem da vida para a morte cristã. A respeito do culto mariano, ressalta, sobretudo, a arte que demonstra a figura de Maria coroada, maternal e intersessora, sendo Maria representada de forma semelhante à figura de divindades femininas pagãs (Giorgi, 2005).

Enfim, expressa a autora que entre as devoções populares, as devoções à Madona e aos santos desempenham um papel importante, expressas de várias maneiras por orações, ritos ou procissões especiais (Giorgi, 2005). Menciona, neste caso, a existência dos ex-votos como instrumento de memória visível da graça recebida e agradecimento público ao santo, como uma representação de algo sobrenatural (Giorgi, 2005).

Neste mesmo sentido, o autor Luigi Devoti desenvolveu, entre os anos de 1995 e 1997, as obras "*Frascati: una città millenaria*" e "*L'Abbazia di Santa Maria di Grottaferrata: dalla fine del medioevo al secolo XX*". Na obra "*Frascati: una città millenaria*", ao analisar obras de arte constantes em determinadas igrejas, o autor ressalta a crença no poder do culto mariano e dos santos, inclusive, em meio a guerras e conflitos de terras, bem como a força do culto mariano entre as comunidades campesinas. Nas palavras do autor:

> *LA CHIESA DELLA MADONNA DI CAPOCROCE*
> *È sorta sul luogo dell'edicola mariana eretta in memoria dell'evento miracoloso avvenuto durante il sacco di Roma del 1527 quando i Lanzichenecchi pronti all'assalto della città vengono fermati dall'apparizione della Madonna in un bagliore di luce che dice: 'Indietro fanti questa terra è mia'[...]*
> *CHIESA DI S. FRANCESCO E S. BONAVENTURA*
> *Viene edificata con l'annesso convento tra gli anni 1610 e 1611 sui resti di una cisterna romana [...]*

> *CHIESA DI S. MARIA SALUS INFIRMORUM O CHIESA DELLA SCIADONNA*
> *[...] La chiesina sorge sull'area dove nel 1656, anno della peste, viene eretta un'edicola dalla famiglia Sciadonna con l'immagine di una Madonna con il Bambino dipinta in affresco denominata Salus Infirmorum [...] Il 18 settembre di ogni anno nella chiesa viene celebrata una messa e fino ad epoca recente il popolo di Frascati dopo la celebrazione si riuniva nei dintorni per una festa campestre (Devoti, 1995, p. 18-20).*

A Igreja mais antiga em Frascati, a Igreja de Santa Maria em Vivaro ou de São Roque, construída sobre restos de uma construção romana, tendo sido restaurada em 1495, revelou também desta época, imagens de São Roque e de São Sebastião, as quais foram descobertas durante a peste de 1656. Esta igreja abriga, ainda, a irmandade da Oração e da Morte (Devoti, 1995, p. 27). Ainda em Frascati, a Igreja de Jesus, construída na primeira metade do século XVII, em local ocupado pelas capelas da Madalena e da Virgem Maria cedidas pela Confraria dos Gonfalone à Companhia de Jesus. Ainda, na igreja dedicada a São Gregório Magno, constam também estátuas de Santo Inácio de Loyola e São Francisco de Borja (Devoti, 1995). Enfim, a Igreja de São Pedro, iniciada em 1598 e finalizada em 1636, com fachada barroca de 1700; a Igreja das Escolas Piedosas, de 1632, sede da Arquiconfraria da Madona das Escolas Piedosas; e a Igreja de São Francisco de Assis, datada de 1575 e construída sobre os restos de uma vila romana, à esquerda do Museu Etiópico e à direita do Convento dos Capuchinhos (Devoti, 1995).

Sobretudo na obra "*L'Abbazia di Santa Maria di Grottaferrata: dalla fine del medioevo al secolo XX*", Devoti (1997) demonstra a existência, na capela dos Santos Nilo e Bartolomeu, de afrescos contendo milagres e feitos prodigiosos dos referidos santos, os quais incluem narrativas de encontros com imperadores, realização de exorcismos, encontros com a Virgem Maria, bênçãos, e até salvamento contra tempestades e forças da natureza.

> *I dipinti sono eseguiti tutti in afresco e i due più grandi occupano buona parte delle pareti più lunghe della cappella. Il primo rappresenta il miracolo detto della colonna operato da S. Bartolomeo, raffigurato al centro mentre osserva alcuni disegni della costruenda chiesa di S. Maria, rappresentata sullo sfondo. Sulla destra dello spazio dipinto vi è la rappresentazione dell'evento prodigioso [...] Il secondo affresco rappresenta l'incontro di Ottone III, proveniente dal Gargano, con S. Nilo nel cenóbio di Gaeta [...] Ai lati dell'altare due altri affreschi rappresentano episodi della vita dei SS. Nilo e Bartolomeo [...] Il dipinto è la descrizione di un prodigio che secondo la tradizione sarebbe avvenuto durante un viaggio da Gaeta a Roma di S. Nilo e S. Bartolomeo [...] Sulla volta del lanternino della cupola vi è l'immagine dell'eterno Padre e al di sotto S. Francesca Romana. Santa Cecilia e Santa Agnese. Sulle altre pareti sopra i grandi affreschi e sui lati vi sono rappresentati in monocromo altri santi, le virtù teologali e cardinali nonché episodi delle sacre storie (Devoti, 1997, p. 40-45).*

A obra "*Santa Maria di Grottaferrata: la chiesa e il monastero*", de autoria de Minisci (s/a), ressalta ainda mais a importância do culto aos santos, bem como ao culto mariano, para a Igreja Católica. A respeito da imagem venerada da Mãe de Deus no local, expõe a adoração que acontece até os dias atuais, por parte do povo e dos monges, que a veneram com afetuoso

culto em um dos santuários marianos mais antigos do Lácio: "*La gran Madre di Dio fu sempre prodiga nel corso dei secoli fino ai nostri giorni delle sue grazie e dei suoi favori verso il popolo e i monaci, che con culto affettuoso La venerano in questo Santuario mariano tra i più antichi e celebrati del Lazio*" (Minisci, s/a, p. 53). A santa se mostra, em diversas imagens, sempre próxima, em especial, aos santos Nilo e Bartolomeu (Minisci, s/a).

Ainda, foram encontradas, no local, catacumbas tuscolanas, sobre as quais os resultados das escavações revelaram um bom número de inscrições latinas e gregas e túmulos em perfeito estado de conservação, com pinturas características da '*Traditio Legis*' e do espírito penitencial, bem como características formais e estruturais típicas das catacumbas romanas (Minisci, s/a, p. 120-121).

Ademais, a obra "*Santa Maria 'Ad Nives' di Palazzolo*", de autoria de Alberto (1997), ao tratar de um complexo religioso objeto de atenção dos franciscanos especialmente no decorrer do século XVIII, revela pinturas da vida dos santos, especialmente da vida de São José, Santa Ana, São Joaquim, São Diego, e com a Virgem Maria sentada em um trono, ao lado de São Francisco de Assis e Santo Antônio de Pádua (Alberto, 1997).

O livro "*Cristianesimo e paganesimo romano*", de autoria de Sosio Pezzella (1972), ao tratar do problema da apologética latina do início do século III d.E.C., a qual colocava os discípulos do Messias no meio dos humanos, ressalta que estes, porém, "*si considerano sulla terra come stranieri perché sono, in realtà, cittadini del cielo e di un'altra pattria, quella celeste, al cui sovrano, Dio, vogliono prima di tutto abbedire*" (Pezzella, 1972, p. 7). Trata, ainda, das acusações recíprocas entre paganismo e cristianismo, da origem de divindades e demônios e da demonização das divindades pagãs e sob a perspectiva de imperadores romanos, transparece, sobretudo, que os cristãos que outrora fariam concessões para o estabelecimento da fé, seriam os mesmos a se opor politicamente ao Império pagão, e, fundamentalmente, ao politeísmo e à idolatria, próprios do paganismo.

Assim, os processos de assimilação e afastamento entre as religiões cristã e pagã se dariam, sobretudo, com base na assimilação, por parte do cristianismo, das boas características das divindades pagãs nas figuras de Jesus, Maria, dos santos e mártires, enquanto que o afastamento seria verificado, basicamente, por meio da demonização das características das divindades pagãs que pareceriam indesejáveis ao cristianismo.

A obra "*Il conflito tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*", coordenada por Arnaldo Momigliano (1975), trata da decadência do Império Romano, do carcáter social existente na luta entre paganismo e cristianismo, das relações pagãs e cristãs na família de Constantino, das relações do cristianismo com os bárbaros do norte, da historiografia pagã e

cristã do século IV d.E.C., do neoplatonismo, da sobrevivência das artes mágicas e do renascimento do paganismo no Ocidente ao final do século IV.

No que diz respeito à sobrevivência das artes mágicas, relata que a tarefa do imperador romano de impedir abusos ao sagrado havia se tornado mais difícil no século IV. A par de outras religiões sincréticas que surgiam na região, a religião cristã havia parecido com uma espécie de superstição oriental, haja vista que os séculos de perseguição haviam, de tal modo, levado os cristãos a trabalharem em segredo e na obscuridade. Mais adiante, podendo se mostrar à luz do dia e com apoio das classes menos favorecidas, revelava-se como uma expressão de diversas superstições (Momigliano, 1975). Neste sentido, "*l'esistenza dei demoni (le cui schiere si ingrossavano di tutti gli dèi pagani) e di potenze angeliche era inequivocabilmente proclamata, cosí da confermare alle masse l'esistenza reale di quei poteri infernali e celesti invocati dalle arti magiche del tempo*" (Momigliano, 1975, p. 117).

Ao ressaltar principalmente como a Igreja Católica, antes perseguida, se firmou e, no século IV, rapidamente passou da defesa para o ataque, especialmente com o auxílio dos imperadores cristãos, revela como a restauração dos cultos às divindades, em suas mais diversas adaptações, fora importante para o renascimento no Ocidente ao final do século (Momigliano, 1975).

Por fim, a obra "*Storia del cristianesimo: l'età Moderna*", de autoria de Alzati, Bettiolo, Campi, Osculati e Vismara (1997) relata as épocas das Reformas, Protestante e Católica, as reformulações pelas quais passaram a Igreja Católica enquanto instituição, as novas místicas e inquisições, as relações com a política, a erudição, as relações entre a Igreja do Ocidente e do Oriente e com as racionalidades modernas (Alzati et. al., 1997). Neste sentido, a Modernidade conduziria a uma superação da distância entre a religião das elites e a religião popular característica da Idade Média. Desta forma, a religião popular não poderia ser considerada apenas como oposição à religião oficial, ou como uma simples persistência dos elementos pagãos e surgimento de aspectos folclóricos na religião: era, sobretudo, a religião da maioria dos católicos, para além das distinções de classe (Alzati et. al., 1997).

> *Henri Bremond definiva il Seicento come "secolo dei santi", facendo riferimento a grandi personaggi [...] L'azione della chiesa moderna aveva portato in una direzione tutto sommato opposta a quella che molti auspicavano agli inizi del Cinquecento: non una divaricazione tra una religione di "perfetti" e una religione di massa disprezzabile perché "superstiziosa", ma un modello unico di religione [...] Era il superamento della distanza, che aveva segnato il medioevo, tra la religione delle élites e la religione popolare; un superamento che avvenne gradualmente, faticosamente, attraverso strumenti molteplici, dal catechismo alle missioni popolari [...] Senza dubbio la religione ufficiale, che con il concilio di Trento aveva assunto forme ben definite, guardava con sospetto a certe inclinazioni popolari, a credenze e a forme espressive connotate come superstiziose o abusive. Ma al tempo stesso la chiesa moderna attraverso un'azione sistematica integrò la*

> *religione dei semplici e creò uma prassi piú uniforme sia socialmente che territorialmente (Alzati et. al., 1997, p. 217-218).*

A Igreja pós-tridentina, não podendo conter a religiosidade popular, encorajaria, então, o surgimento das irmandades devocionais, as quais geralmente recebiam o nome de Maria, "*sopravvissero alcune confraternite di disciplini; si svilupparono nuove confraternite, che nel XVII secolo acquisirono sovente una funzione 'funeraria' (preparazione alla morte, partecipazione alle esequie [...] assistenza ai condannati a morte)*" (Alzati et. al., 1997, p. 219). Por meio dessas irmandades, a Igreja tentaria coibir as formas "indiscretas" de adoração aos santos, bem como a ploriferação de novos cultos que emergiam a nível local. Neste sentido, Alzati et. al. (1997, p. 222-223):

> *Urbano VIII (1623-1644) com reiterati provvedimenti precisò il ruolo della Congregazione dei Riti e, soprattutto, stabilì chiaramente le tappe del processo di canonizzazione. Si vietava il culto pubblico a individui non ufficialmente riconosciuti dalla chiesa come degni di venerazione; tali provvedimenti valsero a limitare drasticamente l'incontrollato sviluppo popolare di nuovi culti. La chiesa favoriva invece l'imitazione ed emulazione dei santi; ad esempio, nelle confraternite mariane dei gesuiti ogni mese veniva distribuita a ciascun aderente l'immagine di un santo, che portava sul retro l'indicazione di una virtù da praticare o di un vizio da evitare, conformemente all'esempio del santo stesso.*

Assim, a Igreja Católica buscaria, sobretudo, estabelecer etapas para os processos de canonização e proibir o culto público aos santos que não fossem reconhecidos pela Igreja, porém tais medidas não seriam o suficiente para impedir os cultos populares que eram estimualdos, muitas vezes dentro das próprias Congregações. Nem mesmo a Inquisição Moderna, iniciada em Roma pelo Papa Paulo III em 1542 e formalmente suprimita por volta do século XVIII, acarretaria em resultado positivo para a Igreja no que diz respeito ao enquadramento da fé popular às formalidades da instituição (Alzati et. al., 1997).

Este era, pois, o imaginário religioso contruído e consolidado na sociedade cristã italiana que viria, por intermédio dos processos imigratórios, a compor a sociedade brasileira alguns anos depois.

3.5 Uma herança cultural: paralelos com as experiências no Brasil

Viu-se que o processo de desenvolvimento da sociedade brasileira enquanto sistema político, econômico e social, mas também religioso, se daria de forma substancialmente diferente do que ocorrera com a Itália. O Brasil havia sido colonizado por Portugal, de modo que já nos primeiros anos de formação da sociedade brasileira, e por muito tempo, as referências de uma boa estruturação social permaneceriam voltadas para os padrões europeus.

Ocorre que a base para o desenvolvimento da religião Católica Apostólica Romana, a qual envolvia diversos países ocidentais, notadamente os países da Europa, inclusive Portugal,

se fundamentava justamente no sistema religioso desenvolvido pelo Império Romano, e posteriormente centrado na autoridade Papal em Roma. E enquanto Portugal mantinha relações profundas com as mais diversas comunidades que se desenvolviam em uma Itália ainda sequer unificada, estas manifestavam sua influência sobre o catolicismo praticado em território luso-brasileiro.

No que diz respeito à propensão ao surgimento de novos mitos, profetas e heróis, por exemplo, foi mencionada, no primeiro capítulo desta tese, a presença de João Ramalho em São Paulo e de Jerônimo de Albuquerque em Pernambuco. Alguns anos mais tarde, no contexto da imigração italiana, muitos colonos italianos, ao enfrentarem as adversidades territoriais e políticas da imigração, seriam também considerados verdadeiros heróis pela comunidade.

A sociedade brasileira manter-se-ia, assim, predisposta à adoração dos intercessores divinos, sendo que esta intercessão se daria das mais diversas formas e sob o manto da pluralidade religiosa, haja vista que no Brasil, o encontro das tendências religiosas indígenas, africanas e européias produziriam formas particulares de interpretação do sagrado.

No que diz respeito à religião Católica Apostólica Romana, Giorgio Paleari (1990), tendo como referência a sociedade brasileira, afirma que uma espécie de "Catolicismo Tradicional Popular" teria começado a ingressar no Brasil a partir de portugueses pobres, ainda em decorrência da colonização. Este tipo de catolicismo teria ganhado expressão, sobretudo, em zona rural, ou em terras camponesas, com maior adesão entre pequenos proprietários, indígenas, negros escravizados e libertos, e mestiços. Entre os elementos deste dito "Catolicismo Tradicional Popular" estariam o culto aos santos. Explica o autor:

> O santo é um dos elementos fundamentais desse catolicismo [...] É objeto de devoção pessoal do pequeno núcleo familiar (oratório), dos pequenos povoados (capela) ou das grandes massas (santuário) [...] O fiel relaciona-se o tempo todo e a vida toda com o santo. Conversa com ele, pede-lhe proteção, agradece pelo bem recebido. Pode, até, ficar zangado e virar a imagem de costas [...] A casa, lugar de tranquilidade e de paz, é protegida pelo santo. O oratório é um pequeno altar, que ocupa lugar de destaque e anima a devoção dos membros da família. É nesse altar que a família se reúne para rezar [...] É o oratório da rua que se torna referência para os vizinhos. O pessoal levanta o olhar antes de ir para a roça, se benze e há alguém que sempre oferece flores [...] Há, também, oratórios públicos, de almas penadas e de mortos sofredores. As almas são neutralizadas pela presença de pequenas imagens de santos de devoção no local [...] Muitos eremitas e beatos levam consigo um oratório (oratório ambulante) [...] Num povoado maior, a comunidade local tem seu espaço sagrado. É a capela. Construída, quase sempre, em mutirão [...] Nessa capela, existe a imagem do padroeiro, o santo de maior devoção. O momento alto da homenagem é na festa anual. Os preparativos começam bem antes, com as novenas e os festejos [...] Existem centros de grandes devoções: são os santuários [...] A romaria começa com preparativos cuidadosos, prossegue com a andança de dias e quilômetros a pé, e seu momento culminate é o encontro com a imagem do santo. Todo sofrimento é esquecido (Paleari, 1990, p. 68-70).

Ainda, o centro que coordena o ato religioso é uma confraria leiga, um rezador ou rezadeira, um leigo reconhecido e investido pela comunidade, ou um sacerdote local, sendo que normalmente a função religiosa é depositada na figura de pessoas leigas: "*Há o domingo do padre, mas há o domingo dos benditos e das próprias devoções*" (Paleari, 1990, p. 70).

O combate ao "Catolicismo Tradicional Popular" por parte da Igreja Católica em busca de romanizar-se, e, sobretudo, de enfatizar a importância dos sacramentos como meio de salvação individual, deu-se pela busca por substituir os elementos da prática popular por outros sobre os quais a Igreja pudesse exercer maior controle: novos santos (mais "celestes"), festas tradicionais menos profanas e menos "dançantes" (prioridade para a confissão auricular, o tríduo, as missas), substituição de agentes leigos por clérigos (controle de capelas e santuários) (Paleari, 1990).

O antropólogo e professor Carlos Rodrigues Brandão (1986), tendo como referência a comunidade de Itapira, ao sul de Minas Gerais, vislumbra, por meio da obra "Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular", a possibilidade de afirmar que, no Brasil, as religiões geralmente tidas como populares são o que este autor denominou de "catolicismo rústico" do campesinato, o pentecostalismo tradicional, as modalidades arcaicas e os atuais cultos afro-brasileiros e messiânicos. Neste sentido: "*Quando se discutem as religiões populares, fala-se com mais frequência daquelas [...] que chamei, em conjunto, de religiões de mediação*" (Brandão, 1986, p. 121), ou seja, as religiões fundamentadas em intermediários do sagrado. Nas palavras do antropólogo tem-se, portanto, um depoimento valioso:

> Dona Geralda levou um punhado de velas para o padre benzer. Ele mesmo avisou pelo rádio que haveria bênção de velas na manhã de 2 de fevereiro, festa de Nossa Senhora das Candeias. Esta é uma das raras ocasiões em que ela "ocupa padre" durante o ano. As outras correm por conta de rituais de passagem e festa na família, como o seu casamento, o batizado dos filhos, a encomenda do corpo de algum parente morto. São também os momentos de cerimônias "de Igreja" nos festejos populares aos padroeiros: uma ou outra missa, a comunhão no dia de São Sebastião, alguma comemoração solene durante a Semana Santa. O resto da vida de fé fica mesmo dentro do que se faz no "bairro" da roça de onde ela veio com a família, ou nos cultos familiares [...] Lá no sítio ela aprendeu de criança, com os mais velhos, as regras e os costumes da religião [...] Aprendeu a povoar os espaços da distância de seres e sujeitos, da mãe terrena à Mãe de Deus, com santos, anjos, almas, mas também com demônios [...] Tudo, de um lado, aprendido no melhor recanto da memória [...] Aprendeu, assim, a não esquecer o mapa do sagrado com o nome, a posição e a ordem dos seres segundo as suas relações entre ela própria e Deus, segundo as suas especialidades e os momentos em que devem ser convocados "em defesa do cristão". Decorou palavras e gestos de deferência; as fórmulas de esconjuro ou de reza forte, umas para os santos, outras contra os demônios; as respostas certas aos inúmeros tipos de oração comunitária – terços, ladainhas, pequenos responsórios [...] que as mineiras às vezes sabem dizer "até em latim" [...] O que ela aprendeu da mãe, ou de ouvir rezadores e capelães, ensina agora aos filhos [...] as fórmulas de pedir na promessa, segundo [...] cada santo popular; as regras de reconhecer o milagre e pagar [...] feito por ela mesma, ou [...] feito um dia por algum parente morto (Brandão, 1986, p. 125-126).

Segundo Brandão (1986, p. 132): "*Grande parte dos momentos de oração pessoal, familiar ou comunitária [...] rituais coletivos de 'festa do padroeiro' [...] são não só a memória trazida do mito do milagre ao seu 'rito de paga', como também a reprodução de situações coletivas e de fazer novos pedidos*". Neste contexto, ressalta o autor, sobretudo, que as fronteiras entre religião popular e magia assumem contornos pouco definidos.

As práticas populares da religião católica, neste sentido, são muito pouco institucionalizadas. Neste sentido, para Riolando Azzi (1978), por meio da obra "O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos", no que se refere especialmente às capelas dos imigrantes, enquanto a maioria das ermidas - pequenas capelas primitivas do Brasil antigo - expressam-se com maior independência do mundo clerical, as capelas dos colonos exigiam presença ativa e atuante do capelão ou vigário, um sacerdote que pudesse acompanhar o grupo de emigrantes, porém torna-se evidente que, na ausência de tais representantes religiosos, ou mesmo na presença deles, a comunidade se organizava, sobretudo, a partir da influência e da ação dos representantes laicos que lhes faziam às vezes.

Em algumas comunidades e lugares, a crença popular em determinado santo ou santa cresceria a tal ponto de firmar santuários, alvos de intensas peregrinações. Neste sentido, no que diz respeito ao nordeste do Brasil, exemplifica Riolando Azzi (1978, p. 65):

> Dois foram os centros de devoção popular mais célebres no Nordeste: o santuário do Senhor Santo Cristo de Ipojuca em Pernambuco e o santuário de São Francisco das Chagas, em Canindé, no Ceará. A devoção do Santo Cristo de Ipojuca nasceu à sombra do convento franciscano, sendo seu maior promotor um irmão leigo da Ordem. A construção do templo de São Francisco do Canindé, ao invés, se deve à iniciativa totalmente leiga. Além desses santuários, merece ser mencionado também o do Santo Cristo das Necessidades, em Sirinhaém [...] A estátua do Santo Cristo foi intronizada em seu altar em 1755 e teve sua primeira festa no dia dos Reis Magos em 1761. A devoção popular que leva multidões de gente a Joazeiro do Norte desde fins do século passado merece um estudo à parte, por estar desde o início vinculada a uma pessoa da época, o Pe. Cícero Romão Batista.

Azzi (1978) menciona, ainda, que o santuário Senhor Santo Cristo de Ipojuca, vinculado ao convento franciscano fundado em 1608 no local, foi iniciado em 1663 e acolheu imagem do Bom Jesus em 1665, a qual rumaria, em procissão, da matriz para o convento, em andor carregado por oito sacerdotes. Já o santuário de São Francisco das Chagas do Canindé tem documentos os quais relatam sua existência como datada de 1775, com imagem trazida por portugueses. Assim, "*Canindé tornou-se um dos maiores centros de devoção e romaria do Nordeste*" (Azzi, 1978, p. 68).

Pierre Sanchis (1992), por sua vez, ao organizar a obra intitulada "Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural", a qual, entre diversos pontos, em capítulo escrito por Matias Martinho Lenz (1992), expõe o campo religioso do município do Alto Paraguai, núcleo urbano estável para além das áreas rurais existentes ao norte de Cuiabá, no Mato

Grosso. Lenz (1992) chama de "Catolicismo Tradicional Rural" a prática religiosa que "*retira grande parte de sua força orientadora de condutas do fato de se fundar nos costumes e de ser legitimado pela tradição. Não se busca uma explicação racional da conduta religiosa nem da ordem social legitimada pelas crenças e pelas práticas religiosas*" (Lenz, 1992, p. 133). Observa e depõe, ainda, o autor:

> Nessa forma de catolicismo tradicional, tinham lugar destacado os puxadores e ladainhas em homenagem aos santos da devoção do lugar, que em Alto Paraguai formam o seguinte ciclo anual: são Sebastião (6 de janeiro), são João (24 de junho), são Pedro (29 de junho), Santana (26 de julho), bom Jesus da Lapa (6 de agosto) e santa Luzia (13 de dezembro). Um aspecto curioso dessa devoção é que as ladainhas são cantadas em latim, um latim cheio de corruptelas, incompreensível em certas passagens, mas os devotos cantam com sentimento, compenetração e orgulho de quem segura firme uma tradição antiga. Tive ocasião de assistir e gravar várias dessas cantorias, em dois bairros distintos de Alto Paraguai – Bela Vista e Fazenda Velha -, onde a devoção é cumprida por grupos de famílias aparentadas e ligadas à devoção por promessas que vêm se mantendo por gerações. Com a ladainha e parte do pequeno ofício de Nossa Senhora, é cantado e dançado o cururu, dança religiosa típica do Mato Grosso [...] Outra dança tradicional, que nunca é omitida, é a de são Gonçalo [...] O povo do bairro comparece em peso [...] se realizam em âmbito familiar, sem a presença do padre. O altar do santo e a sala das devoções são espaços domésticos [...] Próximo a essa capela doméstica, constrói-se a casa da festa [...] Ao povo presente à devoção das ladainhas [...] foram servidos cuscuz, doces e uma batida de coco [...] um churrasco [...] por conta do santo (Lenz, 1992, p. 132-133).

Ainda na obra sob a coordenação de Sanchis (1992), Patrícia Birman (1992) relata como as festas foram se adaptando e se modernizando ao longo dos anos - novas formas de novena; o controle não mais por irmandades leigas, mas por diretorias de paróquias -, sem deixar de existir e se constituir como expressão de uma tradição, mas sem fugir à tradição religiosa sincrética da sociedade brasileira. Neste sentido: "*Comparecem às igrejas, rezam, colocam flores e justificam de maneira muito pouco 'católica' essa adesão aos santos e às personagens que assim cultuam*" (Birman, 1992, p. 167).

Para Birman (1992), o culto às almas e a personagens como a escrava Anastácia no Rio de Janeiro, por exemplo, denunciam significativa preferência por religiões espíritas de uma forma geral, estabelecendo zonas de intersecção do catolicismo popular com religiões como a umbanda e o candomblé, religiões "pagãs" da contemporaneidade. Neste sentido, Birman (1992, p. 168):

> É nesse diálogo, contudo, que podemos observar a percepção que os religiosos possuem das diferenças e dos limites entre os cultos e as formas de compatibilização que utilizam na elaboração de suas fronteiras. O culto às almas, concebido como parte do domínio da Igreja Católica, é realizado em seu espaço periférico, nas calçadas, em frente às igrejas, em pequenos nichos em suas proximidades. As almas, de cuja existência ninguém duvida, não constituem para a liturgia católica oficial objeto de culto. Fazem-se presentes, e com expressiva importância, na periferia, para onde se voltam às práticas religiosas populares. Acender velas, gesto banal e cotidiano entre as práticas rituais dedicadas aos santos, às almas e às entidades diversas, é ato realizado frequentemente em horas intercalares do dia: na hora do almoço, após o trabalho, à noitinha. Segunda-feira é o dia das almas. Nas noites de segunda-feira proliferam centenas de velas acesas ao redor das igrejas.

Trata-se, portanto, de uma prática de culto popular que se desenvolve de forma independente às normas instituídas pela Igreja Católica Apostólica Romana. Tais práticas guardam, ainda, uma notável semelhança com o culto aos antepassados, constante do paganismo em território que futuramente viria a ser compreendido como italiano. E a prática guarda semelhanças entre si em todo o território brasileiro.

Neste sentido, no que diz respeito à imigração italiana no Brasil, recorde-se que a mesma constituiu-se como evidente no que se refere à ocupação de terras rurais ditas coloniais no sul do país, bem como em zona rural e urbana no sudeste deste mesmo país, mas que também os imigrantes italianos que estiveram no nordeste do Brasil, além de se fixarem na capital, migravam para o interior dos estados da região, fixando-se onde encontravam melhores oportunidades de desenvolver ofícios laborais.

Deste modo, o folclorista José Maria Tavares de Andrade (2013), aluno de Roger Bastide no doutorado em Antropologia e de Edgar Morin no pós-doutorado em Epistemologia da Complexidade, ao devenvolver um trabalho etnográfico investigativo da Zona da Mata ao Sertão de Pernambuco a respeito das "histórias de santos", as quais relatam vida, morte e "santificação" destes representantes da religiosidade popular no Brasil, verificou que as narrativas não são caracterizadas apenas como lendas folclóricas, mas como expoentes da memória coletiva e da literatura oral.

Os estudos de Andrade (2013) fornece elementos para uma averiguação de como os camponeses nordestinos utilizam-se de explicações mitológicas para elucidar o sentido das práticas mágico-religiosas não institucionalizadas pela Igreja Católica em meio à comunidade. Por meio dos santos, projetam uma cosmovisão própria, utilizando-se de elementos medievais já sincréticos da religiosidade popular (Andrade, 2013).

Para Andrade (2013), entre os traços da cultura material trazidos pela civilização colonial estão os elementos de culto e seus signos, estátuas ou imagens da cultura em formação. Neste sentido, tendo em vista a interpretação positiva da Igreja Católica a respeito do sofrimento dos mártires, os quais serão recompensados por Deus, em uma cultura brasileira bastarda e repleta de elementos sincréticos, os heróis emergiam a partir dos sofrimentos e da realidade popular (Andrade, 2013). Afirma Andrade (2013, p. 14):

> Assim nasceram nossos heróis épicos; violentos cangaceiros convertidos que convivem em um mesmo panteão mitológico. São os santos padres de antigamente, transmutados em novas vítimas estigmatizadas pela fatalidade e padecimentos que são cantados em benditos e excelências, neste mundo novo sem porteiras. Novos panteões e novas religiões poderão, em seguida, ser exportadas: estamos forjando nossos santos, nossas religiões, como as umbandas e reagrupando antigas magias, como a Jurema, (Yu-rema), dona da terra.

Nos estudos de Andrade (2013), o rito, enquanto significante, é visto como traço cultural passível de ser difundido, transplantado e imposto. São textos elaborados a partir de uma iniciativa popular inconsciente, porém profunda, que emerge a partir da experiência vital das comunidades e de determinados grupos sociais: "*O rito é, com efeito, suscetível de ser transportado, herdado, bem como ser reapropriado em contextos culturais em plena evolução*" (Andrade, 2013, p. 21). O mito, por sua vez, pode manifestar-se em um rito associado à herança de uma religião que pretendia impor-se de modo profundo na sociedade brasileira: a religião Católica Apostólica Romana. Assim, Andrade (2013, p. 23-24):

> A integração de um rito em uma cultura local realiza-se na medida em que ele, sendo uma herança vinda de fora, se exprime em torno de um significado elaborado inconscientemente e referindo-se à experiência vital do grupo em questão. Não obstante uma origem histórica longínqua, externa e até esquecida, um rito torna-se inteligível para o grupo que o pratica, pois ele dá corpo a nível local a uma explicação mitológica própria à dinâmica da cultura popular [...] os ritos revelam a pertinência de uma análise mais complexa referindo-se não só ao ponto de vista ritual: significante – como ao ponto de vista do mito - significado.

Os estudos de Andrade (2013), voltando-se para o sistema simbólico relativo às práticas espontâneas e não institucionalizadas, analisa manifestações por meio das quais, especialmente no que diz respeito ao nordeste do Brasil, parecem integrar o aspecto estrutural, ao nível das crenças, e não ao nível organizacional. Neste sentido, a imaginação popular não manifesta limites para a criação das narrativas mitológicas, as quais são caracterizadas pela força sincrética, a partir das necessidades cotidianas dos sujeitos. Segundo o autor, "*as narrativas mitológicas são nascidas das necessidades de explicação simbólica e equivalem a uma articulação de significação*" (Andrade, 2013, p. 28).

No meio rural, onde a influência da Igreja Católica enquanto instituição oficial é menor, muitas vezes, em virtude da ausência de sacerdotes, a comunidade se reveste da função religiosa elegendo seus representantes, e "*até a uma época recente [...] esta imitação implicava também no emprego de textos latinos que aparecia como a língua mágica do culto [...] as liturgias populares tomam formas diversas e atomizadas*" (Andrade, 2013, p. 31). Assim, a religiosidade passa a fundamentar-se de forma diversa dos sistemas religiosos formais, mas a partir das dimensões simbólicas que se manifestam nas narrativas dos santos da devoção popular, o que se mantém, sobretudo como prática entre os camponeses, por exemplo, de modo que as narrativas populares assumem um papel mitológico e permitem explicar as práticas religiosas sob o ponto de vista popular (Andrade, 2013). Neste sentido:

> O explicado é re-apropriado e reinterpretado pelas narrativas; equivalendo, portanto, a uma espécie de "canonização" popular de seus santos [...] A canonização os transforma, fazendo-os passar de uma categoria de mortal para imortal; da mesma forma que o individual (ou seja, do domínio privado), passa ao coletivo (ao domínio público) e do profano ao sagrado [...] As histórias de santos [...] cujo papel é a explicação mitológica. Elas elucidam os adeptos, sobre o sentido de suas práticas

> religiosas [...] podem representar, por um lado a "canonização" popular e, por outro, representar a projeção de uma cosmovisão própria do campo da religiosidade (Andrade, 2013, p. 34).

Assim, para Andrade (2013), as histórias de santos se constituem como produto de uma criatividade autônoma e coletiva, e emergem de uma interpretação local, ao que são vinculadas a uma realidade sócio-semântica específica: "*a partir dos seus próprios nomes ou de suas características regionais, os santos aparecem ligados a espaços de vida [...] Os motivos de práticas estão associados, sejam a centros de peregrinação, pontos geográficos consagrados [...] também a práticas religiosas de nível familiar*" (Andrade, 2013, p. 36-37). Explica, ainda, Andrade (2013, p. 41-42):

> Do ponto de vista da população mais pobre [...] um santo, herói sagrado, divindade, entidade ou espírito intermediário, deve ter existido anterior e localmente sob uma forma humana. Para que ele seja considerado "humano", faz-se necessário uma história conhecida e, portanto formulada em termos do contexto e desafio local – possível [...] um personagem local vai ser levado a uma Roma mítica, para de lá poder vir (voltar) sua imagem num mesmo percurso da lógica da chegada da colonização [...] O santo, personagem central da intriga, é apresentado como uma figura sagrada, instituída, ligada as categorias do sério, do imortal (ressuscitado) e do patrimônio cultural social [...] um mortal torna-se imortal; um profano vira sagrado, ao longo da história, o individual torna-se coletivo, um personagem central, socialmente admitido nas devoções, práticas e rituais.

Com relação à amostragem proveniente das cidades da Mata, como Ipojuca, Jaboatão, Cabo de Santo Agostinho, Paudalho e Itambé, identificou-se uma predominância forte dos santos na vida religiosa local, os quais possuem prenomes seguidos do nome do lugar do culto, neste sentido, "*se refere a uma área de influência ou a um grau de afluência anual dos peregrinos, chamados também romeiros – referência a Roma [...] mecanismo generalizado de ligação dos santos a um lugar sagrado [...] conhecido em todo o mundo ocidental ou católico*" (Andrade, 2013, p. 66).

Entre outros aspectos, as narrativas envolvem elementos de heróis autóctones, como os cangaceiros, conferindo elementos da realidade às narrativas, e as devoções individuais, na maioria dos casos, são praticadas entre a família ou a comunidade, como a realização da reza de terços, novenas ou cerimônias fúnebres. Assim, na medida em que as devoções individuais ressaltam necessidades precisas, os santos assumem a função particular, por exemplo, de conferir boa saúde ou proteção: "*As promessas dos romeiros que vão visitar o santo, não obedecem nenhuma obrigação legal nem do Estado nem da Igreja, nem tampouco a uma prática sacramental, mas sim a um tipo de mobilização conforme os interesses ao mesmo tempo individuais e coletivos*" (Andrade, 2013, p. 173).

Também no Sertão de Pernambuco, a existência de lugares sagrados evidencia centros de romarias visitados de forma periódica e grupal. São também praticadas orações periódicas, como novenas, nas festas dos santos e nas danças de São Gonçalo (Andrade, 2013). Nas

cidades do Sertão, como Petrolândia, Tacaratu e Água Branca, a penitência e a oração ganharam destaque, com adorações ao Padre Cícero, a Santa Brígida e a São Gonçalo. Neste sentido, em flagrante influência da religiosidade italiana no sertão de Pernambuco, fala-se de São Benedito, um santo que nasceu em Sanfratelle e morreu em Palermo (Andrade, 2013).

> No Sertão como na Mata desde que se fala de Roma trata-se sempre de uma cidade na qual os santos permanecem, são depositados de maneira misteriosa. Com efeito, é de Roma que tem que vir todas as imagens. Assim, a comunidade tem sempre necessidade de um intermediário para inicialmente enviar o corpo dos santos para Roma e, em seguida, recebê-los de volta – em forma já de imagem [...] Na Mata [...] foi um senhor velho e rico de Ipojuca que foi até Roma para procurar o santo que correspondia a sua terra, um proprietário de uma terra que era milagrosamente livre e sem um patrão. No Sertão, foi o Padre Cícero que foi (Andrade, 2013, p. 80).

Também no Sertão e na Mata, as canções religiosas são frequentes na religiosidade popular, figurando entre elas os "benditos" de Santa Lúcia, por exemplo, para obter a cura de doenças nos olhos, ou canta-se o canto bíblico "*Magnificat*" (Lc 1, 46-56) para obter uma cura mágica esperada (Andrade, 2013). A partir das narrativas em análise, o estudo identificou, então, possíveis classificações dos personagens centrais, chamados de heróis:

> O herói conquistador ou o herói propriamente violento [...] afirma-se, às vezes, por seu caráter violento. Ele pode, em sua conquista, empreender uma guerra contra todo um grupo [...] Antes de tornar-se santo, esse tipo de herói deve abandonar o campo da luta e seu próprio objetivo de conquista para tornar-se santo [...] O herói semi-violento [...] assumem uma luta, porque foram inicialmente atacados [...] vítima do mal na origem, tornando-se sagrado, justamente porque venceu as forças do mal [...] Os heróis vítimas ou heróis não-violentos [...] é vítima inocente de uma forma difusa do mal, do sofrimento, da fatalidade (Andrade, 2013, p. 114-115).

Andrade (2013) faz referência a alguns exemplos imersos na classificação desenvolvida. Entre os heróis violentos, categoria na qual geralmente são colocados os soldados ou guerreiros estão, por exemplo, São Severino dos Ramos e Nossa Senhora dos Prazeres; entre os semi-violentos, categoria geralmente constituída por vigários e padres, estão São Benedito, Padre Cícero e São Gonçalo; e entre os heróis não violentos, categoria geralmente composta por artesãos, caçadores, crianças, escravos, chefes comunitários, vassalos de um rei, viúvas, virgens ou pastores, encontra-se Santa Luzia. Nestes termos, o mito que circunda a figura de Nossa Senhora dos Prazeres:

> A igreja dos montes Guararapes foi construída em memória dos combates entre as tropas da frente portuguesa, negra e indígena contra os novos invasores holandeses. Grandes batalhas se desenrolaram entre os anos de 1648 e 1649 [...] a festa de Nossa Senhora dos Prazeres, que ocorre no domingo antes da Páscoa, seguia-se até o domingo seguinte, por uma série de festividades, inclusive dedicadas ao deus Baco. O lugar da batalha tem ali ao lado o rio Jordão [...] Segundo a narrativa, aquelas águas que corriam da cor de sangue provinham do sangue derramado pelas batalhas. Depois das festas celebra-se o batismo de Baco [...] esse costume de origem muito antiga, não poderia continuar a ser tolerado pelas autoridades católicas. Foi assim que em 1869, o governo teve que empregar a infantaria para proibir tal festa tradicional. A massa, levando tonéis de vinho e ramos, cantava em memória de Baco. Ainda hoje, os ramos com os frutos da pitomba são sempre vendidos no local por ocasião da festa assim chamada festa da pitomba [...] A santa tinha sido uma

> guerreira, que arrependida tornou-se a santa padroeira: Nossa Senhora dos Prazeres (Andrade, 2013, p. 177-178).

No litoral Mata-sul de Pernambuco, onde se destacou a monocultura da cana-de-açúcar, principalmente, a partir da construção das primeiras comunidades em torno de uma aristocracia ali instalada e dos engenhos banguês de fabricação de açúcar - para onde, conforme se viu no capítulo anterior, muitos italianos se dirigiriam no intuito de colocar seus conhecimentos técnicos a respeito dos engenhos à disposição – próxima à cidade de Ipojuca, existe a capela de Nossa Senhora do Ó de Ipojuca, onde a devoção se dava a São Benedito (Andrade, 2013). Ainda, com relação aos santos que são padres:

> A mediação entre Roma e a sociedade local é sempre efetuada através dos "padres santos", que existiram naqueles tempos. Sobre esta expressão "os padres santos de antigamente", atribui-se igualmente a fundação, em um tempo mitológico, dos próprios grupos dos penitentes [...] Estes mesmos "padres santos" eram considerados os intermediários junto a Roma mítica para trocarem os corpos santos pelas imagens, como no caso de Inacinho, trocado pela imagem do Coração de Jesus (Andrade, 2013, p. 203).

Assim, uma vez transportado a Roma, uma imagem substitui o corpo santo, e passa a ser venerada pelos fiéis em uma comunidade (Andrade, 2013). santo é, inicialmente, uma criatura humana, a qual, após a sua morte, se transforma em uma figura sagrada e de devoções por meio da religiosidade popular, e "*se abre sobre transformações simultâneas: seja de um mortal tornando-se imortal; seja de um caso individual que torna-se de interesse coletivo; seja ainda de um humano que se torna santo; e, finalmente, de um profano que se torna sagrado*" (Andrade, 2013, p. 117).

Enfim, "*por um processo mitológico, cada história de santo carrega elementos simbólicos, próprio dos desafios de uma nova cultura regional, no Sertão e na Mata. Esse processo permite dar sentido aos fiéis, suas práticas religiosas não-institucionalizadas, engendradas pela brasilidade*" (Andrade, 2013, p. 143). Há uma reapropriação e reinvenção simbólica de uma herança colonial do Cristianismo, à semelhança da construção de um mito.

Neste sentido, as narrativas, as quais se referem a um tempo não histórico, mas primordial, e repousam em um processo cultural de esquecimento das origens remotas ("naquele tempo"), oferecem à adoração uma descrição cosmológica do caminho do céu, o qual deve ser percorrido pelos mortos, passando pela adoração a alguns santos (Andrade, 2013). Diante disto, as narrativas mitológicas dos santos os descrevem, pois, a partir de vidas imaginárias, imersos em uma encenação que guarda relação com os contextos locais, e paralelamente ao aspecto etnográfico, a mitologia busca explicar origens, crenças e práticas que emergem das camadas populares (Andrade, 2013), e "*no imaginário popular, a emancipação dos personagens sagrados equivale à legitimação de formas de culto e mesmo*

de vida, com relação às instâncias oficiais [...] Visa-se preservar a diversidade de formas de vida local, rural ou periféricas" (Andrade, 2013, p. 223).

O professor e doutor em História Social Leandro Karnal, juntamente com o doutor em História Cultural Luiz Estevam de Oliveira Fernandes, publicou a obra "Santos Fortes: raízes do sagrado no Brasil". Nesta obra, Karnal e Fernandes (2017), considerando a santidade como um caminho a se materializar simbologias e criar redes de comunicação, expõem, sobretudo, a possibilidade de que estes cultos criem identidades e códigos tribais e universais. Para os autores, um santo torna-se um documento histórico, pois ilustra diversas possibilidades do sagrado em um único ser, e a cultura dos santos de um local expressa suas memórias por meio de personagens humano-divinos e suas mitologias (Karnal; Fernandes, 2017). Afirmam:

> Os santos passaram por este mundo, e isto os torna particularmente compreensivos com seus fiéis [...] tiveram fome, ficaram doentes e sofreram [...] O segredo dos santos está no cruzamento entre o divino e o humano. Suficientemente humanos para estarem ao meu lado e me entenderem. Suficientemente santos para estarem junto ao Criador [...] são grandes gurus, arcanos e guias [...] A santidade, as imagens, as novenas, as procissões são para os fiéis devotos como todo objeto e prática sagrada [...] Para o devoto de um santo, uma imagem dele, o local do seu nascimento ou morte, suas relíquias e práticas devocionais são este pedaço do sagrado [...] A santidade [...] É simbólica e cria redes de comunicação. Cultos criam identidade e códigos. Santos são tribais e universais. A cultura fala pelos santos de um local, e sua memória e seu culto são testemunhos vivos da sociedade. A materialidade da imagem tem muitas funções [...] servir de lugar de memória, um corpo concreto que contém algo do santo, seja sua memória, seja a imagem em si, uma relíquia [...] dar concretude ao local onde se deve agradecer pelo que foi conseguido. A imagem ou o santuário é o local onde deposito meu ex-voto ou uma placa de agradecimento [...] a imagem serve para que o fiel puna o santo caso ele não cumpra sua parte da promessa. É a imagem que ficará de ponta-cabeça (Karnal; Fernandes, 2017, p. 11-15).

Para Karnal e Fernandes (2017), historicamente, a santidade evidencia um cruzamento entre o sagrado judaico e os hábitos greco-romanos de se relacionarem com heróis e imagens, e os santos transpõem as fronteiras de serem apenas intermediários do sagrado na medida em que passam a emprestar seus nomes às pessoas, batizar cidades, associar-se a festejos, e, com suas virtudes específicas, criar identidades corporativas na proteção e defesa de determinados grupos, por veses profissionais. Os sacrifícios, como os jejuns, por sua vez, evidenciam-se como formas de negociação: o abandono de determinados prazeres em prol de um bem que o fiel considera maior: "*Fé e sacrifício, dor e crença: são binômios de fácil enquadramento*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 19).

> A biografia do santo demonstra a vivência das virtudes de forma heroica. Todos podemos ser bons ou caridosos ou pacientes. Os santos o foram em elevado grau. Uns foram santos confessores, ou seja, confessaram sua fé, inlusive em situação de risco. Outros são mártires, deram a vida pelo que acreditavam, segurando uma palma na mão como símbolo da suprema opção. Ou são virgens e guardaram absoluta castidade, acompanhadas as imagens pelo lírio, a flor da pureza [...] a Igreja nem sequer precisa canonizar. A devoção popular o faz por ela [...] Há muitas maneiras de ser santo. Oficiais ou não [...] O desafio permanente de todo herói épico

> chega a nós com o olhar de cada santo nas estátuas ou nos singelos santinhos (Karnal; Fernandes, 2017, p. 24-27).

Entre os diversos santos citados na obra de sua autoria, Karnal e Fernandes (2017) expõem a existência de São Francisco de Assis, originário da Úmbria, na Itália, e fundador da primeira ordem mendicante. Nascido no final do século XII, Giovanni di Pietro di Bernardone, foi um santo guerreiro que, após aceitar sua missão, peregrinou por toda a Itália a curar doentes, expulsar demônios e pacificar animais ferozes. Cuidava de todas as criaturas como irmãs, e para Francisco, a criação era um todo coerente e interconectado. A ordem religiosa que se originária de sua figura teria grande influência no Brasil: "*o frei Henrique de Coimbra, bispo franciscano, acompanhava a expedição cabralina e rezou as primeiras de tantas missas que este país ouviu [...] encontramos outra dupla de mendicantes batizando as filhas de Diogo Álvares Correia, o Caramuru*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 120). Enfim, o papa jesuíta Jorge Mario Bergoglio, primeiro pontífice sul-americano, optou por noemar-se Francisco, em homenagem ao santo de Assis (Karnal; Fernandes, 2017).

Outro entre os vários santos citados por Karnal e Fernandes (2017) é Santo Antônio, celebrado na data de 13 de junho, data que marca a abertura do ciclo das festas juninas no Brasil, especialmente no nordeste do país. Trata-se de um franciscano casamenteiro, português de nascimento (Lisboa) e italiano em morte e enterro (Pádua): "*Antônio juntou dois polos do Catolicismo: Portugal e Itália*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 159). Santo Antônio agrega os elementos mais mágicos do que o usualmente visto na adoração aos santos, "*a magia antonina não cessa*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 143). A respeito de Santo Antonio, explicam, ainda, Karnal e Fernandes (2017, p. 143-152).

> Tudo seria mais fácil de explicar se Antônio de Lisboa/Pádua fosse um quase mítico representante da santidade antiga ou da Alta Idade Média [...] Não é o caso. Ele é um homem do século XIII, seu corpo está preservado [...] É tanto uma entidade palatável para quem procura algo de forma mágica como um caminho para quem procura algo por meio da reflexão filosófica ou racional [...] decidiu tornar-se frade menor quando o fundador da ordem, Francisco de Assis, ainda era vivo [...] ao desembarcar na Sicília, supunha estar em terras mouras, pois achava as pessoas muito morenas e não entendia a língua delas. Ficou na ilha até a primavera de 1221, quando rumou para Assis [...] Foi pregando que Antônio ficou conhecido. O modelo era próximo daquilo que, no futuro, outro ramo franciscano tornaria notável no Brasil: as missões capuchinhas. Um frade entusiasmado, com práticas litúrgicas fortes e fogo nos gestos, falava de Deus, do inferno, dos pecados, do amor de Jesus, do culto a Nossa Senhora. No interior do Nordeste, por exemplo, personagens como frei Damião pertenciam a essa linha: a da pregação popular [...] Pregou intensamente pela região de Pádua, reunindo [...] dezenas de milhares de fiéis [...] continuou a vida de poderosos sermões e de retiros espirituais no mosteiro que havia fundado em Pádua [...] É de lembrar que os franciscanos têm uma visão holística da criação [...] Descalços como os franciscanos andavam, venezianos, trevisanos, "pessoas de Vicenza, lombardos, eslavônios, da Aquileia, teutônicos, húngaros": todos atrás de graças e milagres afluem para o túmulo.

Observe-se que Santo Antonio desembarcara na Sicília, ao sul da Itália, de onde viria a maioria dos italianos que migrariam para o nordeste do Brasil tempos depois, e onde as pessoas eram, fisicamente e culturalmente, assemelhadas aos mouros, ou o que se compreenderia, de forma generalizada, como árabes. Os mouros eram povos oriundos do norte da África, especialmente do Marrocos, da Argélia, da Mauritânia e do Saara Ocidental, os quais haviam ingressado não somente pela Sicília, como também pela região da Península Ibérica (Portugal e Espanha), Malta e parte da França, especialmente durante a Idade Média.

Observe-se, ainda, que a pregação realizada por Santo Antonio, que pregara uma visão holística transmutada do erudito para o popular, por meio de sermões realizados para multidões de norte a sul da Itália, desde Veneza até a Sicília, passando pelas proximidades de Roma, era voltada para pessoas que buscavam a realização de graças e milagres divinos, e os buscavaram, posteriormente, perante o túmulo do santo. Tais pregações de Santo Antonio seriam responsáveis, ainda, por inspirar as pregações de Frei Damião no nordeste do Brasil.

A influência de Santo Antônio, após o século XV, se espalharia por toda a Europa, não como santo erudito, mas como milagreiro (Karnal; Fernandes, 2017). No Brasil, onde a primeira missa havia sido rezada por um franciscano e onde os irmãos menores, sempre que podiam, especialmente entre os séculos XVI e XVIII, espalhavam a devoção ao santo, "*segundo o censo de 2010, o nome é o terceiro mais comum entre os homens e o quarto entre as mulheres [...] quase toda igreja ganhou altar ou imagem de Antônio. Muitos lares tinham sua estátua. O santo virou [...] a quem se trata como se fosse um parente*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 155-158).

A palavra "santo" tem seu significado: "*A rigor, sanctus, em latim, 'sancionado, de acordo com a lei', é aquele que leva uma vida colada aos preceitos cristãos e que já está nos céus, aguardando a parusia*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 178). A palavra "vocação", atitude atrelada à santidade, por sua vez, "*tem origem latina no verbo vocare. Quer dizer algo como chamamento. Na religião, refere-se ao chamado feito por Deus a uma pessoa para que ela siga Seus desígnios. É um recurso constante na história da vida dos santos*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 104).

Muitos santos foram canonizados, e assim, tiveram seus cultos regulamentados pela Igreja Católica. Porém, diante da popularidade adquirida pelo culto, e a possibilidade de se cultuar personagens mais próximos a determinadas comunidades, em virtude de suas trajetórias de vida e morte, muitos santos foram concebidos também fora de um altar. Assim:

> Uma das maiores estátuas do Brasil homenageia um santo fora do altar. Padim Ciço foi retratado em um colosso de 27 metros de altura, em Juazeiro, a quinhentos quilômetros de Fortaleza, em 1969. A cidade não existia antes da chegada de Cícero

> Romão Batista à região. Juazeiro era um povoado em volta de uma fazenda, dependente da cidade do Crato. No natal de 1871, o jovem e recém-ordenado padre visitou a localidade pela primeira vez, celebrando a Missa do Galo [...] A seu pedido, em abril de 1872 instalou-se em definitivo como pároco local [...] Durante a eucaristia, numa missa celebrada em 1889, a hóstia ministrada por Cícero teria se transformado em sangue na boca de Maria de Araújo [...] Por mais de dois anos, o fenômeno se repetiu com regularidade. Muitos romeiros vinham de longe ver o suposto milagre. Os paninhos que limpavam o sangue da boca da beata eram exibidos quase como relíquias. Cícero tornou-se ainda mais popular e era parado na rua para dar bênçãos e escutar os favores que lhe pediam [...] suas ordens sacerdotais foram suspensas, acusado de manipulação da fé e de desobediência. A beata Maria de Araújo foi enclausurada [...] Com mais de 70 anos e formalmente afastado da Igreja, a popularidade só fazia aumentar. Pessoas vinham de longe para tocar o Padim Ciço, pedir sua bênção. A cidade cresceu vertiginosamente e ultrapassou o Crato em importância [...] Morreu em 1934, aos 90 anos. Doou os seus bens para a Igreja [...] foi aclamado em vida como santo por legiões de sertanejos. Seus fidelíssimos seguidores o viam como injustiçado, homem bom, capaz de livrá-los de seus problemas terrenos e espirituais (Karnal; Fernandes, 2017, p. 186-190).

A história do Pe. Cícero Romão Batista e a adoração ao "Padim Ciço", como é chamado pelos fiéis especialmente em Juazeiro do Norte, no Ceará, serve de exemplo ao surgimento de um santo fora do altar, posto que ainda que não reconhecido oficialmente pela Igreja Católica, a qual acusara o santo de manipulação da fé e de desobediência, o fenômeno de adoração ao santo milagreiro seguiu em ascenção por todo o nordeste do Brasil, e para além desta região. Os santos fora do altar evidenciam, portanto, um fenômeno de canonização espontânea por parte de um culto não institucionalizado, mas popular. Afirmam os autores:

> O Brasil, bem como qualquer país de matriz católica, está cheio de santos fora do altar, esperando o reconhecimento da Igreja. Ou nem sequer necessitando dele. A canonização é espontânea [...] Em Lages, o cemitério Cruz das Almas tem um túmulo concorrido: o de Sebinca Christo, uma cigana de origem grega. Gente em busca de curas, emprego, casamento e tantas outras coisas aflui para o jazigo da cigana, escreve o pedido com batom na lápide e agradece as graças alcançada com cigarros e perfumes (Karnal; Fernandes, 2017, p. 184).

Observe-se, em especial, que os santos fora do altar podem decorrer de adorações a simples túmulos, o dito fenômeno dos túmulos sagrados, ou santos de cemitério, as quais, ao se avolumarem, são sedimentadas, inicialmente, em suas comunidades de origem, e depois, podem alcançar proporções jamais imaginadas, em virtude do culto feito por pessoas que buscam curas e demais necessidades da vida cotidiana, e que adaptam oferendas e pagamentos ao que julgam ser agradável ao santo ou à santa em adoração.

Assim, para Karnal e Fernandes (2017), a expressão "catolicismo popular" descreve uma forma própria de expressão da fé, manifestando um tipo específico de ligação entre fiéis e santos que pedem a sanção da Igreja, porém não se limitam a esta, pois manifesta uma ligação mais de foro íntimo do que doutrinal com o sagrado. Os fiéis se apegam ao santo e lhe atribuem milagres e curas, a Igreja investiga e pode ou não canonizar o santo, porém, aos olhos dos fiéis, ainda que não canonizado, ele jamais deixará de ser santo, pois as canonizações populares e espontâneas já terão acontecido por parte dos próprios fiéis.

No Brasil, o culto aos santos se torna cada vez mais populares, e quem busca aos santos o faz por questões concretas, procurando consolo e proteção (Karnal; Fernandes, 2017). Ainda, "*em 2013 [...] segundo o Datafolha [...] mais de 60% da população professa a fé romana [...] 80% dos nossos católicos [...] não praticam a fé nem frequentam a Igreja [...] não querem a aridez da norma, mas o carisma e a proteção [...] o meu santo bate com o seu, dizemos*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 181-184).

Muitos desses santos, que mudam a vida das pessoas e que o culto cria uma identidade e uma sociabilidade entre elas, são originários da Itália, e grande parte, do sul deste país, onde a religião era dita mais "supersticiosa e sincrética" em virtude do contato com os povos do norte da África, da valorização da cultura popular, e da consequente resistência aos processos de romanização. Daí partem para estabelecer contatos com outras regiões, não somente da Itália, mas também de Portugal, e do Brasil, por exemplo.

Neste sentido, ao compreender que os santos e os cultos marianos podem se constituir como uma espécie de sobrenome coletivo de pessoas que se identificam com a imagem e com as práticas litúrgicas, exemplificam Karnal e Fernandes (2017, p. 198-199): "*São Genaro une napolitanos como grande parte da cidade de Aparecida vive em torno da Virgem do dia 12 de outubro. Difícil conceber a maioria dos portugueses sem Fátima*" (Karnal; Fernandes, 2017, p. 198-199). E conforme o culto mariano guarde relação direta também com o culto aos santos, mártires e mortos, o Brasil, como a Itália, se torna um grande centro do culto mariano:

> Maria é o feminino em Deus [...] em Lucas, onde o Natal é fato tocante e onde o hino do *Magnifica*t é um dos pontos belos no encontro de Maria com a prima Isabel. Maria está presente no Natal. Maria intercede pelo primeiro milagre em Caná. Adverte o filho sagrado de que os anfitriões não têm mais vinho [...] Constitui o primeiro núcleo de cristãos que recebeu o fogo do Espírito Santo no Pentecostes. Viu nascer Jesus e viu nascer a Igreja. É citada no Apocalipse como um grande sinal no céu, com uma coroa de doze estrelas e com a lua debaixo dos seus pés [...] A face materna de Deus, como foi chamada, foi um culto mais palatável do que o Cristo juiz [...] A majestade de Maria implica lista poderosa de títulos. Mãe de Deus, virgem sempre virgem, rainha de anjos, de patriarcas e de apóstolos, torre de Davi, resgatadora de almas do purgatório, preceptora de bons partos, compadecida dos humanos [...] ela é uma e múltipla [...] guarda em si o mistério, a energia e os incômodos do feminino [...] todas as gerações a chamariam de bem-aventurada [...] É um modelo de fé e de entrega [...] Tudo gira em torno de Maria. Seus pais, Joaquim e Ana, são padroeiros dos avós. Seu marido, José, ampara a busca pela chuva no sofrido sertão nordestino. Também é padroeiro dos operários e da boa morte. Maria preside partos e aceita consagrações a ela. Por fim, seu Filho, o bendito fruto do seu ventre, redime e ampara o mundo (Karnal; Fernandes, 2017, p. 84-99).

Ressalte-se que as características designadas a Maria são as mesmas designadas às grandes divindades maternais constantes no panteão pagão, as quais são ilustradas, inclusive, por meio da descrição iconográfica que lhe é atribuída pela própria Igreja Católica: uma mulher revestida de sol, a lua abaixo dos pés, coroada e entronada, conforme se verá adiante.

Os autores Fernanda Andrade Lima, José Ricardo Paes Barreto e Leopoldo Gomes d'Assunção, ao organizarem a obra "Padroeiros pernambucanos: do silêncio da clausura ao nascer da devoção", expõem o culto aos santos e às diversas denominações marianas a partir de um calendário festivo anual (Lima et. al., 2011).

Estes autores identificam santos com histórico ligados a Roma, como São Gonçalo do Amarante, padroeiro de Itapissuma celebrado em 10 do mês de janeiro, um santo que, tendo origem portuguesa, durante 14 anos, realizou peregrinações a Roma e à Terra Santa. Ainda, Santo Amaro, celebrado no dia 15 de janeiro como padroeiro das cidades de Jaboatão dos Guararapes e Taquaritinga do Norte, nascido em Roma, no ano de 510 d.E.C. São Sebastião, padroeiro de 15 cidades pernambucanas (Barra de Guabiraba, Bonito, Brejinho, Canhotinho, Iguaraci, Jataúba, Lagoa de Itaenga, Lagoa dos Gatos, Machados, Manari, Orocó, Ouricuri, Quixaba, Riacho das Almas e Xexéu), um destemido militar italiano, capitão da Guarda Pretoriana e amigo do Imperador Diocleciano, que utilizava-se da influência dos postos que assumia em Roma para minorar o sofrimento dos cristãos. E Santa Clara, ou Clara Offreduci, nascida em 1193 na cidade de Assis, na região central da Itália e nas proximidades de Roma, padroeira da cidade de Tupanatinga e celebrada no dia 11 de agosto, a qual manteve relações de amizade, inclusive, com Francisco de Assis, padroeiro de Cortês e Petrolândia celebrado em 4 de outubro e já anteriormente mencionado no presente estudo (Lima et. al., 2011).

Identificam, ainda, santos de origem especificamente do sul da Itália, como São Paulo de Tarso, padroeiro de Iati celebrado em 25 de janeiro, nascido em Tarso na Sicília, por volta do ano 10 d.E.C.; Santa Águeda, padroeira de Pesqueira celebrada no dia 05 de fevereiro, com nome de origem grega que significa "bondade" e italiana também da Sicília; e São Benedito de Filadelfo que, nascido na Sicília em 1526, tornou-se padroeiro da cidade de São Benedito do Sul celebrado no mês de abril. Mas existem, também, santos provenientes do norte da Itália, como São Luiz Gonzaga, padroeiro de Paranatama, nascido em Mântua (Mantova), ao norte da Itália, e celebrado em 21 de junho; e São Caetano, ou Caetano de Thiene, nascido em 1480 na cidade de Vicença, padroeiro das cidades de Caetés e São Caetano, celebrado em 07 de agosto (Lima et. al, 2011).

Com relação à adoração mariana, identificam o culto a Nossa Senhora do Bom Conselho, padroeira de Bom Conselho e Granito, especialmente celebrada na data de 26 de abril, e sobre ela, diz-se que "*São Sisto III, Papa que governou a Igreja de 432 a 440, mandou construir um templo dedicado à Virgem do Bom Conselho, na localidade de Genazzano, na Itália*" (Lima et. al., 2011, p. 61). Genazzano, por sua vez, comuna italiana da região do

Lácio, próxima a Roma. Já a cidade de Lagoa Grande tem como padroeira Nossa Senhora Auxiliadora, celebrada no dia 24 de maio, e sobre esta se diz:

> Em 1816, o Papa Pio VII introduz no calendário católico a festa de Nossa Senhora Auxiliadora, como forma de perpetuar um fato histórico comprovado pela intercessão da Virgem Maria. O rei Napoleão I, da França, desejando estender seus domínios sobre a Igreja, manda ao cárcere o Papa Pio VII, na cidade de Savona. Recolhido por 5 anos, o Papa não desanima em perder a proteção da Virgem Maria [...] Com a derrota de Napoleão, o Papa Pio VII é posto em liberdade. E no dia 24 de maio de 1814, quando de sua chegada a Roma, é instituído o dia de Nossa Senhora Auxiliadora [...] No Brasil, a devoção é atribuída aos padres salesianos de Dom Bosco [...] No Recife, temos a Igreja do Colégio Salesiano, no bairro da Boa Vista, em sua homenagem (Lima et. al., 2011, p. 71-72).

Já se colocou, neste capítulo, como a figura de Maria foi criada com os atributos positivos que eram, anteriormente, relacionados às divindades femininas, principalmente as maternais. O feminino das divindades, entretanto, não se encontra atribuído pela Igreja Católica apenas à figura de Maria. A teóloga e cientista da religião Ana Luisa Alves Cordeiro (2011), ao escrever a obra "Onde estão as Deusas? Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entrelinhas da Bíblia", expõe a memória da Deusa-Mãe como constante na Escritura Sagrada do cristianismo desde a origem deste, em Israel (Cordeiro, 2011). Afirma a autora:

> Entre outros aspectos culturais, o advento das religiões monoteístas foi diminuindo, aos poucos, a força das Deusas. Com o Cristianismo, por exemplo, elas foram banidas do imaginário popular, especialmente na civilização ocidental, foram demonizadas e associadas a tudo que era negativo. Mas a liberdade é mais forte do que a opressão. No catolicismo, podemos dizer que a força das Deusas sobrevive por estas se terem adequado à imagem de Maria. Muitas se transformaram ou foram associadas às santas católicas [...] A reconstrução e a apropriação da memória e do imaginário feminino da divindade, como forma não só de poder, mas de possibilidades de significação para a vida, são mais aspectos no fortalecimento das mulheres nas suas vivências e lutas diárias. Quando falamos de "imaginário", referimo-nos a todo um conjunto de ideias, imagens, símbolos, que grupos, ao longo dos séculos, construíram e usaram para dar sentido à sua própria existência. O imaginário do qual uma sociedade se reveste é um forte elemento justificador das relações sociais estabelecidas (Cordeiro, 2011, p. 11-20).

Cordeio (2011) explica que, antes da ascensão do monoteísmo em Israel, havia um contexto social politeísta, um panteão de deuses e deusas, do qual Javé e Asherah eram ambos integrantes formando um par divino, sendo esta uma forma comum de organizar e vivenciar a religião na região. Neste contexto, a literatura bíblica adotaria uma tendência exclusivista com relação à figura de Javé, mas não conseguiria apagar por completo a pluralidade precedente, de modo que a divindade feminina, suas funções e atributos, seus símbolos, sobreviveriam no imaginário e na religiosidade popular, adotando novas formas para sua permanência (Cordeiro, 2011).

Na região de Canaã existiam, pois, diversos pequenos reinos – cananeus, hititas, amorreus, fereseus, heveus, jebuseus, entre outros – os quais, cercados por muralhas, isolavam pequenas cidades-estados, com suas culturas e religiões. Afirma a autora: "*Em*

termos espaciais ou geográficos, falamos de Canaã/Israel como um recorte dentro do antigo Oriente Próximo. Neste espaço físico e cultural, a religião se configurava de forma politeísta em suas origens [...] No antigo Israel, a diversidade religiosa era grande" (Cordeiro, 2011, p. 26-27). Neste contexto de pluralidade religiosa, Asherah, consorte de El, era adorada como "criadora de Deuses": "*O próprio nome Isra-**el** carrega a menção a divindade El*" (Cordeiro, 2011, p. 29). Explica, ainda, a autora:

> Até a cristalização do reino de Judá como Estado, as ideias religiosas eram inúmeras; havia o culto real no Templo de Jerusalém, mas também diversos cultos da fertilidade e dos ancestrais no ambiente rural, além de formas de veneração a Javé ao lado de outras divindades [...] Até a época da monarquia, a existência de El, Baal, Asherah e Astarte ao lado de Javé, era ainda uma realidade no meio popular. Temos ainda, por exemplo, o culto em Betel (Am 3, 14), a "rainha do céu" (Isthar; Jr 7, 18; 44, 17 ss), Tamuz (Ez 8, 14), o Deus-Sol (2Rs 23, 5.11; Jr 8, 2; Ez 8, 16) e as constelações (2Rs 21, 3; Jr 8, 2) [...] o desenvolvimento da religião hebraica esteve envolto por um vasto simbolismo e foi permeado de trocas simbólicas, de tensões, de conflitos e de ressignificações [...] De fonte politeísta, Israel passa a se constituir monoteísta, pelo menos na religião oficial. Provavelmente, formas de adoração a Deuses e Deusas dentro das casas continuaram por longo tempo. A centralização em Javé, que nesse processo também se apropriou das funções de Asherah, afetou profundamente inúmeras representações religiosas (Cordeiro, 2011, p. 30-43).

Para Cordeiro (2011), a forma com que se deu a elaboração do monoteísmo hebraico, feita a partir de medidas violentas, de tentativas de apagar a imagem e o símbolo de outras divindades para além de Javé, foi expressão clara da busca pelo apagamento também da memória e da história de Israel: "*A História Deuteronomista teria legitimado a reforma de Josias, dando sustentação à destruição dos santuários de Israel, à centralização do culto em Jerusalém e à extensão do poder da dinastia davídica sobre o território das antigas tribos do Norte*" (Cordeiro, 2011, p. 54-55). Neste sentido, a autora considera a reforma político-religiosa de Josias, realizada por volta de 622 a.E.C., como uma das ações mais brutais empreendidas em nome de Javé e relatadas no Primeiro Testamento, com destruição e queima de santuários locais, e eliminação de pessoas envolvidas com práticas religiosas populares e diversas, ou estrangeiras (Cordeiro, 2011).

Assim, o processo de mutação de civilizações que, inicialmente compostas por diversas comunidades com cultos politeístas diferentes e com divindades às quais eram atribuídas maior importância em detrimento das demais divindades do panteão, para civilizações que passariam a manter uma religião monoteísta, centrada no culto a uma divindade única, e se utilizando da busca pelo apagamento dos preceitos da religião anterior pela assunção de atributos de outras divindades a integrarem os atributos da divindade única, ou serem atribuídas a criaturas inferiores ao deus, nem sempre por violência, mas também por meio de asimilações e ressignificações simbólicas, é, portanto, semelhante nos mais diversos

locais do mundo. Como acontecera em Israel, acontecera no Império Romano, e deste recurso a Igreja Católica se utilizaria, ainda, por séculos.

Ainda a respeito da Bíblia, Anselm Grün e Linda Jarosch (2013) escreveram a obra intitulada "Mulheres da Bíblia: força e ousadia para viver o que você é". Nela, relatam como algumas personagens da Escritura Sagrada cristã em comento foram inseridas em um contexto arquetípico e simbólico antes atribuído às divindades. A respeito de Maria, afirmam:

> Maria é o portão por meio do qual Jesus entra no mundo terreno e também acede a Deus. Maria é a mãe da transformação, no nascimento e na morte, que são os maiores passos de transformação [...] Hanna-Barbara Gerl descreve que Maria acolheu em si todas as imganes arquetípicas que, no passado, haviam sido deusas maternas, terrenas, da lua e do sol [...] Daí, assim afirma a teóloga, Maria tem hoje um bom diálogo com as outras religiões. Em Maria, os arquétipos e as experiências primordiais dos relatos da humanidade se tornam visíveis (cf. GERL, 1989: 109) [...] A arte cercou Maria de símbolos que, na Antiguidade, eram reservados às deusas-mães. A arte reconhecia no segredo de Maria que tudo o que se incorpora nela foi anteriormente representado pela divindade materna [...] Nela, algo da mãe terra é acrescentado [...] A lua é um típico símbolo de transformação com a qual Maria aparece em muitas imagens e estátuas. "Como símbolo da fertilidade, a lua assume papel por vezes até mais importante que o sol, principalmente no Oriente Antigo. Em função de suas mudanças, ela está intimamente associada à fertilidade feminina" (SCHWELIEN, 1994: 160). Com isso, Maria sobre a lua crescente é uma imagem expressiva para a transformação (Grün; Jarosch, 2013, p. 134-136).

Todas essas simbologias encontram-se, inclusive, expressas e representadas nas Escrituras Sagradas da religião cristã. Na Bíblia, portanto, tem-se a descrição constante no Apocalipse 12, 1-5: "*Um sinal grandioso apareceu no céu: uma Mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas; estava grávida [...] deu à luz um filho, um varão, que regerá todas as nações [...] Seu filho, porém, foi arrebatado para junto de Deus*" (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2017).

Por fim, a respeito das simbologias originárias do paganismo e que foram ressignificadas pelo cristianismo, ressalte-se que para Sergio Paulo de Melo Feitosa (2013), os mitos são criados a partir de longos processos culturais que traduzem sentimentos individuais e coletivos, para explicar situações humanas, de modo que os aspectos simbólicos são utilizados e partilhados entre as sociedades a fim de construírem noções e conferirem sentido à vida humana. No contexto de cultos pagãos, o culto aos deuses solares, como Apolo, Hélios e Mitra, e seus mitos, simbolismos e datas festivas, foram transmutados para a religião cristã especialmente na figura de Jesus Cristo (Feitosa, 2013).

Assim, tendo em vista que a história de emergência do cristianismo, e da busca por se firmar enquanto religião em uma sociedade majoritariamente politeísta, evidenciou a necessidade de adaptações simbólicas pagãs ao imaginário cristão, resta evidente que tais adaptações foram feitas principalmente a partir das transferências das características arquetípicas das divindades para santos, santas e personagens importantes da Bíblia, como

Maria. Esta, pois, uma das razões pelas quais o culto aos mártires, aos santos e às santas, e, sobretudo o culto mariano, foram tão bem aceitos e se mantiveram com tamanha força e intensidade, a expressar a identidade dos italianos, herdeiros culturais do paganismo romano, e um dos povos que mais intensamente vivenciaram os conflitos e adaptações entre paganismo e cristianismo em sua história.

Tendo em vista que o Império Romano, em decorrência do domínio imperialista, abrangia as terras que viriam a ser consideradas italianas e para além destas, não é possível falar de um passado religioso aos povos italianos sem mencionar as influências pagãs existentes na religião cristã romana. No Brasil, considere-se ainda que a colonização europeia, em especial a portuguesa, sob a influência da religião Católica Apostólica Romana que se desenvolvia na Europa, juntamente com a imigração italiana, possibilitaria os estudos do surgimento, consolidação e ascenção do catolicismo popular como "religião dos santos", realidade imersa naquele que se afirma, errônea e proselitísticamente, como "o cristianismo mais puro e professado do mundo".

Enfim, não é possível falar de cristianismo sem que se mencione o passado pagão ao qual a religião cristã originária, notadamente a Católica Apostólica Romana, precisou se adaptar para existir em Roma, e de onde se difundiu pelo mundo, tornando-se hegemônica ou de grande adesão, em especial, entre as civilizações ocidentais.

4 MEMÓRIA E IMAGINÁRIO: CONEXÕES ENTRE O PAGANISMO, O CATOLICISMO E OS NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

No capítulo anterior viu-se que a propensão da Igreja Católica à adesão do culto aos mortos, mártires e santos permite identificar, a partir dos relatos e das memórias de imirantes italianos, elementos do imaginário católico, ligados diretamente a elementos do imaginário pagão, os quais passaram a compor e a se perpetuar na identidade religiosa italiana católica especialmente por meio das práticas do catolicismo popular no Brasil.

Mas dos registros memoriais colhidos no capítulo anterior tem-se especialmente que, para além do culto aos mortos, mártires e santos, ao sul do Brasil, havia excessiva devoção às almas do purgatório. Entre os imigrantes italianos do norte da Itália, acreditava-se que os familiares jamais abandonariam a família e que poderiam reaparecer em vida, tal qual se acreditava em "assombrações". Além disto, para estes imigrantes, o sacerdote era como um semideus, administrador do sagrado na terra com poderes quase sobrenaturais, e havia a crença em fórmulas mágicas e no poder mágico de determinados objetos de proteção, como o terço e o escapulário, os quais se mostravam capazes de salvar as almas do purgatório.

Esta não era, no entanto, uma exclusividade dos imigrantes provenientes do norte da Itália ou que migravam para colônias localizadas em zona rural do sul do Brasil. Também em depoimentos de imigrantes italianos provenientes da zona urbana do sudeste brasileiro é possível identificar que os imigrantes fixados em bairros de imigrantes também se davam às visitas aos túmulos dos mortos, construídos nos cemitérios quase como altares para os parentes falecidos, realizavam promessas de visitação para os falecidos no pós-morte, e enterravam toda a família em um mesmo lugar.

Ainda, por ocasião dos casamentos, especialmente em zona rural, respeitava-se o calendário agrícola, jamais realizando celebrações no mês de agosto (mês de mau agouro), as noivas vestiam-se de branco, com grinalda e flores, e havia o hábito de serem carregadas pelos esposos ao adentrarem no lar conjugal. No que diz respeito às práticas familiares, evidenciava-se o costume de estar com a família pré-conjugal aos domingos - o dia santo - mesmo após o casamento e a constituição de novas famílias.

Observa-se também que as festas religiosas são narradas como ritos públicos, e a desobediência de uma pessoa aos ritos e interditos religiosos dessacralizava toda a comunidade, à qual cabia o medo do sobrenatural e do castigo de Deus e dos santos. Havia, sobretudo, intenso culto mariano. Apesar disto, em algumas comunidades, mesmo a prática da

"*bestemmia*" – uso de expressões agressivas e xingamentos contra Deus quando da ocorrência de fatos desagradáveis – era comum, principalmente entre os homens.

Todas essas características compunham a natureza sincrética da religiosidade católica italiana, base da prática do Catolicismo Apostólico Romano nos mais diversos países do mundo ocidental, notadamente Portugal e Brasil, evidenciando intensa busca pelo estabelecimento de pontos de contato com o paganismo romano, sobretudo em suas origens.

Ocorre que os sincretismos religiosos constantes nas práticas do catolicismo popular ultrapassariam os limites estabelecidos pela Igreja Católica enquanto instituição, evidenciando práticas católicas sincréticas não autorizadas pela Igreja e fenômenos de dupla pertença religiosa, além do surgimento novos movimentos religiosos.

No que diz respeito aos novos movimentos religiosos, estes se constituem como fruto de sociedades modernas movidas pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia, e por profundas transformações sociais, culturais e religiosas. A confiança exarcebada na razão humana faria com que os sistemas religiosos reguladores das condutas e do agir fossem refutados pela racionalidade moderna, ocasionando uma migração do sentimento religioso, do domínio religioso para o domínio civil laico (Lain, 2008). A este processo deu-se o nome de secularização, define Vanderlei Lain (2008, p. 61): "*Secularização se refere ao processo pelo qual se subtraem dos setores da sociedade e da cultura o domínio das instituições religiosas e dos símbolos religiosos [...] caracteriza-se pelo entendimento de que a ciência é a única capaz de explicar tudo, independente de Deus*".

A Teoria da Secularização baseada na ideia de que a modernidade acarretaria o declínio da religião, no entanto, não viria a se confirmar diante da realidade pós-moderna (Berger, 2017). Após a secularização, as crenças religiosas não viriam a desaparecer e nem haveria a perda permanente da religiosidade, haveria, pois, a emergência de novas crenças e novos movimentos religiosos, a questionarem formas únicas de estabelecimento da ordem e de valores religiosos obrigatórios, bem como a valorização da pluralidade religiosa: "*Podemos mudar de confissão religiosa, de estilo de vida, de cidadania, de identidade. Fazemos as opções que nos são mais convenientes. Inclusive os deuses (e suas respectivas instituições religiosas) são colocados à disposição dentro dessa multiplicidade de ofertas*" (Lain, 2008, p. 73).

Com grande disposição de novos movimentos religiosos, as escolhas religiosas passariam a se fundamentar em diversos argumentos, entre eles o sentimento de identidade e pertença, individual ou coletiva, relacionado a grupos étnicos ou tradições ancestrais. Um

sentimento no entanto que, quase contraditoriamente, em sua característica exclusivista e quando não generalista, também poderia vir a ser contestado. Afirma Lain (2008, p. 78):

> As identidades individuais e o sentido de pertença coletiva tornam-se questionáveis por causa da crescente diferenciação dos papéis e do sentido de pertença, provocando, a "procura de identificações mais imediatas com os grupos étnicos de origem ou com os componentes culturais ligados a tradições ancestrais", inclusive, àquelas religiosas, que, por vezes, são utilizadas para a reconstrução da unidade nacional.

Diante desses encontros e desencontros entre os tradicionalismos e os novos movimentos religiosos, para Berger (2017), no que diz respeito à secularidade ocidental, uma vez que o mundo se mostra tão religioso ou até mais religioso do que antes, torna-se necessária uma Teoria do Pluralismo capaz de substituir a Teoria da Secularização, a qual possa se fundamentar na realidade do panorama religioso pluralista (Berger, 2017). Surge, pois, a necessidade de se pensar um novo paradigma que possa considerar as implicações emergentes do pluralismo, o qual se manifesta a partir de duas perspectivas: a coexistência entre discursos religiosos seculares e discursos de diferentes religiões. Nas sociedades pluralistas, "*a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade, é a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional*" (Berger, 2017, p. 10).

Diante da emergente pluralidade religiosa, o discurso religioso secular vem a ser contraposto pela retomada da busca pelo sentimento religioso, a partir da percepção de que a religião exerce um importante papel na mediação simbólica que consolida os laços sociais e fortalece as ordens normativas. No campo religioso da pós-modernidade ganhariam destaque práticas religiosas que valorizam as liberdades individuais e as subjetividades dos indivíduos: "*Deus não mais concebido como o ponto supremo da ordem objetiva do mundo*" (Lain, 2008, p. 87). Explica, ainda, Lain (2008):

> A visão de mundo desempenha uma função esencialmente religiosa através dos símbolos, dos esquemas interpretativos e dos modelos de conduta, numa hierarquia de significados [...] A sustentação do cosmos sagrado como realidade social e sua difusão de geração em geração está sujeita mais aos processos sociais gerais do que aos processos institucionalmente especializados [...] Não seria mais o foco da procura religiosa aquela verdade instaurada pela instituição religiosa, mas o emocional individual do fiel, o experiencial, já que cada experiência vale por si só [...] A libertação da consciência individual das estruturas sociais e a liberdade no campo privado deram um apoio ao ilusório sentido de autonomia que caracteriza as pessoas da sociedade moderna (Lain, 2008, p. 95-99).

Especialmente no que diz respeito aos comportamentos sociais e institucionais dos indivíduos, esta quebra de paradigmas viria a estimular, portanto, atitudes diversas das atitudes demonstradas pelas gerações anteriores. Neste sentido, a identidade religiosa deixaria de ser encarada sob uma perspectiva coletiva e institucional, e passaria a evidenciar o

surgimento de identidades descentradas ou fragmentadas, as quais passariam a compor os sujeitos pós-modernos atraídos por diferentes identidades culturais (Lain, 2008).

Nestes termos, uma vez que as identidades viriam a ser marcadas pelo estabelecimento não somente de igualdades, mas especialmente das diferenças, no contexto das relações sociais e culturais, a perda de identidade evidenciada na modernidade passaria a ser transformada na busca incessante, e geralmente individual, por explicações e formas de seguir a vida, a partir do desenvolvimento de novos sistemas de significação. Explica o autor:

> Toda a identidade é relacional, portanto, toda identidade é marcada pela diferença. Identidade e diferença são interdependentes, resultam de atos da criação humana que adquire sentido dentro dos sistemas de significação desenvolvidos no contexto das relações sociais e culturais [...] Na abordagem pós-moderna não existe aquilo que a modernidade considera ser desorientação, perda de identidade ou divisão do indivíduo frente ao pluralismo de feições. Existe, sim, o fim de uma única orientação que pretende ser determinante. O pós-moderno orienta-se por uma busca intensa que, sem indicar para onde, ou mesmo negando a existência de direção, continua a interrogar e a se perguntar sobre a vida (Lain, 2008, p. 116-117).

Assim, buscando responder às perguntas que surgem diante de um ambiente religioso pós-moderno, o pluralismo descreveria fatos sociais e ideologias que se influenciam reciprocamente. Neste sentido, para Berger (2017, p. 20-21), o pluralismo "*é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente [...] é o processo que chamei de contaminação cognitiva [...] as pessoas [...] se influenciarão umas às outras*". Ao se influenciarem reciprocamente, as pessoas chegariam, pois, a um compromisso cognitivo por meio do qual as diversas formas de interação entre as diferentes cosmovisões iniciariam um processo de relativização, no qual a realidade passaria a ser percebida e vivida de um modo diferente do que anteriormente se julgava ser a única forma possível de se viver. Por meio do pluralismo, esta relativização se tornaria, pois, uma experiência permanente (Berger, 2017).

Importa lembrar, no entanto, que o pluralismo, enquanto conceito geral, possui raízes anteriores às do pluralismo moderno, as quais se intensificariam em zona urbana, mas também se verificariam em zona rural, e que apesar da emergência e da intensidade assumidas pelo conceito na pós-modernidade, não é um processo recente. No entanto, é inegável a intensidade assumida pelo fenômeno pluralista diante de uma modernidade transformadora das realidades sociais, especialmente no que diz respeito à emergência de novos movimentos religiosos e da liberdade de escolha no campo religioso. Explica Berger (2017, p. 26-27):

> As cidades são muito ferquentemente os lugares onde as pessoas de diferentes experiências e conhecimentos convivem umas com as outras e onde a contaminação cognitiva começa o seu trabalho criativo ou (dependendo do ponto de vista) destrutivo. É proveitoso refletir que houve grandes cidades na história pré-moderna – basta pensar em Alexandria – e que o pluralismo é muito mais antigo do que a imprensa e a máquina a vapor, dois poderosos agentes do pluralismo moderno [...] A

> modernização leva a uma enorme transformação na condição humana, passando do destino para a escolha [...] Toda a vida se torna um interminável processo de redefinir quem o indivíduo é no contexto das possibilidades aparentemente infinitas apresentadas pela modernidade [...] inclusive a escolha da religião.

Assim, operando na desconstrução das instituições anteriormente estabelecidas, o pluralismo moderno provocaria um sentimento de libertação que passaria, posteriormente, a impulsionar uma crescente inquietação a respeito da relativização das certezas e das consequentes incertezas sobre as coisas. No momento da inquietação, buscar-se-ia não mais a abolição da coação de velhas instituições, mas uma espécie de reconstrução e resignificação das mesmas (Berger, 2017).

Essa busca pela restauração das certezas, por sua vez, poderia vir a ocasionar o surgimento de novos fundamentalismos, afirma Berger (2017, p. 34): "*o projeto pode consistir em voltar a uma certeza (real ou imaginária) do passado [...] ou em olhar com uma postura de segurança para o futuro (como no caso da maioria dos movimentos revolucionários modernos) [...] fundamentalismos reacionários e progressistas*". A respeito da religião, fundamentados em dirimir as incertezas ocasionadas pela modernidade sobre quem se é, como se deve viver e agir ou o que se pode esperar para o futuro, movimentos fundamentalistas buscariam restaurar certezas e verdades absolutas, sendo estas religiosas, políticas, psicológicas, e "*o que todos esses movimentos têm em comum é um projeto de restaurar a qualidade do dado-como-certo das cosmovisões que o pluralismo enfraqueceu [...] o fundamentalismo procura provocar uma mentalidade arcaica sob condições modernas*" (Berger, 2017, p. 132).

Por outro lado, recorde-se que o poder de relativizar cosmovisões, normas e hierarquias religiosas por meio do pluralismo passaria, também, a evidenciar a ocorrência de um fenômeno interno nos sujeitos, ou alterações na subjetividade e na consciência dos indivíduos, ao que, a partir da relativização de cosmovisões, ressaltar-se-ia ainda mais a importância da religião popular, classificada outrora como superstição, como elemento religioso aberto aos sincretismos (Berger, 2017).

> O pluralismo religioso se tornou um fenômeno global [...] O pluralismo é geralmente tratado como um fenômeno social, e ele o é. Contudo, existe também um pluralismo na mente [...] o pluralismo tem o efeito de relativizar as cosmovisões, trazendo à mente o fato de que o mundo pode ser compreendido de maneiras diferentes [...] os indivíduos não podem mais aceitar sem discutir a cosmovisão na qual por acaso nasceram [...] a religião tende a subir na consciência dos indivíduos, desde o nível da certeza até o nível da opinião (Berger, 2017, p. 65-69).

Enfim, diante das novas possibilidades de cosmovisões e formas de sentir a religiosidade, "*o mundo contemporâneo, com poucas exceções, é tão intensamente religioso como qualquer outro na história. Todas as principais tradições religiosas não somente sobrevivem, mas geraram poderosos movimentos de renovação*" (Berger, 2017, p. 55).

Para Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996), uma vez que se operaria uma mutação em relação à consciência religiosa a partir da qual a religião tornar-se-ia autoconsciente e social, adquirindo o agir religioso a racionalidade a respeito da relação que mantém a ordem social, "*mesmo as religiões mais densas de sacralidade podem ser portadoras de racionalidade [...] sintomas da modernização da sociedade onde surgem e se esparramam, desde que se deem como formas conscientes e voluntárias de adesão a um corpo de símbolos religiosos*" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 12-13). Desta forma, a densidade sacral das religiões não se constituiria como fator impeditivo para a racionalidade, haja vista que a adesão voluntária e consciente a um corpo de símbolos religiosos impenderia à racionalidade compreendê-lo enquanto mantenedor da ordem dentro da sociedade.

Além disto, as fronteiras entre as religiões, emergentes em um contexto de complexidade cultural variado, criativo e efervescente, exporiam descontinuidades originais e confluiriam para as bricolagens das diversas formas de sincretismo religioso, sobretudo das experiências que surgiriam a partir das necessidades de cura, sendo que "*é no momento da crise existencial que a conversão se dá, quando se manifesta a cura, quando o problema se resolve [...] E a religião se repõe como conjunto de símbolos capazes [...] de transferir a eficácia da religião [...] para o interior do próprio eu*" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 17).

No Brasil, a partir da segunda metade do século XX, a expansão de religiões como o pentecostalismo, o kardecismo e a umbanda evidenciariam, pois, o declínio da religião tradicional: "*O panorama religioso brasileiro tem mudado não só porque há pessoas que deserdam de seus deuses tradicionais laicizando suas vidas [...] há outras que em número crescente aderem a 'novos deuses', ou então redescobrem seus velhos deuses em novas maneiras*" (Pierucci; Prandi, 1996, p. 10).

Observe-se que, conforme exposto no capítulo anterior, especialmente no que diz respeito à prática do catolicismo popular no Brasil, muitas práticas sincréticas dentro desta perspectiva religiosa viriam a ser transportadas já da Itália para o país sulamericano, principalmente por meio do exercício da religiosidade católica dos imigrantes italianos neste país. Neste sentido, por meio de depoimentos dos imigrantes do norte da Itália que se instalavam no sul do Brasil, por exemplo, tornou-se possível averiguar a existência de atribuição de poderes divinos às forças da natureza e aos astros, especialmente à lua, características estas, por sua vez, não próprias do cristianismo, mas herdadas, ainda em terras italianas, de religiões pré-cristãs praticadas naquele país.

Observe-se ainda que no Brasil, juntamente com a Renovação Carismática Católica – retorno de elementos mágicos, orações em línguas, encontros "pessoais" com Cristo -, ter-se-

ía grande adesão às religiões da cura e das soluções mágicas realizadas por meio da manipulação das forças divinas, dos sacrifícios, da imposição de mãos, com utilização de óleos, exorcismos, orações, de forma que "*deuses de todo tipo e rito podem ser fartamente encontrados [...] De um conjunto inumerável de religiões, cultos e crenças [...] aqueles movimentos que mais presentemente estão postos [...]: os catolicismos, o pentecostalismo de cura e as religiões afro-brasileiras*" (Prandi, 1996a, p. 28).

As diversas religiões de cura, em constante transformação e manipulação dos símbolos culturais, evidenciam os processos de cura como etapa de uma adesão a um novo pacto com a divindade, rompendo com a norma previamente estabelecida. Nestes termos, enquanto o panorama religioso do Brasil, a partir dos anos 50, passava a evidenciar e valorizar escolhas a sistemas de símbolos religiosos mais conscientes, mais mágicos e menos tradicionais, maior se mostrava a inovação cultural (Pierucci; Prandi, 1996). Afirma Prandi (1996a, p. 23-27):

> O Brasil contemporâneo é um país moderno, no sentido de que os elementos estruturais e simbólicos hegemônicos constitutivos desta sociedade são tipicamente racionais, burocratizados, dessacralizados, isto é, próprios da civilização ocidental moderna capitalista. Contudo, algumas religiões francamente voltadas para práticas religiosas de caráter mágico vêm experimentando aqui grande sucesso. Esse retorno a concepção e práticas densamente mágicas revela uma reação ao modelo desencantado característico das sociedades modernas [...] A própria igreja católica do *aggiornamento* deixou de produzir alguns desses importantes espaços onde as pessoas podiam periódica e ritualmente (e o ritualmente é fundamental) aparecer, se apresentar se representar: as procissões, as rezas vesperais, as ladainhas e terços, as grandes festas paroquiais [...] o estilo de rito sem nenhuma pompa e etiqueta do catolicismo contemporâneo foi ficando cada vez mais desinteressante [...] e é através da partilha de uma mesma etiqueta que se formam vínculos de identidade.

Assim, o Brasil vem assistindo a uma proliferação de modalidades religiosas, especialmente com refluxo da magia. Especialmente por meio do pentecostalismo e das religiões afro-brasileiras, o país viveu um amplo processo de remagicização e de valorização da magia, sendo estas religiões que apelam para forças sagradas que julgam capazes de intervir no mundo: "*A busca massiva da cura religiosa e de soluções sobrenaturais para outros problemas e aflições da vida, bem como a enorme variedade de ofertas de manipulação ritual de forças sobrenaturais para ministrar o bem-estar almejado são emblemáticas*" (Prandi, 1996b, p. 98). Neste sentido, segundo Prandi (1996b, p. 99-104):

> As religiões afro-brasileiras [...] preservaram um repertório mágico-ritual bastante rico aliado à ideia axial de que as divindades mantêm com os homens uma relação de troca imediata através do sacrifício, interferindo no mundo, quer se trate do mundo da natureza ou do mundo da cultura, e realizando a vontade dos homens como meio de fortalecer-se a si mesmas como divindades, numa espécie de pacto em que o praticante se entende participando da expansão da própria força sagrada, o axé [...] Os afro-brasileiros querem o indivíduo no mundo, tirando dele todo o proveito que possa significar auto-realização e reafirmação do poder da divindade, numa luta em que o adepto pode contar fartamente com recursos sobrenaturais.

No que diz respeito à prática já sincrética da religiosidade católica popular por parte dos imigrantes italianos no Brasil, observe-se que, em zona rural, no sudeste do Brasil, os depoimentos analisados no capítulo anterior atestariam o comum ato de recorrer às benzedeiras - por vezes consideradas bruxas -, e ao curandeirismo, em auxílio à realização de curas e do uso da medicina considerada mágica entre a comunidade. Havia, ainda, a crença na vidência, e a realização de reuniões de cunho religioso em matas, tanto em colônias como em bairros de imigrantes. Em zonas urbanas, notadamente nas capitais, as práticas da religião católica popular se mesclariam com as da religião afro-indígena (também denominada "curandeirismo", "baixo-espiritismo", "feitiçaria"). Os espíritos, da natureza e dos falecidos eram chamados para solucionar problemas vitais, e a afeição pela religião como recurso terapêutico e para a cura de doenças, a partir da relação das pessoas com entidades sobrenaturais, faria com que muitos descendentes de italianos buscassem as religiões afro-brasileiras, especialmente por acreditarem na existência da mediunidade e nos perigos de se desfazer acordos eventualmente firmados com as divindades.

O uso de estátuas, velas, incensos, guias, medalhas ou escapulários, passes ou bênçãos, bem como os apadrinhamentos com orixás ou santos, faria com que integrantes da comunidade italiana passassem a identificar elementos em comum entre as religiões afro-brasileiras e o catolicismo popular, ou abandonassem o catolicismo em virtude do que caracterizavam ausência de simbologia ou de elementos culturais mágico-religiosos na religião católica. Outros imigrantes, ainda, passariam a manifestar dupla pertença religiosa, mesclando a realização dos sacramentos católicos com a resolução, pelos terreiros, dos problemas cotidianos de saúde e existenciais.

Recorde-se, por fim, que os imigrantes oriundos do sul da Itália, os quais rumariam para o nordeste do Brasil, até mesmo os sacerdotes, eram considerados, por parte da Igreja Católica Romanizada como "impuros", "supersticiosos" ou "sincréticos" em demasia, e até mesmo como simpáticos à maçonaria, e que no capítulo anterior, que em estudo a respeito da "macumba paulista", haveria um italiano do sul da Itália afirmando-se "macumbeiro".

A diversidade e a pluralidade religiosa, um fenômeno global (Berger, 2017), evidencia, sobretudo nos países latino-americanos, grande adesão às religiões protestantes, indígenas, afroamericanas e aos novos movimentos religiosos, por meio de resignificações simbólicas, as quais são tomadas como referência para a formação de novas identidades, locais e globais. Explica Mattos (2008, p. 61-62):

> De acordo com os censos e estatísticas dos diversos países latino-americanos, os últimos cinquenta anos têm sido marcados pela adesão a religiões protestantes, a religiões sincréticas de origem autóctones, como as afro-americanas, e a novos

> movimentos religiosos, ao mesmo tempo que se observa revitalização de muitas religiões indígenas [...] Análises deste interjogo de contrastes e contradições entre o *local* – lugar simbólico que serve de referência para as identidades (Arantes, 2000) – e o *global* têm sido elaboradas por antropólogos da religião.

No intuito de possibilitar a triangulação de dados científicos, essencialmente no que diz respeito ao comportamento religioso desenvolvido nos países do Ocidente, uma Revisão Integrativa da Literatura foi realizada a partir da seguinte pergunta norteadora: Como se comportam as pesquisas científicas no que diz respeito à religiosidade desenvolvida no Brasil e nos demais países de cultura ocidental? Com vistas a reunir a amostragem dos artigos científicos produzidos e publicados sobre a temática, no mês de outubro do ano de 2024, realizou-se uma busca eletrônica na base de dados de periódicos acadêmicos da CAPES, utilizando-se dos seguintes descritores: (Religião) *AND* (Religiosidade) *AND* (Ocidente), sem recorte temporal, dado o objetivo era encontrar a maior quantidade de estudos possíveis.

A coleta dos dados se deu a partir da seleção dos artigos seguindo-se duas etapas: a) leitura de títulos e resumos; e b) leitura completa dos estudos selecionados, sendo considerados como critérios para a seleção os artigos de periódicos científicos revisados por pares, publicados em português, inglês, espanhol ou italiano, em periódicos nacionais ou internacionais, e que discutissem o fenômeno religioso no Ocidente, figurando como critérios de exclusão, monografias, dissertações e teses, resenhas, resumos expandidos e artigos não disponíveis em versão integral, fugas do tema e eventuais duplicatas.

Em um primeiro momento, a busca identificou 15 artigos científicos, e após a aplicação dos critérios de inclusão e exclusão, foram excluídos da análise 01 resumo de dissertação e 01 resenha, ao que restaram para análise 13 artigos científicos. Dos 13 artigos, foram excluídos 04 estudos nos quais não puderam ser identificadas avaliações por pares, restando incluídos na presente análise, ao final, 09 artigos científicos, os quais foram organizados em um quadro a partir dos seguintes campos: a) numeração em ordem cronológica e crescente dos estudos; b) referência envolvendo autoria e ano de publicação; c) Periódico de publicação, qualis e área do conhecimento do periódico; e d) Temática específica dentro do campo das religiões. Os resultados foram sistematizados no Quadro 19 do Anexo F. Após coleta dos dados, a análise crítica dos estudos e a discussão dos resultados realizaram-se na busca por compreender a configuração da matriz religiosa ocidental.

A princípio, cumpre salientar que os artigos foram publicados entre os anos 2000 e 2024 (corrente ano), ou seja, nos últimos 25 anos, evidenciando um crescente interesse pela temática ao longo dos últimos anos, o qual se expressa a partir de pesquisas que passam a

denunciar, também, as transformações ocorridas no campo religioso, no Brasil, mas também na América Latina de uma forma geral.

Neste sentido, os estudos denunciam que desde 2008 as tendências de transformação do campo religioso brasileiro vêm sendo estudadas. O estudo desenvolvido por Lísias Nogueira Negrão (2008) denominado "Trajetórias do Sagrado", por exemplo, analisa trajetórias religiosas individuais, duplicidades e multiplicidades religiosas, evidenciando a crise da religiosidade eclesiástica do início do século XX, especialmente em virtude do repúdio ao autoritarismo eclesiástico no mundo cristão moderno, católico ou protestante, e da incompatibilidade do mundo moderno com absolutismos religiosos e monopólios. Ao estudar obra do historiador da religião alemão Ernst Troeltsch, afirma a autora:

> Ao concentrar-se na relação entre modernidade e religião, Troeltsch realiza o que talvez sejam suas mais relevantes análises sobre esta última, ao introduzir o seu terceiro tipo (os primeiros seriam igreja e seita), a que ele chamava de "religião mística", isto é, uma religiosidade antiinstitucional que extravasa as fronteiras das igrejas, não radicalmente racionalizada, já que é mística, e não ascética, porém individualizada e com fortes tendências sincréticas e pluralistas. Ele a considerava como constituindo-se na religião típica da modernidade, pois com ela compatibilizável. Não seria homogênea, uma vez que, além de elementos cristãos, ou seja, uma fé cristã interiorizada calcada na convicção da revelação divina pessoalizada, abrigaria elementos de tradições espíritas, orientais e esotéricas com ela sincretizados, além de elementos panteístas e estéticos (Negrão, 2008, p. 116).

A partir das afirmações de Troeltsch a respeito da passagem do século XIX para o século XX, Negrão (2008) passa a se questionar como teriam evoluído tais questões ao longo do século XX e da pós-modernidade, observando que para Colin Campbell teria ocorrido, no Ocidente, também um processo de "orientalização", a partir do deslocamento da tradicional teodicéia ocidental, baseada na crença em um Deus transcendente e salvacionista (como no Calvinismo), para um Deus imanente e impessoal (como para atitudes religiosas místicas não salvacionistas), de autoaperfeiçoamento ou autodeificação (como na religião hindu). Afirma: "*Essas concepções religiosas, que se tornarão hegemônicas no novo milênio, segundo previu Troeltsch [...] são monistas (postulam a unidade entre homem e natureza, entre o espiritual e o físico, e entre mente e corpo) ante o dualismo ocidental*" (Negrão, 2008, p. 117). Continua Negrão (2008, p. 118):

> Dentro dessa nova espiritualidade cabem expressões religiosas concretas as mais diversas: além das influências orientais hinduístas e budistas, desde o neopaganismo (as culturas pagãs européias helênica, druídica, nórdica, céltica) até povos primitivos americanos (tribos indígenas nativas, as culturas asteca e maia), numa referência, nestes dois últimos casos, antes ao próprio passado e ao arcaico ocidental que ao Oriente. Mas cabem também referências modernas, com afinidades com elementos progressistas e científicos contemporâneos, e mesmo com movimentos ambientalistas e ecológicos, tal como ocorre nos circuitos de tipo Nova Era. Além, é claro, de influências provindas de tradições cristãs reinterpretadas.

Realizando uma passagem pela formação histórica do campo religioso brasileiro, do monopólio católico colonial ao pluralismo laico republicano, Negrão (2008) explica como se

passou, no Brasil, de um catolicismo romano formal e aparente, patriarcal e patrimonial, para um catolicismo popular, centrado no culto aos santos e às santas, em festas e danças, até se buscar uma espécie de retomada de controle institucional, por meio de um catolicismo menos mágico e mais cristocêntrico, dito romanizado.

Para a autora, entre crenças rígidas ou sincréticas, o catolicismo romano não deixaria de se manter hegemônico no Brasil, evidenciando maior número de adeptos nas pesquisas demográficas de 1940 (95%), 1991 (83%), 2000 (73,6%) e 2007 (64%) (Negrão, 2008). Neste sentido, mesmo que se considere a evidente queda entre o número de adeptos ao catolicismo e o crescimento do número de evangélicos no país, torna-se possível afirmar que o Brasil, mesmo no século XXI, se mantém um país com perfil religioso Católico Apostólico Romano, sendo este a grande referência religiosa da sociedade brasileira.

É preciso ressaltar, entretanto, a influência do crescimento dos novos movimentos religiosos no país. Nestes termos, Lísias Negrão (2008) chama a atenção para o crescimento de uma religião denominada "Wicca", a qual, em flagrante aversão à rigidez católica, busca resgatar a adoração à natureza proveniente de cultos antigos e o caráter mágico da religião:

> Não apenas decresce o percentual de seus adeptos, mas eles se modificam qualitativamente, na medida em que se envolvem em duplicidades tanto tradicionais (católicos/afro-brasileiros; católicos/espíritas) como inovadoras (católicos/protestantes; católicos/outras religiões; multíplices). Em geral, tais retornados são católicos de formação que, mesmo após o trânsito pelo campo religioso, resistem em abdicar de suas crenças e práticas vividas na infância, adolescência ou mesmo juventude, por apego à tradição familiar [...] permanecem as devoções aos santos, especialmente a Nossa Senhora, rezas e uma moralidade cristã mínima [...] Há, inclusive, identificações sincréticas, como a de Nossa Senhora com a Grande Mãe ancestral. Recupera-se a magia, como a dos rituais *WICCA*, em que as bruxas são resgatadas como mulheres adoradoras da natureza e perseguidas pelo clero ao qual não se submeteram (Negrão, 2008, p. 126-129).

Observe-se, sobretudo, que a adoração às deusas e o caráter mágico da religião, herança das culturas pré-cristãs, seriam mantidos e resignificados nas práticas religiosas católicas dos imigrantes italianos, sobretudo por meio do culto aos santos, às santas e à figura de Maria, tão característicos e constantemente identificados nos depoimentos desses imigrantes, constantes no capítulo anterior.

Um ano depois, ao falar de cristianismo e secularização no Ocidente, o autor Kleiton Cerqueira de Almeida (2009), partindo da ideia de "superação da metafísica" constante no filósofo Gianni Vattimo, aponta para um retorno da religião onde a secularização torna-se consequência, e elemento característico, da religiosidade no Ocidente, conduzindo a um cristianismo flexível e não dogmático, sem o caráter controlador, dominador ou violento de outrora. Neste sentido, durante a pós-modernidade, "mata-se" a crença no Deus, outrora fator

decisivo para a manutenção da ordem ocidental objetiva de mundo, e "revive-se" a crença na pluralidade de divindades, atrelado ao caráter regionalista que as religiões assumem:

> Trata-se, em suma, da validação da pluralidade de imagens presentes nos tempos pós-modernos [...] Abrindo mão dos discursos fundacionistas, firmados por sua vez no "esquecimento do ser" em favor do ente, a pós-modernidade renunciando ao sonho ilusório e alienante do que chegou a ser chamado "organização total", viu-se tomada por uma "explosão incontrolável das imagens do mundo" [...] Cessam as metanarrativas, dando-se lugar a inúmeras narrações locais e pontuais, entre as quais se encontram as de caráter religioso. De forma aparente com o que se dizia em tempos mais antigos: Morreu o deus! Viva o deus! Ou ainda, mais propriamente: Morreu o deus! Viva os deuses! (Almeida, 2009, p. 69-70).

O estudo de Almeida (2009) explica, sobretudo, como a secularização, enquanto fator redutor da metafísica e aclamador do "ser", apresenta-se como marco para o surgimento de um novo tempo, do pluralismo, do imaginário exarcebado, e do surgimento de novas religiões inseridas neste contexto.

Para outro autor, Filipe Pinto Monteiro (2010), por sua vez, ao analisar-se o fenômeno da honraria santoral na comunidade messiânico-milenarista de Pau de Colher, no sertão baiano, bem como a liderança religiosa, popular e carismática atrelada a modelos de santidade medievais do ocidente cristão transmigrados ao Novo Mundo, é possível levantar-se discussão a respeito do culto aos santos católicos no interior baiano por volta de 1930, haja vista que no local, por meio da pregação de seus líderes, instituiu-se um diálogo com a tradição, atualizando-se um conjunto de credos e valores transmitidos por missionários e beatos errantes. A situação revela, assim, intenso hibridismo entre catolicismo popular e eclesiástico.

Ao analisar lei moral e disciplina, bem como as configurações sociais dos sertões, por meio das adorações dos santos e das santas, especialmente no que diz respeito a São José e a Santa Maria, a par dos estudos a respeito da regionalização como importante fator a influenciar as adaptações religiosas, esclarece Monteiro (2010, p. 191):

> Os atos de significação religiosa, entre os quais se inclui a dádiva da honraria santoral, fazem parte de uma concepção religiosa muito particular, na qual as representações populares e eruditas perdem um pouco de suas acepções deterministas e se tornam intercambiáveis. Esse processo se deve não apenas às concessões que a Igreja fez para alcançar o coração de seus fiéis, mas também à forma como a tradição católica foi interpretada por diferentes povos em regiões diversas do planeta.

Neste sentido, com vistas a alcançar os anseios do imaginário popular as representações religiosas no catolicismo, com certa anuência da Igreja Católica, passam a ressignificar seus sentidos.

Também com vistas a compreender as adaptações religiosas no campo religioso ocidental, notadamente o brasileiro, Valdélio Santos Silva (2011) tece um comparativo entre as concepções individualizantes das religiões ocidentais e as experiências coletivas e de divindades plurais em religiões africanas, com essência na música, na dança e no transe.

O autor mostra, sobretudo, a importância e a influência de crenças e representações religiosas afro-brasileiras e da feitiçaria no Brasil e, ao expor as acusações de feitiçaria na história deste país, afirma Silva (2011, p. 207): "*A Igreja Católica procurou impedir que os africanos praticassem as suas religiões nativas por meio da catequização forçada, mas também associando as práticas religiosas dos negros ao paganismo*". E continua:

> Nas religiosidades judaico-cristãs, as crenças nos seres supremos são mediadas por autoridades religiosas que estabelecem regras (teologia) para se alcançar a felicidade eterna, portanto, antecedem a relação com o deus o respeito a uma hierarquia reverencial. Nas religiosidades de origem africana, incluindo o culto aos orixás, na comunicação entre deuses e homens – ainda que seja igualmente estruturada, mediante a iniciação, por autoridades religiosas – o sujeito praticante assume um papel ativo, do modo como foi descrito pela autora, e indivíduos e divindades se fortalecem mutuamente [...] Essas diferentes e intrigantes modalidades de religiosidades africanas e afro-brasileiras estão relacionadas ao pensamento tradicional africano em geral, como foi assinalado anteriormente, que constrói a prática religiosa com base na experiência e nos referentes étnicos e culturais dos seus praticantes, diferente do pensar ocidental, no qual a teorização da religiosidade, a teologia, influencia e determina a experiência religiosa (Silva, 2011, p. 212-213).

Assim, um fator importante que emerge dos estudos de Silva (2011) é, sobretudo, os aspectos étnicos e culturais, em sua relação de fortalecimento com a ancestralidade, e do intercâmbio e fortalecimento espiritual entre os sujeitos e as múltiplas divindades.

No contexto da Nova Era, a autora Bianca Zacarias França (2019), por sua vez, busca compreender o espaço ocupado pelas religiões afro também enquanto um movimento influenciado pelo ocultismo Europeu, de contracultura e de crescente intercâmbio entre Oriente e Ocidente. Realizando estudo em terreiro de Belo Horizonte, a autora expõe a inclusão da religião afroindígena Umbanda Esotérica na categoria dos novos movimentos religiosos e de Nova Era, que busca estabelecer vínculos com religiões e doutrinas antigas, como o hinduísmo e o próprio catolicismo: "*No Brasil, a Nova Era ganha um aspecto singular, atingindo também camadas mais populares e a cultura dos espíritos existente no país*" (França, 2019, p. 119).

Observe-se que o autor Filipe de Oliveira Guimarães (2020), por sua vez, afirma que o pensamento político ocidental teria nascido de concepções religiosas, e passa a justificar esta afirmação na medida em que ambos vêm a integrar essencialmente os seres humanos. Analisa, pois, o pensamento político platônico e a religiosidade contida nas reflexões do filósofo grego, as quais perpassam desde a Era Antiga até a Contemporânea.

Para Guimarães (2020), tal qual Platão, os pensadores políticos ocidentais que o seguiram buscam pontos de reflexão religiosa com o objetivo de construir ideologias políticas, sendo que na atualidade, o conceito de laicidade revela-se também como fundamento para esse pensamento político, porém o sistema permanece suplicando auxílio

divino para a preservação, proteção e defesa da política da *polis*, das cidades, dos países, ou dos sistemas políticos e de poder.

Nestes termos, a respeito dos espaços de poder construídos pelas religiões no Ocidente, Denise Rodrigues Soares, Suzete Aparecida Gomes Silva e Luciene de Oliveira Dias (2020), denunciando uma tentativa de manutenção de uma hegemonia branca e cristã que se perpetua desde a colonização, propõem uma discussão decolonial a respeito de vivências e religiosidades, por parte de pessoas negras no interior de Goiás, as quais encontram na ancestralidade a possibilidade de repensar processos comunicacionais, especialmente no que diz respeito às relações entre catolicismo, candomblé e cultura popular:

> As cosmologias e as tradições africanas não estavam fechadas às mudanças ou transformações. De caráter pragmático, elas se adaptavam às situações e às realidades da vida nas sociedades em que se apresentavam. No Brasil, as cosmologias foram ressignificadas e recriadas como estratégia para poderem continuar cultuando seus Orixás, com várias adaptações e influências da igreja católica e indígena. Como era inexistente a presença de um corpo doutrinário centralizado e uniforme, como o encontrado em algumas das religiões monoteístas, isso fez com que as cosmologias africanas convivessem com interpretações diferentes de suas leituras de mundo, sem que isto caísse em ruptura ou desagregação (Soares; Silva; Dias, 2020, p. 83).

Afirmam, ainda, as autoras: "*sempre que observamos 'a resistência da tradição cultural negra e a sua reelaboração, a sua reterritorialização no Brasil e outros países da diáspora africana, percebemos o caráter pessoal e coletivo da memória como possibilitador da construção de uma identidade'*" (Soares; Silva; Dias, 2020, p. 87-88). Neste caso, enfatiza-se, portanto, o caráter identitário da memória e da preservação da ancestralidade, especialmente em vista das necessidades de afirmação dos sujeitos inseridos em determinados sistemas político-sociais de opressão.

A respeito de sistemas opressores, entretanto, François Gauthier (2021), ao criticar as abordagens tradicionais a respeito da secularização, propõe uma nova forma de compreensão a respeito dos novos movimentos religiosos (Nova Era, Neopaganismo, Neo-Indianismo, Neo-Xamanismo), demonstrando a possibilidade de tais religiões emergirem não somente a partir de movimentos de resistência em face de culturas opressoras, mas também a partir de condições sociais criadas pela revolução neoliberal, transitando no capitalismo global contemporâneo, assim, por meio de composições contraculturais na América Latina e de bricolagens religiosas que se formam conforme as conveniências dos adeptos.

A conveniência dos adeptos, entretanto, não é algo novo no que diz respeito à busca pelo sagrado. O processo faz pensar não somente nas configurações religiosas da modernidade e da pós-modernidade, mas também de períodos bem anteriores na história da humanidade. Neste sentido, o estudo de Gerson Leite de Moraes (2021), ao considerar o

século XVI como um período de grandes transformações, passa a analisar as Reformas Protestantes (Luterana, Calvinista e Anglicana) como movimentos que alteraram a configuração religiosa europeia, rompendo com a hegemonia papal e o monopólio católico no Ocidente. Assim, O *Cinquecento*, na Itália e no mundo, seria o período das artes, evidenciando artistas como Leonardo da Vinci e Michelangelo, mas também como Georgette de Montenay, mulher, artista e religiosa calvinista, a qual produziu livros de emblemas de suma importância para a compreensão entre a relação arte e religião.

Moraes (2021), ao expor o tema da religião como tema que transparecesse às obras de Georgette de Montenay, demonstra como alguns emergiam, inclusive, de citações bíblicas, e estabeleciam papéis sociais bem definidos na sociedade. Afirma o autor:

> Outro tema essencial para Montenay e para os calvinistas em geral é o da idolatria. No emblema intitulado *Idolorum Servitus*, ela traz informações muito interessantes [...] O texto escolhido é a carta do Apóstolo Paulo aos Efésios 5.5, em que ele afirma: "Sabei, pois, isto: nenhum incontinente, ou impuro, ou avarento, que é idólatra, tem herança no reino de Cristo e de Deus". Apesar de o versículo falar em incontinência e impureza, Montenay reforça a relação da avareza com a idolatria. Pela imagem percebe-se que a mulher está ajoelhada, portanto, prestando reverência e culto a um ídolo que, no caso, é representado pelo bezerro de ouro, famosa imagem de idolatria da confederação tribal, que mais tarde viria a formar o povo de Israel, quando de sua saída do Egito. Essa passagem está registrada no Antigo Testamento, no capítulo 32 do livro de Êxodo. [...] A marca da religião calvinista fica muito evidente em sua guerra iconoclasta, pois os ídolos representam um caminho para a perdição e, mais do que isso, são tomados como elementos e resquícios da velha tradição católica, simbolizada na figura do Papa [...] A arte que se vale de imagens, nessa perspectiva calvinista, só tem validade se for usada para fins didáticos, apologéticos e conversionistas (Moraes, 2021, p. 39-40).

A idolatria, que remete à figura clássica do bezerro de outro, constitui-se, pois, como fator de encorajamento às disputas religiosas entre um catolicismo que admite adaptações e simbologias diversas, inclusive às imagens, dentro da própria religião (a qual se mostra cada vez mais adaptável às crenças populares) e o protestantismo, que se utiliza de tais imagens somente para conversão e apologia da própria religião, em um momento no qual se buscava, sobretudo, o enrijecimento da sociedade.

Enfim, o que se apreende da análise desses estudos recentes a respeito de religiosidade ocidental é que a mesma encontra-se em momento de profunda transição e adaptação à flexibilidade e ao pluralismo religioso das sociedades pós-modernas. Essas transformações envolvem, sobretudo, a adaptação de religiões tradicionais, como a católica, às crenças populares, o fortalecimento de pautas étnicas e regionais, bem como o culto aos ancestrais, como fatores de memória e de identidade individual e coletiva, e o surgimento e fortalecimento de novos movimentos religiosos e de contracultura (denúncia e ruptura com antigos padrões políticos de sociedade) que valorizem a retomada ao passado e o pluralismo, tanto de crenças quanto de divindades.

Recorde-se, do capítulo anterior, que o Catolicismo Apostólico Romano, o qual se configurou como religião predominante na maioria dos países do chamado "Novo Mundo", em especial na América Latina, possibilita investigações a respeito das heranças e das características sincréticas do catolicismo frente às religiões de Roma que foram trazidas para o Brasil, onde se perpetuariam por meio das práticas religiosas dos imigrantes italianos, adequando-se e compatibilizando-se, sobremaneira, ao campo religioso brasileiro. Um catolicismo alvo de adaptações em suas estruturas, símbolos e significações religiosas, na busca por adaptar-se às sociedades onde almeja se expandir. Tais adaptações e resignificações, as quais ocorrem desde antes de se tornar uma religião hememônica, permitiram o crescimento exponencial do Catolicismo Romano.

Verifique-se, enfim, que entre os 04 estudos excluídos da análise em virtude de não puderem ser identificadas avaliações por pares, nenhum deles fugiu à regra: 01 dizia respeito à relação entre política e religião na América Latina, especialmente na área andina e no Brasil (Motta, 2011), 01 a respeito de homens católicos com práticas homossexuais e o lugar da religião na produção de sentidos (Leite, 2016), 01 a respeito das cantigas de Santa Maria de Alfonso e a representação mariana em cantiga (Gouvêa; Oliveira, 2020), e 01 a respeito da religião e da religiosidade na Idade Média e no Ocidente medieval (Magalhães, 2022).

A análise permite, ainda, perceber o retorno a crenças ditas pré-cristãs como fator de compreensão a respeito do surgimento de novos movimentos religiosos e das religiosidades emergentes, como o neopaganismo, que surge também em contraposição à estrutura católica rígida anteriormente imposta.

4.1 O Imaginário e Suas Estruturas

Do que fora anteriormente exposto, é possível atestar a importância do caráter mágico-religioso, desde a utilização de sincretismos na busca operada pelo Catolicismo Romano para se firmar em meio pagão, mas, principalmente, em virtude do surgimento dos novos movimentos religiosos pós-modernos. Neste sentido, as ditas "religiões mágicas" emergem, por sua vez, com múltiplas faces de autolegitimação e de orientação para a vida frente ao declínio da religião tradicional, notadamente a católica romanizada.

Um fenômeno particularmente interessante aos estudos relativos à religiosidade dos imigrantes italianos no Brasil surge, então: ao se compatibilizarem as religiões mágicas com os processos de reconstrução das religiões anteriores aos rigores e tradicionalismos católicos, transparece a infindável capacidade da sociedade "*de criar espaços e formas de expressão que*

parecem retiradas de um passado sobre o qual esta mesma sociedade se ergueu [...] a construção das religiões é um processo constante de empréstimo, substituições de símbolos e práticas e redefinição de sentidos" (Prandi, 1996a, p. 33).

Neste sentido, os processos de criação de espaços religiosos restariam baseados, fundamentalmente, tal qual se verifica nas adaptações operadas por meio da prática do catolicismo popular italiano no Brasil, na resignificação de mitos e símbolos, sendo que estes "*são especificamente próprios para a transmissão de mensagens religiosas, ou seja, são considerados linguagem religiosa por natureza*" (Greschat, 2005, p. 26).

Observe-se que, para Mattos (2008, p. 62), os "*processos de organização política de coletividades conhecidos como "etnogênese" apresentam como característica, no plano simbólico, a reelaboração do passado e de uma origem – considerada comum -, reafirmadora das referências e vínculos identitários*". Deste modo, não seria incomum pensar em adaptações religiosas, ou movimentos religiosos da atualidade, que buscam pensar novos enquadramentos religiosos a partir de uma perspectiva de adesão a um simbólico que, além de servir de base para o desenvolvimento de identidades individuais, possam significar a busca pelo retorno a um passado ou a uma origem étnica comum capaz de respaldar identidades coletivas, "naturais" ou "criadas".

Assim, por meio da resignificação dos símbolos, a preservação de uma suposta identidade passa a justificar uma eventual reelaboração de um passado imaginário e de uma origem considerada comum, e no presente caso, esta constatação se confirma a partir dos depoimentos dos descendentes de imigrantes italianos no Brasil, entre os quais as demandas por adequação ao pluralismo pós-moderno encontram-se com a necessidade de reafirmar um parentesco distante, compatibilizando a afinidade entre a religião e a família, e o acesso às tradições ancestrais por meio de novas adaptações ou novas religiões.

Por meio de adaptações simbólicas, a realidade da prática religiosa italiana, sincrética desde a sua origem na Itália, buscaria reproduzir no Brasil os padrões e a simbologia religiosa de um imaginário herdado daquele país. Neste sentido, Beneduzi (2008, p. 26):

> Nesse percurso de busca das representações possíveis dessas construções simbólicas das identidades coletivas, vislumbra-se a dimensão edificadora da realidade presente na noção de imaginário [...] o poder simbólico tem uma grande força atreladora ou transformadora das realidades sociais. Entende-se que a elaboração do mundo social perpassa, muito fortemente, as disputas de representações: "As lutas de representações têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio" (CHARTIER). Tem-se a ideia de algo a ser construído, de um embate em sua elaboração.

Em meio ao rico universo religioso identificado por meio dos depoimentos dos imigrantes italianos expostos no capítulo anterior, bem como ao que foi exposto no presente

capítulo até então, percebe-se, pois, a necessidade de se aprofundar os estudos relativos à memória, os quais devem ser realizados juntamente à análise dos conceitos relativos ao imaginário, à simbologia e aos arquétipos. Assim, no intuito de satisfazer a análise do imaginário e da simbologia a partir dos depoimentos dos imigrantes italianos expressos no capítulo anterior, é preciso que se opere um breve aprofundamento ao conceito de memória.

Observe-se que, para o filósofo francês Paul Ricoeur (2007, p. 24-26): "*a memória, reduzida à rememoração, opera na esteira da imaginação [...] duas intencionalidades: uma, a da imaginação, voltada para o fantástico, a ficção [...] a outra, a da memória, voltada para a realidade*". Memória e imaginação partilham, assim, o mesmo destino, o da lembrança, porém, a respeito da memória, tem-se que "*é no momento do reconhecimento, em que culmina o esforço da recordação, que essa busca de verdade se declara enquanto tal [...] sabemos que alguma coisa se passou, que alguma coisa teve lugar, a qual nos implicou como agentes, como pacientes, como testemunhas*" (Ricoeur, 2007, p. 70).

Tendo em vista que o componente realístico da rememoração, ou a memória propriamente dita, foi estudado no capítulo anterior, resta, pois, ao presente capítulo ater-se ao estudo do imaginário, o qual se encontra atrelado a uma espécie de memória coletiva.

Para a psicóloga brasileira Ecléa Bosi (1994, p. 418-419) uma memória coletiva adapta-se às memórias individuais, pois "*cada geração tem, de sua cidade, a memória de acontecimentos [...] Festas notáveis [...] de bairro [...] um desejo de explicação atua sobre o presente e sobre o passado, integrando suas experiências nos esquemas pelos quais a pessoa norteia sua vida*". A memória, por sua vez, pode desviar-se, se perder, se apagar, ou descontinuar-se, ao encontrar certos obstáculos e mudanças, como os deslocamentos dos grupos, a perda de um meio estável no qual as lembranças possam ser retomadas, ou as transformações profundas que podem acontecer em uma família, principalmente com a perda dos detentores e reprodutores das narrativas (Bosi, 1994).

Neste sentido, em virtude do processo agressivo manifestado pelo intenso intercâmbio cultural por ocasião da imigração, com vistas a preservar as memórias coletivas, as famílias italianas cuidariam em manter viva a cultura, o sentimento religioso e a memória da terra de origem, qual seja a Itália. A respeito da importância que a terra e a memória das próprias origens adquiriam para as famílias italianas, explica Bosi (1994, p. 424-425):

> Na Roma antiga a terra pertencia para sempre à família que a cultivava, que nela enterrava seus mortos e erigia o altar dos deuses lares. Terra, família, religião comungavam no mesmo espírito. Na terra se cultivavam o alimento e a memória dos vivos e mortos. Chuvas, sementeiras, poda, colheita eram ciclos da faina agrícola mas também marcavam as festas, o rejuvenescimento da comunidade. Se cada família não tem mais, como na Roma antiga, seus cantos, preces, seu próprio culto,

> não se pode negar que tenha um espírito seu, uma maneira de ser, lembranças e segredos que não passam das paredes domésticas. E tem suas figuras exemplares, modelos, cuja fisionomia se procura reconhecer nos mais jovens; avós lendários ou vindos de país remoto que imprimem a todos os seus um traço distintivo [...] Há episódios antigos que todos gostam de repetir, pois a atuação de um parente parece definir a natureza íntima da família, fica sendo uma atitude-símbolo. Reconstruir o episódio é transmitir a moral do grupo e inspirar os menores [...] Muitas lembranças, que relatamos como nossas, mergulham num passado anterior a nosso nascimento e nos foram contadas tantas vezes que as incorporamos ao nosso cabedal [...] não há lugar onde a personalidade tenha maior relevo.

Aqui, os dois campos da memória: a memória propriamente dita, das lembranças sobre o que efetivamente se viveu, e o imaginário, enraizado nas lembranças de um passado distante que não se viveu, mas que diante da permanência e insistência das narrativas, passa a incorporar a história dos sujeitos. Deste modo, uma vez que a família de imigrantes italianos passa, por meio da imigração para o Brasil, a se distanciar da terra natal, busca, sobretudo, a manutenção dos hábitos e das lembranças oriundas da Itália e preservadas por gerações como fator de afirmação e manifestação da própria personalidade.

A memória dos imigrantes italianos, ao atingir o campo das lembranças, comum ao imaginário, começam a acessar um passado anterior ao qual se tem conhecimento, contado pelos antepassados, de gerações em gerações, ao que passa a se comunicar com memórias e valores de sociedades ainda mais antigas. Explica Ecléa Bosi (1994, p. 447-451):

> A memória das sociedades antigas apoiava-se na estabilidade espacial e na confiança em que os seres da nossa convivência não se perderiam, não se afastariam. Constituíam-se valores ligados à *práxis* coletiva como a vizinhança (versus mobilidade), família larga, extensa (versus ilhamento da família restrita), apego a certas coisas, a certos objetos biográficos (versus objetos de consumo) [...] Há algo na disposição espacial que torna inteligível nossa posição no mundo, nossa relação com outros seres, o valor do nosso trabalho, nossa ligação com a natureza. Esse relacionamento cria vínculos que as mudanças abalam.

A possibilidade de reagrupar, na subjetividade, lembranças de espaços sociais diferentes, abrange, ainda, a sobreposição de imagens no mesmo espaço social, de modo que muitas das lembranças se fundem em dois espaços sociais partilhados (Bosi, 1994). Neste sentido, torna-se possível que as lembranças do passado constante do campo do imaginário possam vir a influenciar em lembranças mais recentes, e sejam transmitidas, da Itália para o Brasil, perpetuando-se, adaptando símbolos e criando novas simbologias.

Especialmente no que diz respeito às interações que se estabelecem entre o social e o simbólico, e com relação à busca pela manutenção da identidade, observe-se que a simbologia assume, ainda, a importante função de conferir sentido às práticas e relações sociais de inclusão e exclusão social. Nestes termos, Kathryn Woodward (2014, p. 14):

> O *social* e o *simbólico* referem-se a dois processos diferentes, mas cada um deles é necessário para a construção e a manutenção das identidades. A marcação simbólica é o meio pelo qual damos sentido a práticas e a relações sociais, definindo, por exemplo, quem é excluído e quem é incluído. É por meio da diferenciação social que essas classificações da diferença são "vividas" nas relações sociais.

Para Woodward (2014), a representação, ou o elemento que faz com que as pessoas se sintam devidamente representadas, inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por intermédio dos quais os significados são produzidos, sendo por meio dos significados produzidos pelas representações que se concede sentido à experiência e ao que se é.

Assim, enquanto processo cultural, a representação estabelece identidades, individuais e coletivas, e sistemas simbólicos, construindo lugares a partir dos quais os indivíduos sentem-se livres e acolhidos para se posicionar (Woodward, 2014). Neste sentido, os processos simbólicos tornam-se expressão do contexto cultural e compõem o imaginário vinculado à identidade:

> Todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas, bem como seu "imaginário", isto é, suas promessas de prazer e realização [...] As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições (Woodward, 2014, p. 33).

O imaginário e os processos simbólicos são produzidos, então, por uma subjetividade a qual permite aos sujeitos se colocarem no mundo, compreendendo suas origens e preferências na vida, pensamentos e emoções conscientes ou inconscientes (Woodward, 2014). Deste modo, esta subjetividade, a qual inclui as dimensões inconscientes do "eu", relaciona-se diretamente com o contexto social e cultural aos quais as pessoas encontram-se submetidas, produzindo, também, uma identidade de grupo. Explica a autora:

> A subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade [...] inclui as dimensões inconscientes do eu [...] pode ser tanto racional quanto irracional [...] estamos sujeitos a forças que estão além de nosso controle. O conceito de subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ele nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares (Woodward, 2014, p. 55-56).

Assim, os sistemas simbólicos sugerem sujeitos produzidos e influenciados não apenas a partir de níveis conscientes, mas também em níveis inconscientes, por meio de um repositório de lógicas próprias, de desejos que não obedece às leis do consciente e do sujeito racional (Woodward, 2014).

A descoberta dessa dimensão psíquica que funciona com as próprias leis, chamada inconsciente, influencia nas concepções de identidade e subjetividade, na medida em que estabelece conflito entre os desejos da mente inconsciente e as demandas sociais. Neste sentido, a identidade, moldada e orientada externamente a partir de um significante, também o é a partir da articulação dos desejos (Woodward, 2014). Diz a autora: "*é a linguagem e o simbólico que passam a fornecer alguma compensação, ao proporcionar pontos de apoios*

linguísticos nos quais se torna possível ancorar a identidade" (Woodward, 2014, p. 64-65). O inconsciente evidencia a primeira compreensão da subjetividade, a qual coloca os seres humanos frente à percepção de sua própria identidade.

Nestes termos, para Tomaz Tadeu da Silva (2014b), a identidade, como produto de uma relação social sujeita a relações de poder e imposição, passa a definir a diferença, e ambas se tornam interdependentes, resultados de atos de criação linguística, menos como elementos de natureza e essenciais a partir de um mundo natural ou transcendental e mais como produtos de um mundo cultural e social, ou criações sociais e culturais. Como ato de linguagem: "*o signo está no lugar de alguma outra coisa [...] carrega sempre não apenas o traço daquilo que ele substitui, mas também o traço daquilo que ele não é, ou seja, precisamente da diferença [...] a identidade e a diferença são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva*" (Silva, 2014b, p. 79-81). A título de exemplo, têm-se a dinâmica simbólica produzida pelas identidades nacionais, explica Silva (2014b, p. 85):

> As identidades nacionais funcionam, em grande parte, por meio daquilo que Benedith Anderson chamou de "comunidades imaginadas" [...] necessário criar laços imaginários que permitam "ligar" pessoas [...] Juntamente com a língua, é central a construção de símbolos nacionais: hinos, bandeiras, brasões. Entre esses símbolos, destacam-se os chamados "mitos fundadores". Fundamentalmente, um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heroico, épico, monumental, em geral iniciado ou executado por alguma figura "providencial", inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional [...] a narrativa fundadora funciona para dar à identidade nacional a liga sentimental e afetiva que lhe garante uma certa estabilidade e fixação, sem as quais ela não teria a mesma e necessária eficácia.

Neste sentido, Stuart Hall (2014) afirma ser a identificação construída, sobretudo, a partir do reconhecimento de uma origem comum ou de características e ideais partilhados, entre grupos e pessoas, produzindo o natural fechamento que constitui a base solidária e fiel do grupo. Estas condições determinam a existência a partir de recursos e materiais simbólicos, bem como determinam as diferenças: "*A fusão total entre o 'mesmo' e o 'outro' que ela sugere é, na verdade, uma fantasia de incorporação [...] Ela está fundada na fantasia, na projeção e na idealização*" (Hall, 2014, p. 106-107).

Ainda, para Etienne Higuet (2015, p. 16) a caracterização do mundo das imagens, no sentido mais amplo da palavra, incluindo o material e o mental, o visual e o linguístico, deve estar atrelada a subsídios para a interpretação das imagens visuais transferidas em um suporte material, trata-se, também, das "*representações imagéticas segundo a sua relação com o tempo e com o grau de consciência, apresentando a categoria fundamental das imagens matriciais, especialmente os schèmes e os arquétipos*".

Observe-se que os estudos a respeito do imaginário transitam tanto entre a antropologia das estruturas figurativas de Kant e de sua teoria da imaginação transcendental,

quanto entre o esquematismo perceptico e a razão simbolizante de Bachelard e Durand, a respeito do sujeito que imagina, bem como da lógica das imagens. A hermenêutica simbólica, redutora ou amplificadora, sendo esta última contida nos estudos de Paul Ricoeur, torna-se fundamento da recepção, e a fenomenologia das imagens simbólicas, de Husserl, Bachelard e Corbin, analisa a imagem como produto intencional da consciência (Higuet, 2015). Explica:

> A imagem constitui uma representação intermediária entre o concreto e o abstrato, o real e o pensado, o sensíve e o inteligente. Ela permite reproduzir e interiorizar o mundo, mentalmente ou graças a um suporte material, mas também transformá-lo, inclusive produzindo mundos fictícios [...] Ela se encontra a meio caminho entre a percepção verdadeira e o conceito (abstrato) da coisa percebida [...] Toda imagem produzida ou reproduzida artificialmente num suporte material supõe a preexistência mental da sua representação [...] a experiência visual nos coloca geralmente em relação intuitiva com a própria coisa, sem passar pelos signos [...] A visão nos faz assistir instantaneamente ao surgimento de algo no espaço, à manifestação originária do ser do mundo, enquanto a imagem linguística da linearidade do discurso, da temporalidade do signo (Higuet, 2015, p. 18-19).

Tem-se o lugar, portanto, do estudo do imaginário, uma rede de imagens na qual o sentido é dado a partir da relação estabelecida entre elas (Araújo; Gomes; Almeida, 2014). Enquanto estrutura universal encontra-se o imaginário, então, em toda a humanidade, em todas as sociedades, independente do tempo histórico que as cerca, mas para estudá-lo é preciso abrir mão dos racionalismos exarcebados, valorizando-se, pois, as formas mais sensíveis da razão: "*É no imaginário profundo, inconsciente, que reside a arte e a ciência da harmonia e da estabilização de si mesmo para si e para a cultura da qual se é parte ou nas vivências culturais várias que se pode buscar*" (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015, p. 15-16).

Assim, uma vez que o imaginário se manifesta no mais profundo inconsciente, mas também na memória dos sujeitos, "*cada cultura busca a seu modo vencer a imposição do tempo cronológico e construir outros tempos, capazes de perenizar a experiência humana [...] O nosso conceito de imaginação está calcado nos usos profundos da memória*" (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015, p. 16). A respeito da manifestação do imaginário, perceba-se que a consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo por meio da criação de imagens: a imaginação direta e a imaginação criadora ou indireta, ambas envoltas pelas representações simbólicas produzidas em um dado contexto cultural. Afirmam Araújo, Gomes e Almeida (2014, p. 85-86):

> A consciência dispõe de duas maneiras de representar o mundo (Gomes, 2013): a primeira maneira é através de uma imaginação reprodutora que age evocando objetos conhecidos de vivências passadas, a qual Durand chama de imaginação direta, e que a própria coisa parece estar presente na mente, quando o objeto lhe é perceptível ou sensível. A segunda maneira é através da imaginação criadora, que se refere ao devaneio, à invenção de outras imagens, à criação de figuras, que são construídas por combinação ou síntese de imagens, e que Durand chama de imaginação indireta: quando o objeto não se pode apresentar à sensibilidade, sendo-lhe ausente, podendo tornar-se presente através das imagens [...] todo pensamento humano é representação e passa pelas articulações simbólicas [...] a imaginação

> desempenha na espécie humana um papel essencial, no que diz respeito à adaptação vital, à criação de um meio cultural [...] não há imagens sem imaginação.

A obra "Psicologia da Religião Ocidental e Oriental", escrita pelo psiquiatra e psicoterapeuta suíço fundador da psicologia analítica, Carl Gustav Jung (1980), ao tratar de psicologia e religião, explica, a partir desta, a autonomia do insconsciente e os símbolos naturais: "*Religião é – como diz o vocábulo latino religere – uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de 'numinoso' [...] constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade [...] ligada a uma causa externa ao indivíduo*" (Jung, 1980, p. 3). A respeito da religião, continua o autor:

> Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo: "religio", poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como "potências": espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ideais, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu mundo próprio a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos e racionais, para serem piedosamente adorados e amados [...] Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, via de regra, enrijeceram dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável (Jung, 1980, p. 4-5).

Para Jung (1980), desde os primórdios da humanidade existe uma propensão a limitar a influência do sobrenatural mediante o desenvolvimento de fórmulas e leis, que se prolongou ao longo da história por intermédio da multiplicação de ritos, convicções e instituições. Este processo se deu, principalmente, por meio do incosciente, onde se manifestam os arquétipos:

> Na mitologia e no folclore dos diversos povos certos temas se repetem de forma quase idêntica. A estes temas dei o nome de *arquétipos*, designação com a qual indico certas formas e imagens de natureza coletiva, que surgem por toda parte como elementos constitutivos dos mitos e ao mesmo tempo como produtos autóctones individuais de origem inconsciente. Os temas arquetípicos provêm, provavelmente, daquelas criações do espírito humano transmitidas não só por tradição e migração como também por herança. Esta última hipótese é absolutamente necessária, pois imagens arquetípicas complexas podem ser reproduzidas espontaneamente, sem qualquer possibilidade de tradição direta (Jung, 1980, p. 49-50).

Neste sentido, a força numinosa, por meio dos mitos, demonstra a aplicabilidade do caráter arquetípico das coisas: "*O arquétipo é, com efeito [...] o que é sempre acreditado por toda a parte e por todos; se não for reconhecido de modo consciente, surge por detrás*" (Jung, 1980, p. 118). Diversos exemplos podem ser citados, como o mitologema egípcio da igualdade substancial que se configura entre pai e filho divinos, bem como o da geração no seio da mãe do rei, o qual se estende até o terceiro milênio. Na Grécia, o pensamento grego constante em fontes pré-cristãs evidencia, sobretudo, a ideia da Trindade:

> A tríade é também um arquétipo, e como força dominadora não apenas favorece uma evolução espiritual, como a obriga, em determinadas circunstâncias [...] Como símbolo psicológico [...] as três Pessoas divinas são personificações das três fases de um acontecimento psíquico regular e institivo, que tem uma tendência a expressar-se

> sempre sob a forma de mitologemas e através de costumes rituais, como p. ex. nas iniciações da puberdade e da vida masculina, nas ocasiões de nascimento, de casamento, de doença e morte (Jung, 1980, p. 194).

Essas percepções envolvem-se, pois, em contínuos processos de ressurgimento: "*como os deuses destes mistérios, estes também se extinguem e voltam a constituir-se sob nova forma no decurso da História [...] o arquétipo, onde quer que se manifeste, tem um caráter compulsivo, precisamente por proceder do insconsciente*" (Jung, 1980, p. 137-149). Assim, as divindades se tornam personificações de conteúdos inconscientes, os quais se revelam, portanto, por uma atividade insconsciente da alma humana (Jung, 1980).

Na obra "O Homem e Seus Símbolos", concebida e organizada por Carl Jung (2016), este autor utiliza-se do termo "símbolo" para designar uma imagem que aos sujeitos pode parecer familiar na vida cotidiana, e que possui conotações especiais, para além do significado evidente e convencional: "*por existirem inúmeras coisas fora do alcance da compreensão humana é que frequentemente utilizamos termos simbólicos como representação de conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente*" (Jung, 2016, p. 19).

Nesta obra, Jung (2016) explica a existência de símbolos naturais, ou seja, derivados do inconsciente, como variações de imagens arquetípicas essenciais existentes desde os primórdios da humanidade; e a existência de símbolos culturais, impregados para designar "verdades eternas", os quais passariam por inúmeras transformações e formulações conscientes para serem socialmente aceitos e dominar as estruturas mentais e forças vitais das pessoas na sociedade, "*essa energia psíquica [...] vai, de fato, servir para reviver e intensificar o que quer que predomine no insconsciente*" (Jung, 2016, p. 118).

> Parece que aquilo que chamamos de inconsciente guardou as características primitivas que faziam parte da mente original [...] É como se um homem, tendo atravessado um período de inconsciência, de repente descobrisse que há um hiato na sua memória durante o qual lhe parece terem acontecido coisas importantes de que não se pode lembrar. Na medida em que acredita que a psique é um assunto estritamente pessoal (e é nisso que geralmente se crê), esse homem vai tentar recuperar as suas lembranças de infância, aparentemente perdidas. Mas esses hiatos nas suas recordações de criança são apenas sintomas de uma perda muito maior – a perda da psique primitiva (Jung, 2016, p. 124-125).

Na mesma obra, o autor Joseph L. Henderson, ao contribuir com o capítulo entitulado "Os Mitos Antigos e o Homem Moderno", afirma serem os mitos e as imagens simbólicas uma maneira de proceder com a redescoberta da história antiga da humanidade: "*lemos os mitos dos antigos gregos ou dos índios americanos, mas não conseguimos descobrir qualquer relação entre essas histórias e nossa própria atitude para com os 'heróis' ou os inúmeros acontecimentos dramáticos de hoje. No entanto, as conexões existem*" (Henderson, 2016, p. 136-137). Para Henderson (2016), os conteúdos do inconsciente exercem sobre a psique uma

influência formativa, sendo que estes se expressam por meio das formas simbólicas. Entre os mais importantes símbolos da Antiguidade, portanto, estariam os heróis:

> O mito do herói é o mais comum e o mais conhecido em todo o mundo. É encontrado na mitologia clássica da Grécia e de Roma, na Idade Média, no Extremo Oriente [...] guardam uma forma universal [...] ouvimos repetidamente a mesma história do herói de nascimento humilde mas milagroso, provas de sua força sobre-humana precoce, sua ascensão rápida ao poder e à notoriedade, sua luta triunfante contra as forças do mal, sua falibilidade ante a tentação do orgulho (hybris) e seu declínio, por motivo de traição ou por um ato de sacrifício "heroico", no qual sempre morre [...] acredito no significado psicológico desse esquema tanto para o indivíduo, no seu esforço em encontrar e afirmar sua personalidade, quanto para a sociedade como um todo, na sua necessidade semelhante de estabelecer uma identidade coletiva [...] a imagem do herói evolui de maneira a refletir cada estágio de evolução da personalidade humana (Henderson, 2016, p. 142-144).

Neste sentido, Henderson (2016) expõe como exemplo o mito de Orfeu, o qual evidencia, sobretudo, a criação de símbolos associados a um homem-deus como mestre iniciador dos segredos divinos. Orfeu era, sobretudo, um praticante do culto dionisíaco, o qual tinha como agente de iniciação o vinho. Esta era a bebida responsável pelo enfraquecimento simbólico da consciência, necessário ao contato com Dionísio e com a fértil Mãe Terra, be como com a origem das coisas (Henderson, 2016). Explica Henderson (2016, p. 185-189):

> Não é de admirar que a primitiva Igreja Cristã tenha visto nele o protótipo de Cristo [...] Pelo fato de ambos terem sido homens e também mediadores entre a humanidade e o divino, Cristo e Orfeu representavam para as multidões de gregos que viam a sua cultura agonizar nos dias do Império Romano a esperança há muito acalentada de uma vida futura. Havia, no entanto, uma importante diferença entre a religião de Orfeu e a de Cristo. Apesar de exaltados em uma forma mística, os mistérios de Orfeu conservavam viva a velha religião de Dionísio. O seu ímpeto espiritual vinha de um semideus no qual estava preservada a mais significativa qualidade de uma religião cujas raízes vinham da arte agrícola. Tal qualidade se traduzia no antigo esquema dos deuses da fertilidade, que apareciam apenas em determinadas estações do ano – em outras palavras, no ciclo eternamente recomeçado do nascimento, crescimento, maturidade e declínio [...] A lembrança dos mistérios cíclicos continuava a obcecar os fiéis a tal ponto que a Igreja teve de incorporar aos seus ritos muitas práticas pagãs [...] O rito que mais se conservou e que ainda guarda, para os devotos católicos, o sentido essencial dos mistérios da iniciação é a elevação do cálice [...] O ritual da comunhão é o mesmo em toda parte; tanto é expresso ao se beber a taça de Dionísio quanto do cálice sagrado cristão [...] essas duas divindades, de um certo modo, se fundem na figura de Orfeu, o deus que lembra Dionísio mas que espera por Cristo [...] tanto como pastor quanto como mediador, Orfeu estabelece um equilíbrio entre a religião de Dionísio e a cristã.

A Teoria do Imaginário trata dos processos da imaginação humana e daquilo que é comum entre a humanidade ao longo dos tempos. Para esta teoria, o processo de imaginação "*é um contrato entre o psiquismo e o aparelho biológico para agir no meio em que se vive, porque a prdoução das imagens começa neurobiologicamente, para então se manifestar na cultura*" (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015, p. 22). Neste sentido, a imaginação - faculdade de perceber, criar imagens e interpretar a realidade por meio delas -, por meio desta teoria, nomeia como "*schèmes*" os processos que se estabelecem entre o biológico e o cultural, responsáveis pela produção de imagens em caráter coletivo (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015).

Assim, a "Antropologia do Imaginário" de Gilbert Durand utiliza-se como linguagem central daquela simbólica, onde os arquétipos dominam. Deste modo, o imaginário individual apoia-se em um imaginário coletivo, por um processo de socialização do imaginário que se fundamenta em processos de simbolização comuns. Um exemplo disto é o fato de que "*a maior parte das religiões reconhece o isomorfismo do luminoso, especialmente o símbolo solar [...] une universalmente ascensão à luz [...] regressão noturna, projeta de algum modo, a grande imagem materna*" (Araújo; Gomes; Almeida, 2014, p. 89-91).

Existem, pois, estruturas a delimitarem a grande simbologia universal, os *schèmes*, as quais são dcompreendidas conforme suas adequações: o *schème* postural, por exemplo, evidencia uma estrutura simbólica de verticalização ascendente na qual o mundo espiritual tendendo para cima, no alto, superior; já o *schème* da divisão caracteriza-se pelo mundo organizado em opostos, por pontos de distinção e apartamentos; o *schème* da deglutição caracteriza-se pelo movimento de "descida" ao interior, por um aprofundamento do conhecimento; e o *schème* da copulação é caracterizado por meio dos ciclos, dos fenômenos que se repetem, de mecanismos repetitivos de produção, pelo meio ambiente e pelo meio social de cada cultura (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015).

Neste sentido, aquilo que confere substância aos *schèmes* são os arquétipos, sendo estes figuras materializadoras do *schème* (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015). Ainda a respeito dos arquétipos, classificam Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 80-81):

> Se designa por *anima* tudo aquilo que inspira o ser humano a criar e o vivifica (que o anima a viver), é a água sob o domínio lunar. De outro lado, *animus* se refere às criações feitas pelo ser humano no que tange ao seu fazer, de maneira mais instrumental, ou seja, através de instrumentos, através de seu engenho. Trata-se do fogo sob o domínio solar. De um lado, teríamos a *anima* como alma, e de outro o *animus* como espírito [...] A divisão não se dá ao nível de gêneros, mas na produção de imagens a partir de *schèmes* humanos (dominantes corporais que engendrarão determinadas imagens e, em sua modalidade de organização, uma sensibilidade específica).

Um arquétipo, estrutura invariável de uma imagem primordial, por meio de aptidões inatas do ser-humano as quais se manifestam no meio em que vive, submete-se à cultura, por intermédio da criação de símbolos, como parte de uma tendência instintiva, um impulso, um comportamento mental inato que se expressa na cultura, e que produz, em cada sujeito, repetidamente, motivos mitológicos (Ferreira-Santos; Almeida, 2012). Trata-se de uma estrutura dinâmica capaz de organizar as imagens, a qual ultrapassa concretudes individuais, regionais e sociais, e produzida por um inconsciente coletivo ligado aos símbolos, une o imaginário aos processos racionais e substantifica um *schème*, generalização dinâmica e afetiva da imagem (Ferreira-Santos; Almeida, 2012).

Para Gilbert Durand (1988; 1998; 2001) e as "Estruturas Antropológicas do Imaginário", os arquétipos, primordiais no processo de imaginação de uma forma geral, seriam produzidos em momento posterior ao *schème* na construção da imagem, e estariam condicionados às influências culturais e às formas como a cultura é, ela mesma, condicionada pelo modo de imaginar o transcendente. Isso porque o *schème* sofre a influência do meio ambiente e social onde se manifesta, e provoca alterações nas nuances do arquétipo que lhe é correspondente. Neste sentido, considerando-se que determinantes biopsíquicas iniciam e dirigem o processo de imaginação, são as representações e os reflexos dominantes que constituem as bases da figuração simbólica e da formação de imagens, e não os arquétipos, os quais apenas ocorrem em fase posterior.

As imagens arquetípicas são geradas a partir de grandes *schèmes* corporais, da relação carnal da humanidade com o mundo, e dos esquemas corporais ligados à produção da cultura e à psique humana (Ferreira-Santos; Almeida, 2012). E das interações entre *schème*, arquétipo e produção simbólica surgem, pois, as estruturas dos mitos (Durand, 1982; 1983). Explicam Cavalcanti e Cavalcanti (2015, p. 31): "*O ato cultural é envolvido e condicionado pela forma de imaginar a morte e o transcendente. Desta profundidade complexa na interação atemporal do arquétipo, do schème e do símbolo diante da morte emerge a estrutura do mito*".

No que diz respeito às estruturas de sensibilidade do imaginário, segundo Cavalcanti e Cavalcanti (2015) são três os grandes grupos de reações para se organizar o mundo: a estrutura heroica, saneadora e dialética; a estrutura mística, conciliadora e sensual; e a estrutura disseminatória.

A estrtura heroica, saneadora e dialética é caracterizada por um regime diurno, sendo este fundamentado na divisão e na luta entre os opostos. Demosntra-se, por meio desta reação, oposições contrastantes, entre símbolos angelicais, espetaculares e diairéticos (separadores), e símbolos teriomorfos (formas animais), nictomorfos (noite como elemento de pavor) e catamorfos (queda, espiritual e moral). A estrutura mística, conciliadora e sensual, por meio de um regime noturno o qual se funda na harmonia e nas inversões simbólicas, evidencia tendências homogêneas, intimistas e solidárias, bem como símbolos da mística, com a valorização da natureza, do centro, da fecundidade e da mulher, símbolos da maternidade e da intimidade. Enfim, a estrutura disseminatória, caracterizada por um equilíbrio contraditorial e uma alternância, evidencia símbolos cíclicos, como os ciclos lunares e os espirais (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015). Neste sentido, também Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 19-20):

> A classificação das imagens é feita por meio de três estruturas, que correspondem às três estratégicas básicas empregadas pelo imaginário para responder à angústia existencial da morte e do tempo que passa: estrutura heroica, de combate à

> negatividade da morte; estrutura mística, de inversão da negatividade; e estrutura dramática, em que há coincidência dos opostos, espécie de síntese que não apaga a tensão dos opostos, mas a mantém em sua dinamicidade [...] Há dois regimes do imaginário, um diurno e outro noturno, abrangendo as estruturas de sensibilidade heroica, mística e dramática. Essas estruturas derivam dos reflexos dominantes, que realizam esquemas, que por sua vez se manifestam em arquétipos, que por fim agenciam os símbolos [...] a estrutura heroica também é chamada de esquizomorfa, a mística de antifrásica e a dramática de sintética ou disseminatória.

A estrutura heroica, - organizada por meio de símbolos ascensionais, espetaculares e diairéticos -, utiliza-se da potência de um pai ou imperador e de um guerreiro ou herói, atrelados a símbolos que remetem à justiça e à salvação, a partir de um combate aos símbolos teriomórficos (animal), nictomórficos (noite) e catamórficos (queda) que materializam a angústia existencial produzida pela finitude das coisas e pela passagem do tempo. Ligam-se, por exemplo, a símbolos que remetem à purificação da água lustral ou do fogo celeste, e à potência sexual masculina. Assim, exemplificam Ferraira-Santos e Almeida (2012, p. 23-24):

> Na mitologia, Apolo expressa exemplarmente a sensibilidade heroica. São várias as ligações entre Apolo e o arquétipo da luz, o que justifica sua confusão com Hélio, o deus Sol, em relação à tarefa de conduzir o Carro Solar, ou seus epítetos, como *Phoibos*, Febo, o claro, o brilhante, o puro, que encarna a eterna juventude do Efeso (*e-phoebus*), ou *Lukeios*, que estaria ligado à *lukê*, luz, ou ainda sua relação com *Eos* (Aurora), que antecede, abre caminho para Apolo. Outro mitema importante de Apolo são as batalhas contra as forças teriomórficas, que o rito sacrifical de lobos, na cidade de Argos, atualiza.

Neste sentido, enquanto o fogo heroico se manifesta por meio de uma estrutura brilhante capaz de iluminar e purificar, a estrutura de sensibilidade mística trata do calor de forma diferente, sendo este considerado como elemento de profundidade, intimidade, repouso no ventre, como um elemento digestivo ou sexual (Ferraira-Santos e Almeida, 2012). Isso porque a estrutura mística se realiza não na guerra e na extroversão, mas ao contrário, no repouso, na introversão e na comunhão, por meio da valorização da escuridão íntima da noite, do ventre e da fertilidade feminina que acolhem, do mar que engole, do túmulo que abriga.

> As imagens da intimidade não escapam da fonte materna, é de fato a mãe, a grande mãe, a mãe-terra, a mãe doadora da vida, matriz que aproxima ventre, berço e túmulo, fazendo do nascimento uma morte e da morte um novo nascimento, de onde se originam os rituais iniciáticos que materializam a passagem encenando a morte simbolizadora do segundo nascimento (Ferreira-Santos; Almeida, 2012, p. 25).

A estrutura dramática ou disseminatória, enfim, relaciona-se com o ritmo das coisas, a passagem do tempo, às repetições do domínio cíclico. Tem como símbolos a tríade, os calendários, o cliclo lunar, o cultivo agrário e os períodos sazonais, os processos de iniciação. Símbolos cíclicos, mas também de progresso (cruz, árvore) (Ferreira-Santos; Almeida, 2012).

De forma semelhante, pois, os três gestos que orientam as estruturas antropológicas do imaginário podem ser compreendidos como o postural, o digestivo e o rítmico. O postural, como gesto de erguer o tronco e ver as coisas de cima, assemelhando-se à estrutura heróica; o digestivo, como a descida do alimento e a noção de profundidade, assemelhando-se à

estrutura mística; e o rítmico ou copulativo, referente à cópula e aos ciclos da vida, assemelhando-se à estrutura dramática. Explicam Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 56-58):

> O imaginário se expressa por processos simbólicos [...] O símbolo guarda sempre duas metades, como no alemão *Sinnbild* (*sinn* = sentido + *bild* = forma) ou no grego *symbolon* (*syn* = reunir + *bolos* = partes) e, nessa dupla acepção, apresenta-se *aberto*, polissêmico, pois tanto o significante pode ser antinômico, como em *fogo* (purificar ou infernal), quanto o significado pode se dispersar (o sagrado ou a divindade pode ser uma árvore, um animal, um astro ou uma encarnação humana) [...] O símbolo é uma forma de conhecimento, ou mais especificamente, se destina ao conhecimento, sendo sua função simbólica mediar duas esferas em que o saber se manifesta: a transcendência do significado, o que é indizível, epifânico, e o mundo dos signos concretos, materiais, encarnados.

Assim, frente a uma angústia existencial, a humanidade tende a desenvolver três tipos de sensibilidade e de respostas à finitude: aquela que se encontra na base dos mitos solares (ditos diurnos), por meio dos quais morte e tempo são combatidos; aquela que se encontra na base dos mitos lunares (ditos noturnos), por meio da qual morte e tempo são procurados como um mergulho no insconsciente; e aquela que se encontra na base dos mitos crepusculares e da estrutura dramática (Durand, 2001), por meio dos quais tanto a morte quanto o tempo serão vivenciados e "controlados" por meio da narrativa de conciliação dos contrários e dos limites, dentro de uma concepção rítmica e cíclica da vida (Ferreira-Santos; Almeida, 2012).

Perceba-se, no entanto, que apesar de a dinâmica do imaginário humano transitar entre o polo heroico, o polo místico e o polo dramático, o processo de imaginação manifesta-se por meio de uma variação constante entre as múltiplas rotas existentes em cada cultura, criando mitos próprios, de modo que "*o interessse profundo das Estruturas do Imaginário não é estabelecer a tipologia [...] mas perceber como se dá esta dinâmica, como cada sociedade soluciona suas condições e desafios, permitindo assim compreender aquela cultura de maneira profunda*" (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015, p. 56).

Observe-se que a "Antropologia Simbólica" que nasce na primeira metade do século XX, em um período compreendido entre as duas Grandes Guerras Mundiais, protagonizada por Max Scheler (2012) e Ernst Cassirer (1972; 1994), e postas em prática pelo Círculo de Eranos - grupo interdisciplinar de livres pensadores com sede em Ascona entre 1933 a 1988, que reuniu mitólogos, antropólogos, filósofos e cientistas como Carl Gustav Jung e Helder Godinho, principal tradutor de Bachelard e Durand para o português -, emergindo de um contexto latinomediterrâneo, e ao contrário da tradição iluminista do animal racional, define o ser humano como animal *symbolicum*, haja vista considerar necessária uma mediação simbólica deste consigo mesmo, com "o Outro" (alteridade) e com o mundo, por meio das linguagens da história, das artes e da ciência, mas também da religião e do mito. Assim, o estilo mitohermenêutico, ou seja, o trabalho filosófico e antropológico de interpretação

simbólica é herdeiro da filosofia latinomediterrânea, produtora e produto da cultura latina, e busca sentido na existência humana a partir da cultura, dos símbolos e das imagens organizadas em narrativas (Ferreira-Santos; Almeida, 2012).

Conforme expõem Ferreira-Santos e Almeida (2012), o *homo symbolicus* caracteriza-se pela diferenciação entre homens e animais, a partir da mediação simbólica, sendo esta uma atividade do pensamento e expressão da cultura, pois "*a linguagem, a arte, o mito, a religião, a ciência, a história expressam um universo simbólico, são [...] criações que se interpõem entre o homem e o mundo*" (Ferreira-Santos; Almeida, 2012, p. 30). Uma donatação de sentido que caracteriza a atividade humana, configurando a realidade à medida que o ser humano produz sua linguagem a partir de imagens, ou seja, do processo de imaginação, mobilizando, assim, os afetos, as memórias, as percepções.

Assim, uma vez que o "Trajeto Antropológico" se constitui como o constante intercâmbio existente entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social, o imaginário se constitui, sobretudo, como um universo de configurações simbólicas e de práticas sócio-simbólicas as quais culminam na dinâmica sociocultural e organizacional dos mitos (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015). Neste sentido, o mito, sistema dinâmico de símbolos, *schèmes* e arquétipos,

> É o arremate de todo o processo da imaginação, liberando energia biológica e psíquica para os indivíduos e as sociedades resolverem seus impasses existenciais diante do tempo e da finitude da vida [...] são todos narrativas pedagógicas, fundantes, ricas de instrução, ensinando através da repetição uma proposta de organização do mundo e da sociedade [...] a religião é quase sempre criadora ou depositária destas narrativas biopsicossociais (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015, p. 37).

No estudo dos mitos, um mitema é, por sua vez, a menor unidade de um discurso mítico que se torna redundantemente significativa, ou repetitiva, que não se pode reduzir a uma palavra ou sintaxe, mas é constituída por um conjunto semântico, onde pelo menos uma palavra é significada e completada por outro atributo ou verbo, gerando significações que constituem o papel mitêmico. A seu turno, o mitologema é uma narrativa resumida e abstrata de uma situação mitológica (Araújo; Gomes; Almeida, 2014, p. 26-29):

> É a "reserva mitológica dos nossos antepassados culturais greco-latinos, que fornecem praticamente todo o arsenal mitológico encontrado em nossa cultura com outros nomes e com outros conteúdos culturais, mas cujos esquemas – os mitologemas – são idênticos" (Durand, 1982, p. 74) [...] O mito repete, então, os seus mitemas, repete-se para melhor impregnar, para melhor persuadir e fá-lo tão mais eficazmente de acordo com a amplitude da escala de narrativa da obra.

Observe-se que, para Durand (1982; 1983), por meio da mitocrítica – método para estabelecimento da Teoria do Imaginário -, esses levantamentos dos temas, chamados de mitemas (menores unidades significativas do mito, uma ou duas frases, um capítulo) devem preceder a análise das situações em que a imagem se expressa e a análise diacrônica, ou seja,

a respeito da percepção sobre o que o autor pretendia expor. Assim, a mitocrítica criada por Gilbert Durand (1983) com objetivo de analisar textos literários, utilizando-se de mecanismos de redundância e persuasão, tem por função desvendar as entidades simbólicas coordenadas de uma narrativa ou mito, a partir de estruturas figurativas, da história, do meio sócio-histórico e da psique individual e coletiva (Araújo; Gomes; Almeida, 2014).

A partir dos símbolos e das recorrências simbólicas, a mitocrítica estuda o mito de uma obra, enquanto a mitanálise estuda o mito de uma sociedade recortada no tempo e no espaço, delimitando os grandes mitos diretores dos momentos históricos e grupos sociais (Ferreira-Santos; Almeida, 2012).

> Se a mitocrítica se destina ao estudo da obra artística, do documento, do objeto singular, a mitanálise se volta para as linhas de força, as figuras metafóricas, as possibilidades de síntese da sociedade e/ou de uma época. É o espírito do tempo, a paisagem cultural, o horizonte dos valores e das tendências que a mitanálise busca investigar, por meio do agrupamento de certas metáforas, da reincidência dos mitemas, da redundância simbólica (Araújo; Gomes; Almeida, 2014, p. 55).

Neste sentido, a mitocrítica de Durand (1983) considera que estruturas, história, ou meio sócio-histórico, bem como o aparelho psíquico, são indissossiáveis e fundam um conjunto compreensivo ou significativo da obra, especialmente no que diz respeito aos relatos literários (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015). A mitanálise, por sua vez, se configura como uma análise dos mitos que circulam as instituições e suas funções, destacando em uma obra um mito que atua por trás da narrativa (Durand, 1988).

Tendo em vista que a mitanálise busca compreender os fenômenos humanos a partir dos conjuntos imaginários que formam grandes imagens e sua narração mítica, e cosiderando-se que os textos, tal qual obras artísticas, são sempre o resultado de um cruzamento da história, dos movimentos sociais, dos tipos psicológicos e das biografias,

> A mitanálise, na sua acepção mais ampla, prolonga naturalmente a mitocrítica, que visa a detecção de mitologemas, de traços míticos, de mitos, de alegorias, de emblemas (Durand, 1979, p. 9-22), de metáforas vivas e de *ideologemas* nos textos educacionais, históricos, políticos, entre outros, preocupando-se especialmente em estudar a atuação das correntes mitogênicas (leia-se mitos diretores muitas vezes em tensão numa determinada época cultural) que irrigam os contextos socioculturais. O modelo mitanalítico analisa, portanto, a criação artística, cultural, educacional, política, econômica e científica nos diversos contextos histórico-sócio-culturais [...] um modelo de análise de mitos em tensão numa certa sociedade e em dada época [...] a mitanálise interessa mais particularmente ao sociólogo e ao historiador porquanto o mítico identificado é passível não só de uma análise hermenêutica (o domínio da mitocrítica), mas também de uma análise sócio-histórica (domínio específico da mitanálise) (Araújo; Gomes; Almeida, 2014, p. 19-21).

A mitanálise, enquanto análise dos mitos em tensão que se manifestam em uma dada sociedade e em uma determinada época, evidencia acontecimentos de uma época os quais convergem entre si, demonstrando a predominância de uma narrativa velada da realidade em

determinados momentos históricos, a partir das relações que se estabelecem, socialmente, em um determinado período de tempo (Durand, 2001).

Esta análise mítica, trazendo a mitocrítica para um campo mais largo do que o do texto literário, atinge não somente o campo da Antropologia, mas também o campo da Sociologia, pois analisa hábitos de vida, costumes, opiniões, documentos e momentos representativos da sociedade em um largo período de tempo, deixa transparecer grandes esquemas míticos (mitologemas) que podem ocorrer a nível cultural, social ou individual, a partir de um mito redundante (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015).

Neste sentido, os ideologemas, por sua vez, são como um complexo significante que articula e mobiliza o sentido figurado (semantismo simbólico e afetivo-emocional) com as ideologias de um dado contexto histórico sociocultural. Resulta, pois, na interação entre arquétipos (símbolos primários) e ideologia sociocultural (utopia). Neste sentido, para a mitanálise, importa a percepção de como determinada ideologia ou movimento sociocultural, imersos em um determinado contexto histórico, dota-se de determinadas figuras míticas, de certos mitos diretores, e como esses mitos ou figuras míticas permanecem, se desgastam ou se perpetuam em derivações (Araújo; Gomes; Almeida, 2014).

As permanências e mudanças mitogênicas, como característica sociocultural, passam a explicar os momentos vividos pelas sociedades, mesmo enquanto estruturas adormecidas, sob a forma de mitologemas, no interior da memória coletiva e sociocultural de uma sociedade, com seu modo de vida, herança cultural, língua natural, uma memória em constante movimento (Araújo; Gomes; Almeida, 2014). E o mito, enquanto estrutura que reúne símbolos e imagens, com roupagens variadas a partir de uma variância arquetipal, torna-se a matriz criadora de tradições culturais em suas mais diversas manifestações (Ferreira-Santos; Almeida, 2012).

Neste sentido, a noção de eterno retorno constante nos mitos evidencia a ideia de que essa formulação de sentidos, imagens e símbolos não se configura como limitada ou progressiva, mas que, muito embora as culturas apresentem-se de formas diversas, mantêm suas bases na produção desses símbolos, sentidos e imagens, criados e resignificados por meio das repetições dos elementos constantes no universo simbólico e arquetipicial que compõe a dinâmica do imaginário, inserindo-se nele infinitas dinâmicas e revelações de deuses e heróis ao longo dos tempos (Eliade, 1969; 2010a; 2010b; 2011).

Enfim, o núcleo fundamental dos valores e mitos é a religião, assim compreendida em seu conceito mais amplo. É nela que a essência do imaginário social se revela, pois tem a capacidade de estabelecer impressões, e "*enquanto fenômeno é, para a sua sociabilização,*

condicionada pelo símbolo e pela lógica simbólica. O fenômeno religioso [...] está vinculado a outra dualidade, bem mais profunda, perenemente contraditorial (em vez de dialética), que é a dos mistérios da vida e da morte" (Cavalcanti; Cavalcanti, 2015, p. 34). Os mistérios de vida e morte, por sua vez, postos entre os elementos simbólicos e sociais das comunidades.

Assim, independentemente da religião referida, o relato mítico passa a evidenciar, invariavelmente, determinadas etapas, as quais, vistas em conjunto, demonstram narrativas relacionadas à aventura mitológica do herói a partir da fórmula "separação-iniciação-retorno", e embora esta aventura pareça, a princípio, única do ponto de vista de quem vive, uma vez vivida, passa a expressar passos a serem seguidos por todos e a fornecer modelos psicológicos às vivências da trajetória existencial. Neste sentido, o herói separa-se de sua comunidade, inicia-se em uma jornada de transformações interiores, e retorna de onde veio: uma jornada do herói que corresponde à descoberta de si e à autorealização (Ferreira-Santos; Almeida, 2012).

O exercício da religiosidade, portanto, percebe os movimentos dinâmicos de nascimento, transformação e morte, como um ciclo, transformando o mundo em um altar que se manifesta a partir do desenvolvimento da cultura, e de paisagens culturais:

> A provocação é pensar a cultura de um modo mais processual, uma maneira mais simbólica que privilegia seus processos simbólicos. Portanto, entenderemos *cultura* como esse universo simbólico com, no mínimo, quatro processos que ressaltaríamos. A cultura, então, seria vista nessa perspectiva mais simbólica como o universo *da criação, da transmissão, da apropriação e da interpretação* dos bens simbólicos e das relações que se estabelecem [...] O ser humano é um ser *criador* [...] Se ele cria, ele também pode transpor sua criação para determinadas formas de comunicar essas criações e, portanto, transmitir ao outro, ao diferente, às novas gerações [...] há uma ideia [...] de *paisagem cultural*, ou seja, de um intercâmbio muito intenso entre essas pessoas que, portanto, criam, transmitem, comunicam, se apropriam, interpretam e que vão fazer tudo isso, num determinado lugar, numa determinada paisagem onde o intercâmbio entre essas pessoas e o entorno é, senão determinante, quase determinante (Ferreira-Santos; Almeida, 2012, p. 13-15):

É o entorno, a cultura que se manifesta a partir da sociedade em que se vive, que concederá sentido à realidade. Neste sentido, um dos primieros aspectos que se apresentam à questão cultural é o paradoxo imediato da variabilidade de formas culturais, bem como suas semelhanças a partir de características mais profundas (Ferreira-Santos; Almeida, 2012). Diante disto, a ancestralidade, um requisito caro para os estudos de algumas religiões, como traço constitutivo da identidade, evidencia heranças simbólicas. Nas palavras de Ferreira-Santos e Almeida (2012, p. 60-63):

> Ancestralidade aqui é entendida como o traço constitutivo de meu processo identitário que é herdado e que persiste para além de minha própria existência [...] não se considera a identidade como um bloco homogêneo e imutável, mas como um processo aberto e em permanente construção no qual dialogam vários fatores constitutivos, escolhidos ou não, em contraste com as alteridades com que nos relacionam [...] A ancestralidade é uma herança que pode ser biológica, todavia não *necessariamente* biológica, pois que pode ser herdada através dos ritos de iniciação [...] podemos perceber duas estratégias "educativas" iniciáticas: a memória e a

> provação. Na ancestralidade como herança sanguínea, a preponderância são dos ritos que relembram ao aprendiz a sua herança e sua pertença a todo momento para que não se esqueça de quem é e a que cultura pertence ("memória"). No outro vetor, da opção consciente por uma determinada tradição cultural, os rituais preponderantes serão aqueles que "testarão" o aprendiz a fim de se verificar sua fidelidade, correção e apropriação dos valores e imaginário da tradição que se escolheu ("provação") [...] me religo às pessoas e passo a *reler* o mundo [...] passo a interpretá-lo de uma outra maneira quando exerço essa pertença [...] nos assumimos como herdeiros de fato [...] com uma tomada de consciência da própria pessoa em relação à sua querência, sua origem ou sua opção cultural (Ferreira-Santos; Almeida, 2012, p. 60-63).

Os estudos a respeito da ancestralidade enquanto agente do processo identitário, não como bloco homogêneo e imutável mas como processo em construção a partir das alteridades, bem como enquanto herança, tanto biológica ou sanguínea quanto herdada a partir dos processos de iniciação, realizada a partir da memória ou de uma opção consciente por uma determinada tradição cultural, são extremamente caros nos estudos a respeito da imigração italiana no Brasil. Evidenciam, pois, ao longo de gerações, como as práticas da religiosidade italiana se resignificaram ao longo dos tempos em terras brasileiras, mantendo-se, no entanto, inalteradas, as estruturas que lhes são pertinentes no campo do imaginário, dos *schèmes*, dos arquétipos, e da simbologia à qual se adere.

4.2 Os Novos Movimentos Religiosos e a Itália: Politeísmos, Esoterismos e Bruxarias

Do exposto acima, tem-se que os estudos do Imaginário denunciam a necessidade de se analisar os *schèmes* como estruturas capazes de perpetuar simbolismos pelas sociedades ao longo dos anos, no presente estudo, especialmente no que diz respeito à sociedade italiana. Neste sentido, uma vez que as resignificações simbólicas foram já abordadas no capítulo anterior sob a perspectiva da religião tradicional cristã, cabe ao presente capítulo estudá-las a partir das perspectivas das religiões pré-cristãs, e dos reflexos destas nos novos movimentos religiosos, os quais propõem um retorno de crenças provenientes da Antiga Religião Romana.

Nestes termos, conforme exposto no capítulo anterior, durante o segundo semestre de 2022, a autora da presente tese esteve em Roma para cursar a disciplina "*Storia del Cristianesimo*", ministrada pela professora Tessa Canella no Departamento de *Storia, Antropolia Religioni Arte e Spettacolo* da Faculdade de Letras e Filosofia da *Sapienza Universitá di Roma*. Na Biblioteca deste Departamento, a autora pôde consultar a produção bibliográfica referenciada no Quadro 20 do Anexo F.

O livro consultado, qual seja o intitulado "*I nuovi movimenti religiosi: metamorfosi del sacro*", de autoria do professor de História das Religiões na Faculdade de Letras da Universidade de Torino, Giovanni Filoramo (1986), analisa as novas religiões e novos

movimentos religiosos, oferecendo um quadro sistemático de aspectos do fenômeno, com atenção, especialmente, à realidade italiana. A obra analisa, entre outros aspectos, o dilema da modernidade, uma sociedade em crise posta entre a secularização e a resignificação das divindades, a gnose, a manutenção da visão beatificante e deificante. Afirma Filoramo (1986, p. 27): "*gli dei delle nuove religioni sono, al contempo, vecchi e nuovi*". Para o autor, os novos movimentos religiosos ressaltam, sobretudo, aspectos populares de caráter folclorísticos e magico-religiosos (Filoramo, 1986).

A pesquisadora pôde consultar, ainda, o vasto acervo das bibliotecas municipais da cidade de Roma, nas quais foi encontrada a produção bibliográfica referenciada no Quadro 21 do Anexo F.

A obra "*Un testo sugli dei e sul mondo del paganesimo tardo-antico: il Trattato di Salustio, osservazioni e confronti*", de Enrico Schiavo-Lena, configura-se como um estudo dedicado à análise de um texto fundamental do paganismo tardo-antigo dotado de influências neoplatônicas, qual seja o "*De diis et mundo*", de Salustio. Tal texto, depois de séculos na obscuridade, viria à tona em 1638, tendo nascido, no entanto, em época na qual se buscava dar destaque ao tradicional politeísmo greco-romano em contraposição ao cristianismo. A obra aborda, entre diversos aspectos, os conceitos de deuses, de providência divina, de escatologia, até o destino do paganismo após embates com o cristianismo em duas áreas do Império Romano, latina e grega, buscando, em vão, combater o avanço do cristianismo, que partilhava o mesmo ambiente familiar, e encontrava-se imerso no mesmo clima cultural e histórico, do paganismo. Ao final, afirma o autor da obra: "*il cristianesimo tento, non senza successo, di far revivere entro il proprio orizzonte, gli elementi ad esso non incompatibili, previa necessaria purificazione (memori del detto evangélico 'sono venuto a completare, non a distruggere'), presi in prestito soprattutto dalla filosofia*" (Schiavo-Lena, 2013, p. 169).

Recorde-se que compreende o arcabouço a ser analisado, ainda, a obra "*La religione a Roma*", de autoria de Gianluca De Sanctis, doutor em Antropologia do Mundo Antigo pela *Università degli Studi di Siena*, referenciada no capítulo anterior e constante do Quadro 16 do Anexo D. A obra conta a história do mundo religioso romano a partir de suas próprias percepções religiosas (técnicas divinatórias, sacrifícios, variedade de universo teológico). O resultado implica em uma leitura antropológica da religião romana, reconstruída por meio de vozes nativas como a de Cícero, Lívio, Varrão, e Ovídio (De Sanctis, 2017).

Referida obra, por sua vez, observa que, ao se cercar do que se compreende como "religião romana", tem-se a impressão de se estar imerso em um mundo repleto de ritos, crenças e divindades evidenciadas pela distância cultural em face da modernidade. Porém,

segundo o autor, no que diz respeito à adesão a um sistema de crença, esta não se dá de forma mecânica, a religião "*è un fenomeno culturale particolarmente complesso, esposto alle fluttuazioni della storia, alla soggettività degli individui, alla molteplicità delle sue interpretazioni [...] oscilla in base all'umore del momento, all tipologia dei contesti, al genere di interlocutori*" (De Sanctis, 2017, p. 164). Neste sentido, por exemplo:

> *Ci sono contraddizioni che ci lasciano indifferenti, come quella di chi dice di non credere negli oroscopi e ogni mattina sbircia il pronostico del proprio segno zodiacale sul giornale; o quella di un automobilista che afferma di non essere superstizioso, ma che poi preferisce modificare il suo itinerário se un gatto nero gli attraversa la strada; d'altra parte anche chi dice di non credere nell'aldilà o in um'esistenza dopo la morte frequenta la tomba dei propri cari estinti, spesso con una devozione che non ha nulla da invidiare a quella di un cattolico praticante [...] Il fatto è che non tutte le idee sono monoliti e la coerenza è un ideale che raramente si identifica con la realtà empírica [...] il sentimento nei confronti del religioso non varia solo da individuo ad individuo, ma persino nello stesso individuo [...] D'altra parte, una credenza è una credenza solo agli occhi di chi non crede [...] I Romani, come già detto, apprendevano la loro religione attraverso l'osservazione e la pratica [...] la dimensione pratica ha il sopravvento sulla dimensione speculativa. I Romani fanno, dunque credono [...] È più o meno questo il principio fondamentale per capire come funziona la religione romana* (De Sanctis, 2017, p. 164-166).

Uma cultura pode evidenciar, portanto, contradições religiosas em uma mesma religião, como no caso de indivíduos que professam uma religião que, em tese, não se funda na crença na vida após a morte, mas possui práticas de visitação e manutenção dos túmulos dos entes queridos falecidos, como o catolicismo. No que diz respeito à cultura religiosa romana, pode-se dizer, no entanto, que a religião é aprendida por meio não somente da observação, mas especialmente da prática: os romanos o fazem, portanto acreditam.

De volta ao Quadro 21 do Anexo F, por meio da obra "*Miti e leggende dell'Antica Roma: dalla rivisitazione dell'Olimpo greco all'universalità del pantheon, dalle mitiche origini della divinizzazione degli imperatori, il complesso mondo místico dei conquistatori del mondo antico*", de autoria de Rosa Agizza, esta autora ressalta, sobretudo, a importância de compreender as características dominantes da religião romana a partir da grande influência das migrações das populações itálicas e da própria história de Roma:

> *A chi voglia comprendere i caratteri dominanti della religione romana non può sfuggire l'ampio peso esercitato su di essa dalle migrazioni delle popolazioni italiche e dalla stessa storia di Roma. Al di là di una spiccata tendenza al sincretismo, fagocitante influssi e generante inferenze, e al di là della riscontrata assenza di una definita matrice generativa di valori, il patrimonio mitico dei Romani coincide con la storia stessa di tale popolo, con la fundazione della città, con l'uccisione del fratello [...] È inevitabile, in queste condizioni, non trascurare di menzionare quegli elementi che, costituendo sopravvivenze indoeuropee, hanno consentito l'integrazione della religione romana nel più ampio quadro delle religioni indoeuropee* (Agizza, 1986, p. 7).

Observe-se, assim, que para além da tendência ao sincretismo e da ausência de uma matriz geradora de valores, a herança mítica dos romanos é bem existente, e coincide, sobretudo, com a própria história deste povo e com a fundação da cidade, sendo ainda

inevitável a menção dos elementos que, constituindo-se como sobrevivências das religiões indo-europeias, permitiriam a integração da religião romana com tais religiões.

Agizza (1986) compartilha o pensamento de Dumézil (2017) referente à percepção a respeito da existência de uma relação mítico-ritual a reger a organização e a vida social, a partir da fusão de diversas culturas em um panteão trinitário. Um pensamento religioso que se expressa, ainda, a partir da fusão de elementos mágicos, da força física e de guerra, da fecundidade e da prosperidade, características que irão ser constantemente identificadas a partir das narrativas dos mitos.

Assim é que o mundo divino passa a ser regido por um deus dos deuses (Jano), um deus que move todo o universo (Júpiter), uma rainha dos deuses (Juno), bem como divindades com atributos diversos os quais exercem poderes na realidade humana, como a mente (Minerva), o sol (Apolo), a fecundidade (Diana, Flora), a vitória (Marte), o amor (Vênus), os campos (Quirino), a pureza (Vesta), a força (Hércules), o mensageiro (Mercúrio), a grande mãe (Cibele), entre tantas outras divindades. Tinha-se até mesmo uma divindade dos estrangeiros (Esculapio) (Agizza, 1986).

A obra "*La rinascita del paganesimo ântico: contributti alla storia della cultura*", de Aby Warburg (1980), constituindo-se como um estudo pioneiro na análise das relações existentes entre as artes do Renascimento e os modelos literários greco-romanos. Denuncia, sobretudo, a existência de uma tradição a qual reconecta a civilização europeia com as civilizações pagãs das margens do Mediterrâneo, e as conexões que se estabelecem entre os estudos da iconografia, da mitologia e da magia. Analisa, pois, a imagem da antiguidade a partir do Primeiro Renascimento Italiano, por volta de 1893 e 1895, por meio de obras artísticas como "Nascimento da Vênus" e "Primavera" de Botticelli; as trocas simbólicas entre o norte e o sul durante o século XV; e o retorno do estilo antigo nas pinturas do Primeiro Renascimento, por volta de 1914. Expõe, enfim, a presença de artes divinatórias pagãs da antiguidade em textos e imagens da época de Lutero, por volta de 1920; a existência de elementos pagãos antigos na ideologia cosmológica e política da Idade da Reforma; e a constância de práticas de adivinhação na Idade de Lutero baseadas na cosmologia helenística.

Ainda no que diz respeito à iconografia, a busca por obras sobre as relações existentes entre cristianismo e paganismo em Roma identificaram a obra "*La Strega: viaggio nell'iconografia di maghe, malefiche e fattucchiere*", de autoria de Lorenzo Lorenzi, realiza uma análise a respeito da construção da iconografia da bruxa, por meio da arte europeia, desde a Antiguidade Grega Clássica até o Ottocento. Afirma o autor:

> *Molte delle opere che la vedono protagonista rimandano ad autorevoli testi scritti (poemi e trattati) e questi, a loro volta, richiamano immagini archetipiche (pittoriche, scultoree, xilografiche, ecc.), di forte valenza simbólica o allegorica [...] Come semidea, come mater matuta, come demiurga, come scardinatrice della gerarchia del potere maschile, si è imposta all'attenzione delle culture di ogni luogo e di ogni epoca come colci che ha sempre tentato di affermare il suo essere femmineo nel pieno delle sue potenzialità e nell'intenzionale utilizzo di tutti gli strumenti che le sono propri, ovvero l'energia psichica, il fascino e la bellezza, quest'ultimo veicolo comunicativo della sessualità [...] bellezza e anima sono concetti che attengono alle dimensioni più profonde e sconosciute dell'uomo [...] Emblema della bellezza trasformata in orrore* (Lorenzi, 2005, p. 7-9).

O autor passa a explicar, portanto, como as representações mitológicas passaram a ser resignificadas de acordo com as necessidades das estruturas de poder vigente nas sociedades ao longo dos anos, especialmente a partir do cristianismo: "*Nell'Antico Testamento possiamo rintracciare alcune caratteristiche che ritroviamo poi nell'archetipo della strega medievale [...] essere notturno per eccellenza*" (Lorenzi, 2003, p. 11). Assim, se na Antiguidade greco-romana se forjaria um protótipo da bruxa como dotada de faculdades psíquicas extraordinárias e a relacionar-se com a imortalidade divina, sacerdotiza ou mulher devota ao amor, em busca de atender a uma nova moral cristã, durante os séculos XIV e XV, as bruxas serão envoltas em ritos iniciáticos e orgiásticos, tão lascivos quanto maléficos (Lorenzi, 2005). Durante o Renascimento, a imagem da bruxa passa a assumir dois significados:

> *Il Rinascimento, proprio per questo suo carattere di avanguardia intellettuale, memore di una rittovata classicità e di un 'pagano' amore per la vita [...] stimola [...] la condanna al libero volere incarnato dalla strega in senso stretto e dalla donna in generale, rea di generare il caos, dunque di sconvolgere l'ordine (il cosmos) se lasciata libera d'agire* (Lorenzi, 2005, p. 91).

Assim que, especialmente ao fim da Idade Moderna, emergiria, sob a iconografia da bruxa, a figura da "*Venus terribilis*", ou seja, uma figura feminina colocada entre a pervesão e a sensualidade, e por volta de 1800, se vê retomada uma arte naturalística, de matriz arcaica, dotada de figuras passionais e amorosas (Lorenzi, 2005).

A respeito desta temática, a autora da presente tese teve a oportunidade de, ao estabelecer contato com a professora Ivelise Perniola, do *Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo*, da *Università Roma Tre*, obter as indicações de leitura referenciadas no Quadro 22 do Anexo F.

No que diz respeito à obra "*Le Streghe*", de autoria de Giuseppe Faggin, apesar de este autor considerar a bruxaria com raízes em tempos remotos, ressalta o pertencimento do conceito à história da humanidade, por meio da arte e da religião, sobretudo como expoente da Idade Moderna, e como imerso no campo de interesse dos estudos a respeito da pscologia coletiva. Perceba-se que para o cristianismo, a história de Satanás representa a história da humanidade e de suas divindades: "*Il tempo non comincia sulla terra col peccato di Adamo: comincia nel cielo col gesto ribelle di Satana [...] Se l'eternità è divina, il tempo, prima di*

essere umano, è diabolico [...] I figli di Dio si congiunsero alle figlie degli uomini [...] tutto il mondo è in balia del Maligno" (Faggin, 1959, p. 17-25). A respeito das concepções cristãs do mal da humanidade, explica, ainda, Faggin (1959, p. 30-31):

> *Tutto il simbolismo che costituisce l'aspetto esoterico dei misteri pagani è una contraffazione del simbolismo cristiano operata da Satana: è Satana che al pane e al vino della Sacra Cena oppone il cembalo e il tímpano dei misteri di Attis, alla Pietra fondamentale della nuova Legge la pietra da cui fu generato Mitra, alle braccia della croce le corna di cui si adornava Dioniso, al divino unguento di Cristo l'unguento di cui si ungevano le gole degli iniziati, alla croce il pino dei riti frigii e isiaci, all'agnello, simbolo della grande vittima, l'ariete che si doveva sacrificare nel cuor della notte. Satana, 'interpolator naturae', sconvolge ordini e leggi e nei riti religiosi da lui ispirati consuma la sua opera sovvertitrice: alla gioiosa e semplice operosità dell'agricoltore egli sostituisce le cerimonie luttuose di Adonis; incita i sacerdoti di Cibele a sfregiare il corpo che Dio ha creato bello e vitrile; allontana i preti di Mitra dalla luce del sole e li conduce a compiere i loro riti nell'interno di oscure spelonche. Le statue degli dèi diventano così la dimora dei demoni, e l'artista che le Foggia un collaboratore di Satana*.

Assim, todo o simbolismo que constitui o aspecto esotérico dos mistérios pagãos se tornaria uma falsificação do simbolismo cristão operado por Satanás. É Satanás, por exemplo, quem opõe à Pedra fundamental da nova Lei a pedra da qual nasceu Mitras; à cruz o pinheiro dos ritos frígio e isíaco; ao cordeiro símbolo da grande vítima, o carneiro que devia ser sacrificado. Satanás levaria os sacerdotes de Mitra a realizar ritos dentro de cavernas escuras. As estátuas dos deuses tornamr-se-ão morada de demônios.

Especialmente entre os séculos XV e XVII, sob esta percepção, inclusive, seria reforçada a imagem da bruxaria enquanto culto a Satanás, fundamentando-se na sensualidade (sobretudo a feminina), na heresia e em práticas mágicas. O sabá satânico teria, portanto, origens remotas, seria a continuação de um rito diabólico da liturgia pagã: a cerimônia noturna a Diana e Écate (Faggin, 1959).

A obra "*Strega: o delle illusioni del demonio*", de autoria de Giovanfrancesco Pico della Mirandola, o qual analisa arquivos inquisitoriais constantes em Mantova e Modena, as mesmas ressignificações serão encontradas, especialmente no que diz respeito à reprimenda do ato sexual e da sensualidade, notadamente feminina (Mirandola, 1989).

Francesco Bolzoni (1963), estimulado por reportagens de jornais a relatar incidentes sangrentos e crimes gravíssimos sugeridos como de autoria de uma mente repleta de superstições ancestrais e à influência de bruxas e bruxos ainda bastante ativos em algumas partes da Itália, diante dos resíduos de crenças difundidas há séculos, fez produzir a obra "*Le Streghe in Italia*", por meio da qual reuniu documentos e contos populares produzidos a partir da "caça às bruxas" realizada entre os séculos XVI e XVII. Ressalta como preseguições religiosas do período levavam pessoas a partirem da Europa para as Américas a fugir de perseguições religiosas, haja vista que na Europa "*s'era diffusa una visione della vita da*

‘autunno del Medio Evo’ più che da Età moderna, e non era dato scorgere alcuna prossima possibilita di superamento della crisi [...] i fattori che hanno concorso [...] le grandi navigazioni e la colonizzazione del continente americano” (Bolzoni, 1963, p. 5).

Ao ressaltar que na Europa, entre os séculos XV e XVII foram queimadas aproximadamente trezentos mil bruxas, ressalta o autor, ainda, as dificuldades em se compreender as tensões psicológicas as quais pressionavam a mentalidade coletiva da época. Porém essas histórias jamais seriam esquecidas e, “*dopo il 1700, le storie delle streghe hanno continuato a vivere tra il popolo. Forse, soddisfacevano a timori collettivi, a tendenze inconscie che giacevano sotto il livello della coscienza delle masse*” (Bolzoni, 1963, p. 15).

> *La nuova scienza derivata dalla teoria della relatività di Einstein há rivelato che al di fuori del mondo tridimensionale percepito dai nostri sensi, v’è una quarta dimensione, la dimensione del tempo. Una quinta dimensione, la dimensione dello psichico, prova che è possibile vivere fatti che non sono ancora accaduti. Nuove prospettive si sono aperte che ci permettono di constatare l’intima connessione fra la scienza esatta e la religione intuitiva. La nuova scienza ci avvicina a una più intima comprensione del divino e incomincia anche a darci una spiegazione naturale di cose sovrannaturali* (Bolzoni, 1963, p. 18).

Observe-se que, para além de uma quarta dimensão, a do tempo, se verifica, ainda, uma quinta dimensão, a psíquica, a qual permite, ainda, a percepção de conexões entre a ciência que se considera exata e a religião, a qual se considera intuitiva. Tem-se, pois, o desenvolvimento de uma nova ciência, a qual se aproxima de uma compreensão mais íntima do divino e confere explicações naturais a coisas consideradas sobrenaturais.

Duas orientações surgem para os estudos que se pretendem desenvolver a respeito do paganismo: a primeira, relativa à análise da simbologia constante de cultos agrários pré-cristãos e suas adaptações e permanências por meio das religiões tradicionais ao longo dos tempos; a segunda, a respeito das ressignificações da bruxaria que emergem, sobretudo a partir dos novos movimentos religiosos.

4.3 Simbolismo Religioso e Disputas Pelo Poder em Roma: da Fundação da Cidade ao Império Cristão em Ascensão

Em busca de compreender como as adaptações e resignificações simbólicas se deram na religiosidade italiana ao longo dos tempos, torna-se, pois, necessário, o aprofundamento a respeito da sociedade e da religiosidade romana pré-cristã, desde a origem, em seu mito fundador, até as expressões desta religiosidade nos dias atuais. Para o presente tópico serão essenciais, sobretudo, as obras produzidas por Enrico Baccarini e Roberto Pinotti (2005), Fustel de Coulanges e Numa Denis (1998), Pierre Grimal (1984), e J. C. McKeown (2012).

Já de início, Baccarini e Pinotti (2005) expõem a existência de registros arqueológicos referentes aos primeiros assentamentos humanos na região que viria a compreender a Itália, os quais integram os estudos da Arqueologia Moderna, mostram uma ocupação territorial do local que se iniciara ainda no VI milênio a.E.C., por meio de um processo lento e protagonizado, sobretudo, por "tribos" provenientes da África Setentrional, instaladas, pois, na parte meridional daquele país (Baccarini; Pinotti, 2005).

Segundo Baccarini e Pinotti (2005), os processos coloniais da região teriam se iniciado na Sicília, e um dos primeiros pontos de colonização teria sido a cidade de Agrigento. Esta ocupação caracterizava-se, sobretudo, pela formação de pequenas comunidades de caçadores e agricultores, as quais se espalhariam por diversas áreas da península. Ainda os autores:

> No período que vai do VI ao III milênio a.C., começaram a surgir as primeiras culturas neolíticas [...] sobretudo entre a Chapada dos Puglie, ao sul, e a Val Camonica, ao norte, com o misterioso povo dos camúnios [...] Exatamente na Idade do Bronze italiana desenvolveram-se três culturas diversas, em três zonas do país: a cultura nurágica, na Sardenha, que ainda parece manter muitos aspectos obscuros aos estudiosos, a cultura das palafitas, na planície padana, e a cultura apenínica no centro-sul da Itália [...] Enquanto o espaço cultural mediterrâneo modificava-se na sua distribuição e nos seus relacionamentos, populações provenientes da região balcânica e da Europa central iniciaram a penetração por meio dos limites (então inconcebíveis) da Itália, apossando-se das zonas surgidas junto ao Adriático e no centro-sul [...] No primeiro milênio antes de Cristo, o mosaico dos povos italianos apresentava-se razoavelmente articulado, com diversas culturas e inúmeros povos distribuídos por quase toda a península (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 22-23).

Observe-se que nesta época, na qual basicamente se tinha como atividade a caça e a agricultura, os ciclos de nascimento, morte e renascimento constituíam sobremaneira a base do pensamento referente à Criação do Mundo, de modo que, para muitas sociedades agrícolas antigas, a terra seria considerada uma energia feminina, fonte da vida e impulsionadora das colheitas. Neste sentido, "*a visão do mundo passou a ser permeada pelo culto da deusa-mãe, a grande parteira, protetora e genitora da terra e das riquezas do mundo [...] Referências a um antiquíssimo culto feminino ligado à deusa-mãe podem, por exemplo, ser encontradas já na literatura homérica*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 24).

Os cultos, no entanto, diferenciavam-se entre si, a partir de seus rituais, ensinamentos e doutrinas, de acordo com o período no tempo e as diferentes localidades e especificidades culturais das comunidades onde se desenvolviam. Deste modo tem-se que, sobretudo com o paulatino desenvolvimento do Império, "*a gênese desses diferentes cultos está entre as mais heterogêneas. Muitos tiveram origem na Grécia [...] outros foram importados diretamente do oriente, mas todos confluíram inexoravelmente para o mundo romano [...] em meio aos muitos cultos acolhidos durante o império*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 29).

Ainda geograficamente, Roma viria a surgir em um território localizado entre uma muralha de terra que o isolava, porém imerso em guerras constantes, tanto contra a natureza hostil do lugar como contra o mundo que buscaria dominá-lo e seria por ele dominado (Grimal, 1984). Neste contexto, não é de se admirar que, desde seus primórdios, a história de Roma viesse a ser envolta por mitos auspiciosos a respeito de sua fundação, evidenciando seus próprios heróis fundadores herdeiros de um divino com características guerreiras, bem como divindades protetoras com atributos para defendê-lo. Afirma McKeown (2012, p. 96):

> A data citada como a fundação de Roma é 21 de abril de 753 a.C., conforme determinado pelo sábio e antiquário Marco Terêncio Varrão (116-27 a.C.). Varrão seguiu as orientações do astrólogo Lúcio Tarúcio de Fermo, que calculou como sendo 24 de junho de 772 a.C. entre 7 horas e 8h15 da manhã a data e hora da concepção de Rômulo (ou seja, logo após o momento em que a virgem vestal Reia Sílvia foi estuprada pelo deus Marte).

Assim, admitindo-se que o surgimento de Roma teria se dado aproximadamente vinte anos após o nascimento de Rômulo, por volta do século VIII e entre os anos 754 e 753 a.E.C., a emergência do que atualmente se compreende como capital da Itália teria se dado a partir da ocupação territorial de diversos povos isolados, os quais se fixariam nas diferentes regiões que compõem o local. Explica Pierre Grimal (1984, p. 14-15):

> A tradição dos historiadores antigos situa a Fundação de Roma em meados do século VIII a.C., cerca do ano 754 [...] esta tradição é confirmada pelas descobertas arqueológicas, se admitirmos a existência de um primeiro período de povoamento pré-urbano, antes da criação da cidade propriamente dita que teria surgido no início do século VI a.C. Uma necrópole muito mais antiga escavada no Fórum no início deste século, e depois, mais recentemente, a retomada sistemática das escavações no Palatino mostraram que havia habitantes no local onde se encontra a cidade a partir de meados do século VIII a.C., ou seja, desde o tempo em que os primeiros colonos helenos criaram os seus primeiros estabelecimentos históricos na Itália meridional (Grande Grécia) e na Sicília [...] distinguimos diversos grupos de povos isolados nas diferentes regiões.

Ainda, se a região da Itália iniciara sua ocupação entre o VI e o III milênio a.E.C. a partir do sul da península itálica (Baccarini; Pinotti, 2005), há indícios de que, por volta do II milênio a.E.C., nas zonas pantanosas e em aldeias trapezoidais da região, haviam se fixado povos originários dos países transalpinos. Os chamados terramarícolas eram conhecedores do cobre e incineradores, ou seja, queimam seus mortos (Grimal, 1984). Os trabalhos arqueológicos evidenciariam, ainda, a ocupação do território ao final deste período por outros povos incineradores descobertos na necrópole de Villanova, próxima a Bolonha, os quais se utilizavam do ferro e depositavam as cinzas dos mortos em grandes urnas de terracota enterradas em poços (Grimal, 1984). De terramarícolas e vilanovianos descenderiam, então, os demais povos da região (Grimal, 1984).

Observe-se que na região do Lácio, onde está localizada Roma, os povos originários da região do Mediterrâneo chamados albanos, descendentes dos vilanovianos, unir-se-iam aos

invasores indo-europeus troianos, constituindo-se os latinos. Os albanos, chamados aborígenes, eram adoradores dos poderes da natureza, em especial dos bosques (Baccarini; Pinotti, 2005; Grimal, 1984). Nas palavras de Pierre Grimal (1984, p. 15-16):

> A raça latina, aquela que deu origem a Roma, não é um grupo étnico puro, mas o resultado de uma síntese lentamente realizada em que os invasores indo-europeus assimilaram os Mediterrânicos [...] Esta realidade complexa é expressa, de forma mítica, pelos historiadores romanos: contavam que o povo latino resultava da fusão de duas raças, os Aborígenes, rudes habitantes do Lácio, caçadores seminômades, adoradores dos poderes dos bosques, eles próprios saídos de troncos de árvores, e os Troianos, companheiros de Eneias, vindos da longínqua Frígia depois do desastre que se abateu sobre a sua própria pátria.

Considerando-se, pois, que diversos povos mediterrâneos e continuidades das civilizações neolíticas ocupavam a região que viria a ser compreendida, muito posteriormente, como Itália (Grimal, 1984), reunir-se-iam, em Roma, latinos, gregos, e posteriormente, sabinos e etruscos, compondo uma etnia completamente hererogênea. Assim, explicam Fustel de Coulanges e Numa Denis (1998, p. 285-287):

> A raça romana era estranhamente heterogênea. Sua base era latina e originária de Alba; mas os próprios albanos [...] compunham-se de duas populações associadas e distintas; uma, a raça aborígene, verdadeiros latinos; a outra, de origem estrangeira, e diziam-na oriunda de Tróia, com Enéias [...] Esses albanos, duas raças mescladas, fundaram Roma em sítio onde já se elevava outra cidade, Palâncio, fundada por gregos. Ora, a população de Palâncio subsistiu na nova cidade, conservando os ritos do culto grego. Havia também, no lugar onde mais tarde se ergueu o Capitólio, uma cidade de nome Satúrnia, que se dizia haver sido fundada pelos gregos [...] Seu primeiro rei foi latino; o segundo, conforme a tradição, sabino; o quinto era, segundo se diz, filho de grego, e o sexto foi etrusco. A sua língua era um composto dos mais diversos elementos [...] os nomes das famílias romanas igualmente nos testemunham grande diversidade de origens [...] O efeito desse cruzamento das mais diversas populações em Roma foi a existência de vínculos com todos os povos que Roma conhecia [...] Seu culto nacional era também um misto de vários cultos [...] Em uma época em que ninguém tinha o direito de assistir às festas religiosas de uma nação, quando por nascimento não fosse seu natural, o romano já tinha a incomparável vantagem de poder tomar parte nas festas latinas, nas festas sabinas, nas festas etruscas e nos jogos olímpicos [...] Roma era quase a única cidade cuja religião municipal não a isolava das demais. Estava ligada a toda a Itália, a toda a Grécia.

Assim, neste contexto de união de vários povos, com pensamentos religiosos diversos, em um único território, emerge o mito da fundação de Roma, o qual se encontra rodeada de lendas que contam a história de Rômulo e Remo, irmãos gêmeos abandonados ainda bebês nas margens do rio Tibre, alimentados por uma loba saída dos bosques, e que teria sido enviada para alimentá-los pelo deus Marte, pai dos gêmeos. Após serem amamentados pela loba, os irmãos seriam encontrados por um pastor de nome Fáustulo, e criados pela esposa deste, chamada Acca Larentia (Grimal, 1984). O mito evidencia, assim, uma confluência de elementos simbólicos necessárias aos povos da região. Explica Grimal (1984, p. 18-19):

> Os Romanos, até o final da sua história, gostarão de se chamar “os filhos da Loba” [...] Por detrás do nome de Fáustulo e da mulher escondem-se nomes de divindades; o primeiro assemelha-se muito a Fauno, o deus pastoril que habitava os bosques do Lácio, o segundo recorda o dos deuses lares, protectores dos lares romanos, e em Roma existia mesmo um culto a uma certa Mãe dos Lares [...] A cabana de Fáustulo,

> segundo a tradição, erguia-se no Palatino e, no tempo de Cícero, os Romanos apontavam-na orgulhosamente [...] último vestígio da mais antiga aldeia de pastores [...] não foi só desta vez que se multiplicaram as relíquias sagradas [...] as recordações lendárias são plenamente confirmadas pela arqueologia [...] remontam, como demonstram os caracteres da cerâmica encontrada no local, a meados do século VIII a.C. e esta data corresponde à primeira ocupação do solo romano.

Os mitos e as relíquias por eles geradas passariam, então, a alimentar o imaginário coletivo da comunidade que se formava na região desde os primórdios desta, ressaltando, sobretudo, as necessidades simbólicas da comunidade em formação. A Loba, por exemplo, instituída como elemento simbólico mesmo antes de Rômulo e Remo, compõe não somente o imaginário religioso e transpassa o social como símbolo, sobretudo de proteção, inspirando um respeito que se perpetuaria por gerações e culturas diversas na região, até alcançar os tempos das grandes imigrações italianas pelo mundo. Afirma McKeown (2012, p. 16):

> A magnífica loba tida como peça etrusca do século V a.C., exposta atualmente no Capitólio. Rômulo e Remo foram incluídos anos mais tarde. Uma réplica com os três personagens foi presenteada por Benito Mussolini à cidade americana Rome, na Geórgia, em 1929 e colocada em frente à prefeitura. Durante muitos anos, a loba era coberta com um pano, e os gêmeos recebiam fraldas como demonstração de respeito e decoro durante eventos cívicos importantes.

Da lenda dos irmãos Rômulo e Remo, tem-se que estes, adultos, começariam a desenvolver presságios próprios de fundar uma cidade, e devido às diferenças, separar-se-íam: Rômulo no Palatino e Remo no Aventino. Porém, a compreensão da cidade como solo sagrado ou local com privilégios religiosos, onde o poder divino estaria presente por meio das lendas, faria com que Rômulo oferecesse o irmão Remo em sacrifício aos deuses em busca da própria soberania. Este primeiro sacrifício seria responsável por conferir à cidade o pecado original, utilizado como justificativa para constantes massacres, e "*todo aquele que tente descobrir o segredo da romanidade os deve ter em conta, já que representam outros tantos estados de consciência sempre presentes na alma colectiva de Roma*" (Grimal, 1984, p. 20).

Posteriormente, com objetivos de fundar e povoar Roma, Rômulo atrairia para a cidade tanto os jovens pastores da vizinhança, como os vagabundos, proscritos e sem-pátrias da região do Lácio. Organizando jogos para que dele participassem moradores de cidades vizinhas, Rômulo chegaria a roubar-lhes as mulheres durante a cerimônia, originando a primeira guerra dos romanos com os pais das jovens raptadas, sendo estas, em sua maioria, de origem sabina, provenientes de aldeias localizadas ao norte de Roma. Desta ocasião de união entre as mulheres sabinas e os pastores latinos tem-se o aparecimento de tribos sabinas em Roma a partir da segunda metade do século VIII a.E.C. Após fundar a cidade, ainda, Rômulo, como um verdadeiro profeta da vontade divina, criaria o Senado (Grimal, 1984).

> O que nos oferece é essencialmente a figura ideal daquele que se chamará mais tarde o *imperador*, simultaneamente intérprete directo da vontade dos deuses, espécie de personagem feitiço, possuidor em si mesmo de uma eficaz magia, combatente

> invencível, devido, precisamente, a essa graça de que está investido, e árbitro soberano da justiça que reina entre o povo. A única unidade de Rómulo é este carisma que se manterá ligado, ao longo de toda a história romana, primeiro aos reis e depois, pelo mero facto da sua renuntiatio (proclamação como eleitos do povo), aos magistrados da República, e, por fim, aos imperadores, que serão essencialmente magistrados vitalícios [...] a tentação de criar reis permanecerá sempre muito forte no seio do povo romano [...] Rómulo, encarnação ideal de Roma – que lhe deu o nome -, está presente nas imaginações e, por várias vezes, pareceu prestes a reencarnar-se: em Camilo, no tempo da vitória sobre Veios, em Cipião, quando foi consumada a vitória sobre Cartago, em Sila, em César, e só por meio de uma hábil manobra parlamentar o jovem Octávio, vencedor de António, evitou a perigosa honra de ser proclamado um "novo Rómulo" (Grimal, 1984, p. 21-22).

O sistema criado por Rômulo dividira o povo romano, ainda, em três tribos: Ramnos (ou Ramnenses), Ticienses e Lúceres. Cada "tribo" viria a formar dez cúrias, e trinta cúrias formaria a assembleia do povo. Esta assembleia seria consultada em comícios curiates, no intuito de investir o rei da autoridade e do império, bem como para ações jurídicas e religiosas. Havia, sobretudo, um culto comum da cúria, quando o sacerdote passava a ser chamado de curião (Grimal, 1984).

Observe-se que desde a fundação de Roma, os habitantes da região se mostravam propensos à criação de mitos de origem, de surgimento do pecado original, de relíquias e profetas, sendo que tais mitos influenciariam diretamente na forma como a sociedade romana se organizaria social e politicamente. Neste sentido, os mitos de Roma ressaltariam até mesmo as origens da Via Sacra, as quais se relacionavam, em suas origens, com os caminhos do rei, autoridade constituída na Terra, ao encontro de um rei celestial. Explica Grimal (1984):

> A partir da segunda metade do século VIII, essa área parece ter sido ocupada por aldeias separadas: não só o Palatino, com os seus dois cumes, então distintos e hoje reunidos pelas construções da época imperial, mas também o Capitólio, o Quirinal, as encostas ocidentais do Esquilinos eram habitados. O vale do Fórum, drenado muito cedo, constituía o centro da vida social e da vida religiosa. É aí – e não no Palatino – que se encontram os santuários mais antigos e mais essenciais, em particular o de Vesta [...] pouco distante deste santuário, um outro, chamado a Regia (isto é, a casa do rei), dá guarida a Marte e à deusa Opes, que é a abundância personificada [...] Era entre estes dois locais de culto que passava a Via Sacra, caminho das procissões solenes que levavam periodicamente o rei, acompanhado pelo povo, até ao rochedo do Capitólio onde reinava Júpiter (Grimal, 1984, p. 22).

Além de um mito fundador centrado na figura de um herói guerreiro por meio de Rômulo, a qual satisfazia os anseios voltados para a conquista territorial da época, e que se perpetuaria ao longo dos tempos na figura dos reis, Roma teria ainda, e especialmente, relatos de um personagem iluminado, que, com origem pastoril e agrícola fundada na existênia de divindades da agricultura, evidenciaria o surgimento de atributos específicos para as divindades. Neste sentido, observe-se que, desde as origens de Roma, as propensões religiosas remeteriam a um imaginário que colocaria cada divindade como responsável por um atributo específico e necessário à sociedade da época (McKeown, 2012).

Assim, em seu tempo mais remoto, Roma evidenciaria, sobretudo, divindades protetoras da agricultura e de fases específica da aragem: capinagem, proteção, semeadura. Tais atributos seriam alterados conforme as necessidades da sociedade que se desenvolvia, notadamente as defesas territoriais e domiciliares. Afirma J. C. McKeown (2012, p. 87-89):

> As origens agrícolas de Roma remetem aos deuses Vervactor, Reparator, Imporcitor e Obarator, responsáveis pelos vários estágios da aragem; aos deuses Occator, Runcina, Saritor, Spiniensis e Subruncinator, entidades da capina; aos deuses Robigo e Robigus, que protegiam do míldio as lavouras; e ao deus Stercutus, que ensinou aos humanos a técnica de semeadura "[...] os romanos dos tempos antigos costumavam colocar à porta de suas casas estátuas de três entidades: Fórculo, para vigiar as portas [fores], Cardeia para vigiar as dobradiças [cardines] e Limentino para vigiar a soleira da porta [limen] [...]" (Santo Agostinho. *A cidade de Deus*, 4.8).

Ainda, a mistura das crenças oriundas dos povos distintos que compunham a região em uma única concepção religiosa se mostraria acolhedora, especialmente em um território que evidenciava uma intensa diversidade cultural, sendo que, quando da unidade do Império Romano, esta mistura tornar-se-á conveniente, especialmente, para os estrangeiros em busca da proteção de uma administração política forte na região. É neste sentido que se dará o acolhimento, em Roma, por exemplo, do culto isíaco: "*Ísis a Egípcia foi introduzida em Roma no tempo de Sila e, nessa época, formou-se uma primeira comunidade isíaca que rapidamente se desenvolveu*" (Grimal, 1984, p. 77).

A religião isíaca, com cerimônia cotidiana, traje especial e tabu alimentar, sensibilizava escravas libertas ao culto à deusa: "*Apreciavam acima de tudo as lentas procissões, os hinos, a música enfeitiçada da flauta e dos sistros, o ritmo dos tamboris, o odor das plantas aromáticas queimadas*" (Grimal, 1984, p. 78). Havia, ainda, a intervenção dos sacerdotes, os quais se abstinham de contatos carnais e prazeres amorosos, dominavam demônios e iniciavam pessoas. Exemplifica McKeown (2012, p. 171-172):

> A Pirâmide de Céstio foi erguida aproximadamente em 12 a.C. por Caio Céstio, que era membro de uma das grandes congregações de sacerdotes. A construção é uma representação extrema do fascínio dos romanos com o Egito, que foi especialmente estimulado pelo culto a Cleópatra e a Ísis. Há 13 obeliscos antigos em Roma, oito trazidos do Egito por Augusto e imperadores posteriores, cinco esculpidos na própria cidade. O obelisco no topo dos Degraus Espanhóis (Piazza di Spagna) é entalhado com hieróglifos copiados com descuido na era romana do obelisco que hoje está na Piazza del Popolo [...] Esculpido durante o reinado de Apriés, quarto faraó da 26ª dinastia (governou de 580 a 570 a.C.), o menor obelisco de Roma foi trazido para a cidade por Diocleciano. No século XVII, foi colocado por Bernini no Pulcino de Ercole Ferrata, na Piazza di Santa Maria sopra Minerva, ao lado do Panteão.

Frise-se, desde já, o fascínio romano pelo Antigo Egito, o qual parece justificar, sobretudo, a reprodução de um imaginário italiano voltado para o caráter mágico da religião, tal qual se daria, muito tempo depois, a partir da busca por adaptações religiosas sincréticas por parte dos imigrantes italianos que se fixavam no Brasil, onde estabeleciam contatos com a intensa carga religiosa mágica herdada das práticas indígenas e afrobrasileiras neste país.

Neste sentido, ressalte-se, sobretudo, a existência, ainda, de uma civilização que constitui os primórdios da fundação de Roma, a qual se assemelhava à civilização egípcia, e que também viria a influenciar as concepções espirituais e religiosas na região: a etrusca. A respeito da civilização etrusca, é sabido que esta surge na região de Roma ainda por volta do século VIII a.E.C., vindo a se desenvolver entre os vilanovianos. Assim, Grimal (1984, p. 17):

> A civilização etrusca surge na Itália central no século VIII a.C. [...] a sua certidão de nascimento é, para nós, o aparecimento nos mesmos locais de uma arte orientalizante [...] se desenvolveu, assim, no meio da civilização vilanoviana e, em muitos aspectos, como reacção contra ela (rito da inumação contrapondo-se ao rito da incineração típico dos Vilanovianos, gosto pela riqueza e mesmo pelo fausto, em contraste com a pobreza das sepulturas anteriores) – poderia não passar de um renascimento, por influência de novos contributos vindos do Oriente, de elementos étnicos imigrados do Egeu muitos séculos antes, talvez no início do século XII a.C., ou mesmo no fim do século XIII, isto é, em plena idade heroica.

Observe-se que antes de chegarem a Roma, os etruscos teriam aportado pela primeira vez, na região do Mediterrâneo, por volta do século X a.E.C., rumando, assim, para o centro da Itália. Havia certo esoterismo entre os etruscos, os quais demonstravam ligações com rituais e crenças orientais, por meio de cultos funerários, e da crença da vida após a morte (Baccarini; Pinotti, 2005). A respeito dos etruscos, ainda, Baccarini e Pinotti (2005, p. 36-38):

> As primeiras colônias foram erigidas na faixa litorânea da costa ocidental (principalmente na alta costa de Lázio e da Toscana), mas rapidamente a ascensão etrusca conduziu a um fecundo florescimento de cidades e colônias urbanas nos interiores da península [...] entre os séculos X e VIII a.C., com a construção de belíssimas cidades e da estruturação de importantes relações comerciais. As primeiras colônias de que se tem notícia foram construídas na maravilhosa cidadela de Tarquínia, talvez a mais antiga dentre todas as cidades etruscas, mas bem rapidamente foram fundadas outras cidades, como Veio, Caera, Vetulônia, Vulci [...] os etruscos constituíram uma ponte fundamental para o futuro desenvolvimento de novos impérios e novas idéias. O avanço costa adentro [...] formação de novos centros urbanos, como Perúgia, Cortona, Chiusi, Volsinii [...] O domínio etrusco estendeu-se assim das margens do Arno até depois do Tevere.

A religiosidade etrusca é enigmática, a vida privada e a vida pública eram completamente marcadas por uma religião inicática e por elementos da cultura egípcia, com ritos precisos, rituais de purificação e salvação pessoal, e adivinhações. Neste sentido, Baccarini e Pinotti (2005, p. 42):

> A relação entre vontade divina, os fatos e o povo era desvendada por meio de determinadas práticas adivinhatórias focalizadas na interpretação e revelação de sinais. A aruspicinia, a oniromancia, a disposição das nuvens, a necromancia e a ornitomancia constituíam todas elementos fundamentais da interpretação sagrada. A alta predestinação à qual as divindades etruscas haviam condicionado o homem conduziu a uma estruturação religiosa, mas também cultural, na qual o indivíduo procurava incessantemente revelar os sinais arcanos para compreender o próprio destino. Isso levou ao desenvolvimento de um profundo interesse pelo estudo comparado da Anatomia e de disciplinas como a Astrologia, na busca de mensagens ocultas.

Assim, quando as disputas territoriais se intensificaram no território romano e Roma começou a desenvolver seu intuito expansionista, adequava sua própria mitologia a partir da

assunção da ritualidade helênica, das crenças etruscas e dos povos que subjugava em guerra, permitindo às culturas subjugadas a preservação de seus cultos e identidades. A cultura do povo etrusco foi gradualmente absorvida e incorporada a Roma, de forma que "*enquanto os mistérios ligados a Dionísio, a Hécate e à grande mãe continuavam a ter o seu considerável número de seguidores, começaram a manifestar-se novas religiões esotéricas estrangeiras, como aquelas ligadas a Serápides, a Cibele ou a deusa Ísis*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 46).

Além dos etruscos, também os gregos deixariam suas influências religiosas na região, especialmente no que diz repeito às concepções de vida após a morte, enquanto herança, sobretudo, dos atenienses. Tais concepções evidenciavam uma crença nos mortos como criaturas ou deuses subterrâneos. Para os romanos, os manes eram criaturas divinas, espíritos de antepassados, com altar destinado para a realização de sacrifício igual aos deuses, sendo que os templos dessas divindades eram, em especial, as sepulturas. Explicam Fustel de Coulanges e Numa Denis (1998, p. 11-12):

> O pensamento segundo o qual as almas entravam em uma morada celeste é de época relativamente recente no Ocidente; a morada celeste era apenas considerada recompensa para alguns grandes homens e para alguns benfeitores da humanidade. Conforme as mais antigas crenças dos romanos e dos gregos, não era em um outro mundo que a alma ia passar essa sua segunda existência; permanecia junto dos homens [...] ao findar-se a cerimônia fúnebre havia o costume de chamar por três vezes a alma do morto, justamente pelo nome que este havia usado em vida [...] A tal ponto se acreditava que a criatura fosse continuar a viver debaixo da terra e lá conservando a costumeira sensação de bem-estar ou de sofrimento. Declarava-se no epitáfio que o morto ali repousava: hábito que sobreviveu a essas crenças e que, transmitindo-se de século para século, chegou até nós.

A simbologia que envolve o sepultamento dos mortos ainda por meio das crenças católicas da atualidade constitui-se, portanto, como uma resignificação da herança oriunda do paganismo grego, e é, nestes termos, originária da crença na morada subterrânea das almas, sendo que para esta se concretizar, era preciso que fosse realizado o ritual: cobrir o corpo com terra e conceder-lhe uma sepultura (Coulanges; Denis, 1998). Neste sentido, observe-se, ainda, que muitas vezes os mortos eram enterrados com objetos, alimentos ou bebidas que apreciavam em vida, e como parte das crenças na vida após a morte, em determinadas épocas do ano, ofereciam-se aos mortos óleos e perfumes, e levavam-se à sepultura refeições e alimentos como oferendas (doces, frutas, sal, leite, vinho) (Coulanges; Denis, 1998).

Algumas dessas práticas continuam a ser realizadas perante túmulos católicos ainda hoje, como perpetuação aparentemente injustificada de tradições antigas. Observe-se que por razões da necessidade de prestar oferendas e partilhar os banquetes, diante de cada túmulo romano havia um lugar para imolação, oferecimento do sangue e cozimento da carne, e uma culina, ou seja, uma espécie de cozinha para uso do morto (Coulanges; Denis, 1998). Nestes termos, ainda que as oferendas não sejam mais dispostas da mesma forma, recorde-se que no

capítulo anterior fez-se menção às disposições espaciais e às pinturas de túmulos cristãos antigos, que demonstram, sobretudo, a crença na partilha de banquetes entre vivos e mortos.

No mundo pagão, uma alma sem sepultura permanecia errante pela eternidade em forma de larva ou fantasma, e sem oferendas e alimentos tornava-se perversa. Os ritos fúnebres eram importantes para que o morto repousasse em paz. A exemplo disto, sobre Caio César Augusto Germânico, ou Calígula, imperador entre 37 d.E.C. e 41 d.E.C.: "*Suetônio conta-nos que, tendo sido enterrado o corpo de Calígula sem se completar a cerimônia fúnebre, sua alma andou errante e apareceu aos vivos, até o dia em que se decidiu desenterrar o corpo e dar-lhe sepultura segundo os ritos*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 13).

Assim, o hábito de enterrar os mortos, identificar as sepulturas e realizar oferendas sobre elas, apesar de popularmente conhecido e realizado entre fiéis do Catolicismo Apostólico Romano, é um hábito originário de antigas crenças romanas predecessoras do cristianismo, influência dos gregos que habitavam a região.

Haveria, ainda, na sociedade romana pagã, uma segunda opinião a respeito do destino dos mortos, que mais viria a se assemelhar ao conceito de céu e inferno cristãos: a existência de uma região subterrânea infinitamente maior do que os túmulos, onde as almas, apartando-se dos corpos, viveriam juntas, partilhando penas (Tártaro) e recompensas (Campos Elíseos) de acordo com o modo como viveram a vida. Esta crença, porém, apesar de bastante antiga, mostra-se posterior à expressa anteriormente, conforme expõem Fustel de Coulanges e Numa Denis (1998, p. 14): "*os rituais da sepultura, tais como acabamos de mencioná-los, surgem-nos em patente desacordo com estas outras crenças: prova certa de que na época em que esses ritos se estabeleceram não se acreditava ainda no Tártaro e nos Campos Elíseos*".

Acreditava-se, sobretudo, que os mortos podiam satisfazer os vivos, materialmente ou imaterialmente. Neste sentido, Coulanges e Denis (1998, p. 19-20) realizam um comparativo entre a religião grega e a religião hindu, expondo semelhanças, especialmente no que diz respeito à importância das oferendas para este fim:

> Quando se deixasse de trazer o **sraddha** ao morto, a alma desses mortos deixava a pacífica morada, e tornava-se alma errante, atormentando os vivos; destarte, se os manes eram verdadeiramente deuses, eram-no tão somente enquanto os vivos os venerassem com o seu culto. Eram exatamente estas as opiniões a tal respeito formuladas tanto por gregos como por romanos [...] Se o morto cujo culto se descurara tornava-se uma criatura malfazeja, um outro que se honrava era sempre um deus tutelar que amava aqueles que lhe ofereciam alimentos. Para protegê-los, continuava a tomar parte nos negócios humanos [...] As almas humanas divinizadas pela morte os gregos denominavam-nas demônios ou heróis. Os latinos denominavam-nas de lares, manes, gênios.

Assim, estas crenças originárias eram partilhadas por povos gregos e hindus desde quando ambos conviviam na Ásia Central: "*Quando as tribos se apartaram umas das outras,*

trouxeram consigo esse culto comum, levando-o, umas, até as margens do Ganges e trazendo-os, outras, para as costas do Mediterrâneo" (Coulanges; Denis, 1998, p. 24). Ressalte-se que o culto dos mortos vai ser encontrado não somente entre os helenos (gregos), mas também entre os latinos, os sabinos e os etruscos. Havia, sobretudo, o culto ao Fogo Sagrado dos lares. Explicam Coulanges e Denis (1998, p. 21-23):

> Toda casa de grego ou de romano possuía um altar; neste altar devia haver sempre um pouco de cinza e brasa. Era obrigação sagrada do dono da casa manter aceso o fogo dia e noite [...] Não lhes era permitido alimentar este fogo com qualquer tipo de madeira; a religião distinguia, entre as árvores, aquelas espécies que podiam ser usadas [...] A religião ensinava ainda como este fogo devia permanecer sempre puro, o que, em sentido literal, significava que nenhum objeto impuro lhe devia ser atirado e que, em sentido figurado, nenhuma ação culposa deveria cometer-se em sua presença. Havia determinado dia no ano, entre os romanos era o primeiro de março, no qual cada família devia apagar seu fogo sagrado e reacender logo outro em seu lugar [...] Tanto como os gregos e os italianos que lhe oferecem vinho, o hindu esparze licor fermentado, a que dá o nome de **soma**. A refeição aparece aqui também como ato religioso, estando os seus rituais escrupulosamente descritos pelas leis de Manu. Dirigem-se preces ao fogo, tal como na Grécia.

O Fogo Sagrado era, portanto, como um deus benfazejo e protetor da casa e da família. Extinto o fogo, extinguia-se o deus: "*Esse fogo possuía algo de divino: adoravam-no, prestavam-lhe verdadeiro culto. Davam-lhe a título de oferenda tudo quanto julgavam que pudesse agradar a um deus: flores, frutos, incenso, vinho. Imploravam-lhe proteção [...] Dirigiam-lhe fervorosas súplicas*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 22). Era este, pois, o deus que preparava o alimento e o pão, sendo comuns orações a ele destinadas, ao início e ao final das refeições. A hora da alimentação era um momento sagrado, partilhado entre a família e o deus, e por isto ceava-se diante do fogo, em prece: "*Os hindus, assim como os gregos e os romanos, julgavam os deuses como seres ávidos, não apenas de honras e respeito, como também ardentemente desejosos de bebidas e de alimentos [...] Entre os hindus muitas vezes se chama* ***Ágni*** *a esta divindade do fogo*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 24).

O culto ao Fogo Sagrado dos lares constituía-se, pois, como expressão do culto aos mortos, os quais eram realizados na família que o morto integrava enquanto em vida: "*A palavra pela qual os antigos designavam o culto dos mortos [...] os gregos diziam* ***pratiázein****, os latinos chamavam-lhe* ***parentare*** *[...] A antiga língua grega tinha uma palavra [...] para designar a família: dizia-se* ***epístion****[...]:* ***aquilo que está junto do fogo sagrado***" (Coulanges; Denis, 1998, p. 29-34). Os gregos colocavam o Fogo Sagrado em recintos fechados, os romanos, escondidos no centro das casas (Coulanges; Denis, 1998).

Assim, cada família cultuava seus próprios mortos, os funerais eram presididos pelos parentes próximos, e apenas a família tinha o direito de assistir ao banquete fúnebre, pois os mortos somente aceitavam as oferendas pelas mãos de parentes. Ainda, a pessoa falecida que

não deixasse descendência não teria quem deixar-lhe oferendas por ocasião da morte. Os laços familiares se fortaleciam por todas as gerações, e cada família possuía um túmulo onde residiam os mortos daquela família, onde eram celebradas cerimônias e festejados aniversários. As pessoas vivas tinham, assim, os antepassados como guias e auxiliares espirituais, e estes eram invocados em virtude de sua sabedoria (Coulanges; Denis, 1998).

Observe-se que, tanto para gregos quanto para romanos, a religião, inicialmente, era estritamente doméstica, o que contribuiu para a compreensão da família enquanto base da sociedade que se manteria ao longo das gerações. Neste sentido, recorde-se que depois de muitos séculos, os italianos se manteriam como uma entre as nações que mais valorizam a reunião familiar no momento da alimentação: genitores e numerosa prole, sentados ao redor da mesa de refeição, partilhando o alimento como em prece, com abundância e alegria. Esta valorização da família se manteria intensa entre os cristãos, os quais passariam a considerar a partilha da ceia como momento sagrado entre a família (sanguínea ou simbólica), e a realizar preces em agradecimento à divindade (a Deus) pelo alimento concedido.

Somente os homens eram sacerdotes dos ritos próprios de culto aos antepassados que eram estabelecidos por cada família, e passados de geração em geração. As mulheres participavam como assistentes de seus pais, e ao casar-se, abandonavam os lares dos pais passando a cultuar os lares ou manes do marido, adotando novos ritos e hinos. A respeito do casamento, Coulanges e Denis (1998, p. 36-37):

> A religião que celebrava casamento não era a de Júpiter, de Juno, ou a dos outros deuses do Olimpo. A cerimônia não se realizava no templo, mas em casa, sendo o deus doméstico quem presidia ao ato. É verdade que, quando a religião dos deuses do céu alcança preponderância, não se pode deixar de invocá-los, também, nas orações do casamento: torna-se mesmo hábito ir antecipadamente aos templos oferecer sacrifícios aos deuses, cerimônia a que se dá o nome de prelúdios do casamento. Contudo, a parte principal e essencial da cerimônia continua realizando-se sempre diante do fogo doméstico. Entre os gregos a cerimônia do casamento compunha-se, digamos, de três atos. O primeiro oficiava-se diante do fogo sagrado do pai, **enphyesis**; o terceiro, no fogo sagrado do marido, **télos**, sendo o segundo o da passagem de um para o outro, **pompê** [...] O casamento romano assemelhava-se muito ao casamento grego, e como este constava de três atos: **traditio, deductio in domum, confarreatio**.

Assim, por meio do *enphyesis*, ou *traditio*, a jovem era desligada do Fogo Sagrado paterno; por meio do *télos*, ou *confarreatio*, a jovem era colocada diante do Fogo Sagrado do marido e com ele dividia pão (bolo de flor de farinha) e frutas, realizando a nova comunhão religiosa com os deuses domésticos do esposo. Já o *pompê*, ou *deductio in domum*, caracterizava-se pelo caminho percorrido pela noiva entre uma residência e outra, acompanhada de anchote nupcial e cortejo cantando hino religioso (Himeneu na Grécia, Tassália em Roma), com vestido branco, rosto coberto por véu, e coroa na cabeça (Coulanges;

Denis, 2998). Observe-se que ainda hoje, as simbologias que envolvem as cerimônias nupciais no cristianismo são responsáveis por reproduzir noivas vestidas de branco, cobertas com véus e flores, as quais são dadas em casamento, pelos seus pais, aos seus maridos.

Após a celebração do casamento, a noiva adentrava à nova residência carregada pelo marido. Este ato simbolizava, sobretudo, um rapto, onde outras mulheres gritavam, fingindo defendê-la (muitos enlaces entre divindades seriam narrados a partir de raptos). O noivo erguia a noiva nos braços, com cuidado para que os pés dela não tocassem as soleiras da casa, o que espiritualmente não era considerado bom sinal. Isto porque, após a cerimônia, a mulher havia rompido com a religião do pai e passava a pertencer à religião do marido, nada deveria desagradar às espiritualidades envolvidas (Coulanges; Denis, 2998). O hábito de carregar a esposa ao adentrar a residência, por sua vez, encontra-se expressamente narrado em um dos depoimentos de imigrantes italianos que se afirmam católicos, constante do capítulo anterior.

Não se admitia a poligamia e não existia divórcio, mas a separação não era impossível: era feita por meio do *diffarreatio*, por intermédio do qual o casal comparecia novamente diante do Fogo Sagrado, rejeitando a partilha do pão (bolo de flor de farinha), e ao invés de partilhar orações, partilhava fórmulas severas e vingativas (maldições), a mulher renunciando aos antepassados e aos deuses do marido, rompendo-se, então, os laços religiosos, e tornando o casamento nulo (Coulanges; Denis, 2998). Era uma situação excepcionalíssima, como ainda hoje pretende que o seja a Igreja Católica.

A vestimenta da noiva, a partilha do bolo, o noivo a erguer a noiva nos braços ao adentrarem no novo lar, a indissolubilidade do casamento, a importância sacra da formação da família e do lar conjugal, seriam características mantidas, por muito tempo, em casamentos Católicos Apostólicos Romanos. Herança, ainda, deste sistema, é a adoção do nome de família do noivo pela mulher, como nome do casal, uma vez que a mulher passava a pertencer à família deste e a cultuar as divindades do marido.

Ainda, dada a importância de manutenção dos cultos por gerações, à época, obrigava-se o casamento e repudiava-se o celibato. Explicam Coulanges e Denis (1998, p. 41): "*A religião, que a formou, exige imperiosamente sua continuação. Família desaparecida é culto morto [...] O grande interesse da vida humana consiste em continuar a descendência para com esta dar seqüência ao culto*". E continuam:

> Dionísio de Halicarnasso, ao manusear os antigos anais de Roma, diz ter existido uma antiga lei obrigando os jovens ao casamento. O Tratado das Leis de Cícero, tratado que reproduzia quase sempre, sob forma filosófica, as antigas leis de Roma, contém determinada lei que proibia o celibato. Em Esparta, a legislação de Licurgo castigava com pena severa o homem que não se casasse. Sabe-se, através de muitas anedotas, que quando o celibato deixou de ser proibido pelas leis, continuou a sê-lo

> pelos costumes. Parece, enfim, por passagem de Pólux, que, em muitas cidades gregas, a lei punia o celibato como delito (Coulanges; Denis, 1998, p. 41).

Dada a importância conferida ao casamento em virtude da manutenção do culto, compreensível que tenha se desenvolvido na região, e muito posteriormente se perpetuado entre os imigrantes italianos no Brasil, a realização de acordos nupciais entre famílias próximas que partilhavam das mesmas crenças e culturas, em busca de mantê-las.

Os objetivos de manter a prole ligada à família do marido, mantendo-se o culto familiar, faria, inclusive, com que o casamento pudesse extinguir-se por infertilidade da mulher (mas não pela infertilidade do homem), pois a infidelidade da mulher poderia gerar filhos ilegítimos ao sagrado do esposo. Observe-se que, quando à mulher faltava o marido sem que a prole tivesse sido gerada, esta poderia ser obrigada a manter relações sexuais e engravidar de outros homens da família deste, um irmão ou parente, ao que a prole gerada destas relações seria considerada legítima do marido. Assim se fazia tanto nos cultos hindus, como por meio das leis de Atenas e Esparta (Coulanges; Denis, 1998). Também a viúva desprovida de filho do marido seria obrigada por lei a casar-se com parente próximo do marido, ao que o filho gerado pelo segundo casamento seria considerado filho do marido falecido (Coulanges; Denis, 1998). E assim, mesmo com o advento do cristianismo alguns anos depois, relatos bíblicos, especialmente no Antigo Testamento, confirmam a existência destas práticas no contexto da sociedade na qual estavam inseridas.

Da mesma forma, com vistas a impedir a partilha do culto por filho ilegítimo, a qual poderia desagradar os ancestrais, se permitia a adoção somente para quem não tivesse filhos e em caráter excepcional, posto que em Roma se discutisse, ainda, a possibilidade ou não de se contrariar a natureza de quem não pudera ter filhos do próprio sangue: "*Adotar é pedir à religião e à lei aquilo o que não se pode conseguir da natureza. Cícero ataca a adoção de Clódio baseando-se no argumento de que o homem, seu adotante, já tem um filho e afirma que esta adoção é contrária ao direito religioso*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 45). Quando da excepcional ocorrência da adoção, o recém-chegado passava a pertencer ao culto da nova família, advindo a necessidade de iniciá-lo nos segredos do culto familiar, renunciando ao culto da antiga família e dela devendo ser liberado previamente, por meio do *sacrorum detestatio* (Coulanges; Denis, 1998).

Ainda no que diz respeito à filiação e à família, os ritos de iniciação e de batizado também não se afastavam do que se passaria a pregar no cristianismo, quanto à purificação do pecado e à iniciação no culto da divindade familiar. Assim, Coulanges e Denis (1998, p. 43):

> Tinha lugar logo após o nascimento, no nono dia em Roma, no décimo na Grécia, e na Índia no décimo ou duodécimo. Neste dia, o pai reunia a família, chamava testemunhas e sacrificava aos manes. A criança era apresentada aos deuses

> domésticos; uma mulher levava-a nos braços e, correndo, fazia-a dar muitas voltas ao redor do fogo sagrado. Essa cerimônia tinha duplo objetivo: primeiro, purificar a criança. Isto é, limpá-la do pecado maculador que os antigos supunham haver contraído pelo simples fato da gestação; e, em seguida, iniciá-la no culto doméstico.

Da família e do exercício do culto privado surgiria, então, a ideia de propriedade privada: cada família, com seus antepassados e adorando-os em sua propriedade e em seu altar necessitava protegê-los, haja vista que a divindade desejava altar fixo. Coulanges e Denis (1998, p. 53-55) estabelecem, ainda, os paralelos destas práticas ao que se expõe na Bíblia Sagrada, livro sagrado do Catolicismo Apostólico Romano:

> Na Bíblia, o Senhor fala a Abraão, dizendo: "Eu sou o Eterno, que te fez sair de Ur dos Caldeus, a fim de te dar este país", e a Moisés: "Eu vos farei entrar no país que jurei dar a Abraão e dar-vo-lo-ei em herança". Assim, Deus, proprietário primitivo por direito de criação, delega ao homem sua propriedade sobre parte do solo. Encontramos algo de análogo entre as antigas populações greco-italianas. É verdade não ter sido a religião de Júpiter a estabelecer esse direito, talvez porque ela ainda não existisse. Os deuses que conferiram a cada família direitos sobre a terra foram os deuses domésticos, o fogo sagrado e os manes [...] Essa religião prescrevia que se isolasse o domínio e se isolasse também a sepultura [...] ordenava que o altar fosse fixado ao chão e não fosse o túmulo nem destruído, nem deslocado [...] O uso dos **termos**, ou limites sagrados dos campos, parece ter sido universal entre a raça indo-europeia. Existiu entre os hindus em remota antiguidade, sendo entre eles as cerimônias sagradas de demarcação muito análogas às que Sículo Flaco descreve para a Itália. Antes de Roma, encontramos o **termo** entre os sabinos; achamo-lo ainda entre os etruscos. Os helenos também tinham seus marcos sagrados a que chamavam de **òpoi, theà órioi** [...] o deus Termo guardava, com efeito, as divisas do campo, velando por ele.

Por influência religiosa, a venda das terras da propriedade seria proibida, por exemplo, por meio das leis de Locres e de Leucádio. No século IX, Fídon de Corinto, legislador, ordenaria que o número de famílias e propriedades se mantivesse imutável. Já a Lei de Sólon não proibiria a venda de propriedade, mas determinaria a perda dos direitos de cidadão daqueles que a vendesse. Por meio da Lei das Doze Tábuas, seria permitida a venda da propriedade somente mediante a realização de cerimônias religiosas, o libripens e a mancipação. Neste sentido: "*A religião ensina, diz-nos Cícero, que os bens e o culto de cada família sejam inseparáveis, e o cuidado dos sacrifícios seja sempre confiado àquele a quem cabe a herança [...] sendo [...] a religião doméstica hereditária, de varão para varão, a propriedade igualmente o era*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 58). Ainda, haja vista que à mulher caberia renunciar o culto familiar dos genitores em favor do culto do marido, a Lei Vocônia, de Catão, proibiria à mulher, filha única ou não, casada ou solteira, de ser instituída herdeira de mais da metade do patrimônio. Tanto na Índia como na Grécia ou em Roma, as filhas mulheres não seriam consideradas herdeiras do pai. Em Roma: "*Galo e as* ***Institutas de Justiniano*** *referem-se ainda ao fato de a filha só se contar no número de herdeiros de seu pai quando se encontra subordinada a este por ocasião da morte dele, mas se casou segundo os ritos religiosos, não se acha mais sob a jurisdição do pai*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 60).

Com a preservação do imaginário instituído, de geração em geração, é fácil perceber as razões pelas quais os imigrantes italianos no Brasil manteriam a organização familiar nas terras que ocupavam: o direito de herança era concedido aos filhos homens e não às filhas mulheres, às quais assistiria apenas o direito ao dote. Ainda, uma vez que, sob esta perspectiva, o filho primogênito havia sido gerado para manutenção do culto doméstico, a este caberia zelar pela propriedade e pelo nome da família, enquanto aos demais caberia "acender novos fogos sagrados", sendo enviados para suprir necessidades das colônias. A importância da linhagem masculina se perpetuaria na Itália até pouco tempo, o que se verifica, inclusive, a partir do direito à nacionalidade italiana, o qual, inicialmente, somente poderia ser requerido em caso de descendência por parte de pai, sendo a possibilidade de aquisição de nacionalidade italiana por parte de mãe bastante recente e condicionada a requisitos específicos. Explicam Coulanges e Denis (1998, p. 70-71):

> **Pater** [...] A palavra é a mesma em grego, em latim ou em sânscrito, donde podemos concluir ser esta palavra datada do tempo em que os antepassados dos helenos, dos italianos e dos hindus ainda viviam juntos na Ásia Central [...] Podemos conhecê-la porque conservou o seu significado primitivo nas fórmulas da linguagem religiosa e nas do vocabulário jurídico. Quando os antigos, invocando Júpiter, chamavam-no **pater hominum Deorumque**, não queriam dizer fosse Júpiter o pai dos deuses e dos homens; porque jamais o consideraram como tal e, antes pelo contrário, sempre acreditaram que o gênero humano tenha existido anteriormente a Júpiter. Igual título de **pater** foi concedido a Netuno, Apolo, Baco, Vulcano e Plutão, que os homens seguramente não consideravam como seus pais; do mesmo modo, o título de **mater** foi aplicado a Minerva, Diana e Vesta, consideradas três deusas virgens [...] A língua antiga conhecia outra palavra que designava propriamente o pai e que, tão antiga como pater, se encontra também nas línguas grega, latina e na dos hindus (**gânitar, ghennetér, genitor**) [...] A palavra **pater** tinha ainda outro sentido. Em linguagem religiosa aplicava-se esta expressão a todos os deuses; no vernáculo do foro, a todo homem que não dependesse de outro que tivesse autoridade sobre uma família e sobre um domínio, **paterfamilias** [...] Aparecia como sinônima das palavras **rex, anax, basileus**. Encerrava em si, não o conceito de paternidade, mas aquele outro de poder, de autoridade, de dignidade majestosa.

Naturalmente, conforme pessoas escravizadas e clientes começassem a ingressar em ambiente doméstico, estas pessoas também seriam, paulatinamente, inseridas no culto familiar por intermédio de uma cerimônia de iniciação, e a partir daí as famílias passariam a se estender, compondo cúrias ou fratrias, e posteriormente "tribos", de modo que a união das famílias ocasionaria o surgimento de um culto em torno de uma divindade comum, superior aos deuses domésticos, a qual velaria por todo o grupo. Segundo Coulanges e Denis (1998, p. 95): "*O deus da tribo era em geral da mesma natureza do da fratria, ou do da família. Era homem divinizado, um* ***herói****. Desse* ***herói*** *derivava o nome da tribo: por isso os gregos denominavam-no* ***herói epônimo****. Tinha seu dia de festa anual*". E continuam:

> Ao investigarmos as crenças mais antigas desses povos, encontramos uma religião, tendo por objeto os antepassados e, por símbolo principal, o fogo sagrado [...] teve também, em todos os ramos, uma outra religião, cujas principais figuras foram Zeus, Hera, Atena, Juno, a do Olimpo helênico e a do Capitólio romano. Dessas duas

> religiões, a primeira tomou os seus deuses da alma humana, e a segunda escolheu-os entre a natureza física [...] O homem dos tempos primitivos achava-se de contínuo em presença da natureza [...] sua vida estava inteiramente nas mãos da natureza: esperava a nuvem benfazeja da qual dependia sua colheita; temia a borrasca porque esta poderia destruir-lhe o trabalho e as esperanças de todo um ano [...] o homem experimentava em si, a cada instante, um misto de veneração, de amor e de terror, perante a natureza [...] igualmente olhava cada parte da criação, o solo, a árvore, a nuvem, as águas dos rios, o sol, outras tantas pessoas semelhantes à sua: atribui-lhes, pensamento, vontade, discernimento; e, como as sentia poderosas e sofria o seu predomínio, a estas confessou a sua dependência; dirigiu-lhes preces e adorações [...] Essas duas ordens de crenças deram lugar a duas religiões que duraram tanto tempo quanto as sociedades grega e romana (Coulanges; Denis, 1998, p. 96-97).

Assim, no início, cada família tinha seus deuses: "*Deméter de Elêusis ficou sendo a divindade particular da família dos Eumólpidas; Atena [...] pertencia à família dos Butadas. Os Potícios de Roma tinham um Hércules, e os Náucios uma Minerva. Há probabilidade de [...] ter estado o culto de Vênus [...] na família dos Júlios*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 99). Ocorre que o prestígio e a riqueza de determinadas famílias faria com que parte do povo começasse a prestar culto àquela divindade no intuito de obter os mesmos prestígios e riquezas. Uma vez que as famílias consentiam tornar públicos seus cultos, reservavam para si o sacerdócio, o qual por muito tempo se manteria hereditário. Na medida em que as tribos se unissem e passassem a adorar uma divindade comum, os cultos iam conquistando espaços públicos e saindo do ambiente doméstico, acarretando a construção dos templos e da formação das cidades: "*Se examinarmos o culto, notaremos, em Roma, seis Vestais, duas por tribo; em Atenas o arconte faz a maior parte dos sacrifícios em nome de toda a cidade, porém algumas cerimônias religiosas ficam para serem realizadas em comum pelos chefes das tribos*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 102). Surgiriam, assim, diversos cultos locais.

> Todas as famílias tinham seu chefe, como tinham seu deus e seu altar. Quando Pausânias visitou a Ática encontrou nos pequenos burgos antigas tradições a perpetuarem-se com o culto; e essas tradições fizeram-no ciente de como cada burgo tivera o seu rei, antes da época em que Cécrops reinava em Atenas. Não seria a reminiscência de uma época longínqua quando as grandes famílias patriarcais, semelhantes aos clãs célticos, tinham cada uma seu chefe hereditário, ao mesmo tempo sacerdote e juiz? Uma centena de pequenas sociedades vivia isoladamente no país [...] Mas as necessidades, ou os sentimentos, aproximaram-nas [...] uniram-se em pequenos grupos [...] segundo a tradição, os quatro burgos da planície de Maratona associaram-se para, em conjunto, adorar Apolo Delfiniano; os homens do Pireu, de Falera e os de dois cantões vizinhos uniram-se por sua vez e, em comum, edificaram templo dedicado a Hércules (Coulanges; Denis, 1998, p. 103).

Estas concepções serão prolongadas durante os séculos na história dos italianos, os quais, antes de se reconhecerem italianos, se reconheciam membros de uma família, de uma comunidade que partilha dos mesmos ideais, e de uma região. Por isso a família se torna tão importante, porque se constitui como base para as demais composições sociais e religiosas coletivas, estabelecidas por uma associação natural a partir de objetivos em comum. Neste sentido, pode-se dizer, ainda, que o culto às divindades teria surgido como uma resignificação

social, sobretudo, do culto à natureza - sendo expressão deste o culto ao Fogo Sagrado e às divindades provedoras, inicialmente, do alimento e da vida, e posteriormente, das mais diversas necessidades humanas -, e do culto aos mortos e aos ancestrais - os quais, por se investirem da função de proteção e promoção das necessidades humanas, se tornariam também divindades ou heróis.

Tais concepções, expressando um imaginário que se perpetuaria por gerações, ressignificado a partir de aplicações simbólicas semelhantes no contexto de práticas sociais diversas, seriam identificadas, muitos anos depois, nos depoimentos dos imigrantes italianos no Brasil expressos no capítulo anterior, ao que servirão de base para o desenvolvimento e intensa adesão, do culto aos santos e às santas e do culto mariano, sobretudo entre os imigrantes adeptos da religião Católica Apostólica Romana neste país.

Assim, as concepções sobre a pátria vão se estabelecer no imaginário italiano, a permear todo o cotidiano, de modo que, mesmo quando da permissão para a venda das terras, as noções de valorização da terra continuarão a permear as necessidades da vida cotidiana. Observe-se que, quando da alienação das terras, os romanos traziam consigo a terra de onde enterraram seus manes para, em sessão solene, misturar à nova terra: "*Não podia mudar-se sem levar consigo a terra e os seus antepassados [...] para então, ao mostrar o novo lugar que se havia adotado, poder dizer: essa terra continua sendo a de meus pais,* ***terra patrum, patria****; aqui é minha pátria porque aqui estão os manes de minha família*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 108). Acreditavam que, uma vez que do fosso onde se lançara a terra de origem na nova terra, denominado *mundus*, sairiam as almas dos antepassados três vezes ao ano, ao atirar em um fosso um punhado de terra da antiga pátria, julgava-se transportar para a nova terra a alma dos ancestrais, as quais, ali reunidas, deveriam receber culto perpétuo e velar pelos descendentes (Coulanges; Denis, 1998).

Era neste lugar, onde se localizava o fosso, que seria erguido altar e aceso o fogo sagrado das famílias e, conforme a vontade de seus fundadores, das futuras cidades, com suas futuras muralhas. Por ocasião da fundação das novas cidades, portanto, em rito semelhante ao do batismo, os romanos pulavam por cima das fogueiras, acreditando purificar-se de toda mácula física ou moral ao passar por cima da chama sagrada (Coulanges; Denis, 1998). Uma prática que viria a ser resignifica e perpetuada pelo Catolicismo Apostólico Romano, sobretudo por meio das festas juninas no nordeste do Brasil.

Observe-se que Roma, fundada por Rômulo em rito análogo ao que se fundavam outras cidades da época - especialmente as da região do Lácio e da Etrúria, sendo que os etruscos possuem livros litúrgicos onde se encontravam o ritual completo dessa cerimônia -,

com pulos sobre o fogo e fosso para transportar a antiga terra à nova terra, ainda hoje comemora sua fundação, de acordo com os velhos costumes. Nestes termos, a respeito da cerimônia do dia natal, ou da fundação de Roma, "*ainda hoje o povo romano comemora-a na mesma data de outrora, ou seja, no dia 21 de abril de cada ano: assim é que os homens, através de suas incessantes transformações, permanecem sempre fiéis aos velhos costumes*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 109).

O imaginário que envolvia do mito da terra prometida, difundido entre os imigrantes italianos que pretendiam chegar ao Brasil, guardaria fortes raízes religiosas antes mesmo de ser difundido pelo catolicismo. Entre povos antigos, acreditava-se que, para se fundar novas cidades, seria necessária a indicação da divindade a respeito do local ideal, como acontecera com os gregos em Messênia, e como acontecia com diversos povos da antiguidade, sobretudo em decorrência das intensas disputas territoriais da época (Coulanges; Denis, 1998).

> O acontecimento [...] tinha-se passado nos tempos de Epaminondas. Três séculos antes, os messênios haviam sido expulsos do seu país, e desde então viviam dispersos entre os outros gregos, sem pátria, mas conservando com piedoso cuidado os seus costumes e a sua religião nacional [...] Epaminondas, que os conhecia como homens supersticiosos, julgou oportuno fazer circular um oráculo predizendo a esse povo o seu regresso à antiga pátria. Aparições miraculosas atestaram que os deuses nacionais dos messênios, que os haviam traído na época da conquista, voltavam agora a ser-lhes favoráveis. Esse povo tímido decidiu-se então a voltar para o Peloponeso [...] Para escolher o lugar onde se estabeleceriam não havia o recurso ordinário de consultar o oráculo de Delfos, porquanto a Pítia estava então do lado de Esparta [...] um sacerdote messênio teve um sonho no qual um dos deuses da sua nação lhe apareceu, dizendo que ia fixar-se sobre o monte Itoma [...] iniciou-se a fundação. Primeiramente, os sacerdotes ofereceram um sacrifício; invocaram-se os antigos deuses da Messênia, os Dióscoros, o Júpiter de Itoma, os antigos heróis, e todos os antepassados [...] Assim como os companheiros de Rômulo cavaram o fosso e julgaram ter ali depositado os manes de seus ancestrais, assim também os contemporâneos de Epaminondas chamaram para junto deles os seus heróis, os seus ancestrais divinos, os deuses do seu país. Julgavam, por meio de fórmulas e de ritos, ligá-los ao solo [...] No dia seguinte traçaram-se os limites enquanto o povo cantava hinos religiosos (Coulanges; Denis, 1998, p. 110-111).

Também Roma, quando devastada por gauleses, por meio das palavras de Camilo, viria a se reafirmar enquanto cidade fundada de acordo com a religião, tendo os deuses desiguinado-lhes o local onde se fixaria, e por esta razão os romanos permaneceriam em Roma, por mais devastada que a cidade estivesse: "*Os romanos nunca perderam a convicção de terem o destino da cidade ligado ao fogo sagrado que representava os seus deuses. O respeito demonstrado pelos antigos às vestais é prova da importância do seu sacerdócio*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 116).

> Toda prece dirigida a um deus, fosse a que deus fosse, principiava e acabava por uma prece ao fogo. Em Olímpia, o primeiro sacrifício que a Grécia reunida oferecia, destinava-se ao fogo, o segundo a Zeus. Do mesmo modo, em Roma, a primeira adoração era sempre para Vesta, representando esta o próprio fogo; Ovídio, ao falar-nos dessa divindade, diz-nos ocupar ela o primeiro lugar nos cultos religiosos [...] Quando as populações da Grécia e da Itália começaram a representar os seus deuses

> como pessoas e a dar a cada um deles nome próprio e forma humana, o antigo culto do fogo sofreu a mesma lei [...] O altar do fogo sagrado personificou-se, chamou-se-lhe estia, Vesta: o nome era o mesmo tanto em latim como em grego [...] o próprio Ovídio chega a concordar como a palavra Vesta nada mais é do que "chama viva" [...] É um fogo puro, só podendo ser produzido quando auxiliado por certos ritos e somente podendo alimentar-se com determinadas espécies de madeira. É um fogo casto; a união dos sexos deve ser afastada para longe da sua presença [...] O fogo do lar é, pois, uma espécie de ser moral [...] tem, ao mesmo tempo, um espírito, uma consciência [...] Mais tarde [...] Vesta surge como deusa virgem; não representa nem a fecundidade, nem o poder, mas a ordem [...] Vesta encarna a ordem moral (Coulanges; Denis, 1998, p. 24-25).

Assim, a deusa Vesta, inicialmente adorada em Lavínio, primeiro assentamento troiano na Itália, seria caracterizada como a guardiã do lar e do povo romano, a mais pura entre todas as divindades (Abrão, 2016; Bulfinch, 2017; Wilkinson, 2018; Wilson, 2016). Segundo Philip Wilkinson (2018, p. 108): "*A palavra latina Vesta é proveniente da língua proto-indo-europeia, que significa 'queimar', enfatizando as raízes ancestrais da deusa*". As seis virgens vestais, necessariamente castas e escolhidas entre seis e dez anos de idade, compunham a única classe sacerdotal feminina em Roma, e eram responsáveis por manter permanentemente aceso o fogo sagrado no lar simbólico da cidade, no Templo de Vesta, no Fórum, de modo que a extinção do fogo seria vista como mau pressagio (Abrão, 2016; Bulfinch, 2017; Wilkinson, 2018; Wilson, 2016). Ressalta Thomas Bulfinch (2017, p. 36): "*Vesta (a Héstia dos gregos) era a divindade que presidia as piras públicas e particulares [...] Como se acreditava que a segurança da cidade estava diretamente relacionada à conservação dessa chama, qualquer negligência das vestais era punida severamente*". Enfim, a respeito da função das virgens vestais, McKeown (2012, p. 26-28):

> As virgens vestais [...] tinham de proteger e não deixar se extinguir a chama sagrada, que, segundo relatos, havia sido trazida de Troia [...] tinham privilégios dos quais nenhuma outra mulher de Roma podia gozar: Eram mantidas em condições de luxo, com dinheiro público; Eram livres da autoridade paternal; guardavam testamentos e tratados, e podiam elas mesmas ter um testamento; Podiam ter comércio no próprio nome; Podiam dar depoimentos em cortes sem fazer juramento; Tinham permissão para passear por Roma em carros; Até os magistrados mais condecorados tinham de ceder passagem a elas; Se um criminoso sendo levado para execução acidentalmente lhes cruzasse o caminho, ele obtinha o perdão [...] A condenação de uma virgem vestal por má conduta sexual era evento raro, porém significativo. Tais ocorrências eram registradas com mais frequência em tempos de crise militar; a punição da(s) vestal(is) envolvida(s) era parte de um ritual de purificação do Estado. Por ser sacrossanta, a vestal não podia ser executada. Por isso, era confinada numa câmara subterrânea com uma cama, uma lamparina e um pouco de água e comida, largada para a morte. Cúmplices do sexo masculino eram açoitados publicamente até a morte [...] [virgens vestais] tinham assentos privilegiados em espetáculos públicos.

Por meio do culto a Vesta o culto ao Fogo Sagrado seria mantido, mesmo em um contexto no qual as cidades fossem consideradas políadas, ou seja, onde cada uma cultuava uma divindade diferente ou a mesma divindade com atributos diferentes: "*Havia em Roma uma Juno [...] na cidade de Velos havia outra [...] encontramos o ditador Camilo, ao assediar Veios, dirigindo-se à Juno do inimigo, conjurando-a a abandonar a cidade etrusca,*

passando-se para o seu lado [...] Roma teve duas Junos protetoras" (Coulanges; Denis, 1998, p. 119). Estas características seriam mantidas, sobretudo, por meio do culto aos santos e às santas católiocos, a partir do qual cada cidade passaria a conceder maior importância ao santo padroeiro ou à santa padroeira de sua devoção. Afirmam Coulanges e Denis (1998, p. 120):

> Durante muito tempo o homem não compreendeu o ser divino senão como uma força que pessoalmente o protegia, a cada homem, ou cada grupo de homens, quis possuir deuses próprios. Ainda hoje, entre os descendentes dos gregos, encontramos rudes camponeses orando com fervor aos seus santos, mas é duvidoso que se tenha alguma concepção de Deus; cada grego quer ter, entre os santos, um protetor particular, uma providência especial. Em Nápoles, cada bairro tem a sua madona; o lazzarone ajoelha diante da Madona de sua rua, e insulta a da rua vizinha.

Entre os anos 753 e 350 a.E.C., com o aumento das conquistas territoriais, Roma atrairia para si divindades e crenças dos povos conquistados, mantendo intacta, entretanto, a religião romana. Essa permissibilidade religiosa tornaria o território romano um atrativo e faria aumentar a população, posto que agregadora dos povos vencidos. Neste sentido, Roma também enviaria colonos aos países conquistados, no intuito de difundir a política e a religião romana, as quais eram, sobretudo, patrióticas: "*amava-se a pátria porque na pátria se amavam os deuses protetores, porque na pátria se encontrava o pritaneu, o fogo sagrado, as festas, as orações, os hinos, e porque fora dela não havia deuses nem culto. Esse patriotismo era o da fé e da piedade*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 289).

O cristianismo também não seria, em Roma, religião pioneira na produção e uso de escrituras sagradas, as quais manifestassem sinais e mensagens enviadas pela divindade. Estas, por sua vez, eram anteriormente enviadas por meio dos oráculos e adivinhações, do poder das benfeitorias e maldições, e mediante a necessidade de se realizar oferendas e sacrifícios por intermédio de uma ritualística que pudesse satisfazer a vontade divina. Acreditavam nas adivinhações e previsões dos intermediários desta vontade. Exemplifica, pois, McKeown (2012, p. 88-92):

> Os Livros Sibilinos eram uma coleção de profecias e sinais enviados pelos deuses para ajudar o Estado Romano. Uma sacerdotisa estrangeira abordou Tarquínio Soberbo, o último rei de Roma, para oferecer-lhe nove livros de oráculos. Ele se recusou a pagar o valor exorbitante exigido por ela, que então queimou três dos livros e ofereceu os seis restantes pelo mesmo valor. Novamente Tarquínio recusou a oferta. Após a sacerdotisa queimar mais três livros e oferecer os últimos três pelo mesmo valor, Tarquínio os comprou [...] "Não há um povo tão sofisticado e educado, ou tão bruto e bárbaro, que não acredite que o futuro possa ser revelado, entendido e previsto por certos indivíduos" (Cícero. *De divinatione [Sobre a divinação]*, 1.2).

O povo romano, que será responsável, mais adiante, pela consolidação do Catolicismo Apostólico Romano, fixando-se por toda a região que viria a compor a Itália, era, tal qual o povo grego, sobretudo, um povo supersticioso. Neste sentido, ainda, McKeown (2012, p. 92):

> O lado esquerdo era considerado um mal sinal ou símbolo de azar. O termo latino para "esquerda" é *sinister*. Ainda mais afeitos a eufemismos ao tratar de forças do

> mal, os gregos chamam desde àquela época a esquerda de "melhor que o melhor" [...] Um Estado militar como Roma [...] tinha opiniões negativas de um soldado que preferisse levar o escudo a seu lado direito, deixando assim seu camarada à esquerda vulnerável. Entretanto, alguns gladiadores eram canhotos e, por esse motivo, poderiam ser vistos pelos oponentes como adversários particularmente intimidadores (Sêneca. *Controvérsia*, 3, Prefácio, 10).

As crenças consideradas supersticiosas envolviam as mais diversas percepções do mundo. Acreditava-se, por exemplo, que o cisne sabia a hora da morte, mas também que ao se passar por um funeral era preciso se purificar antes de ir ao templo novamente. Acreditava-se, ainda, nos significados dos sonhos (McKeown, 2012). Advinhações, predições de morte, rituais de purificação, mensagens enviadas por divindades por meio de sonhos, constituem-se, pois, como características que seriam resignificadas e mantidas pelo catolicismo popular.

Conforme exposto no capítulo anterior, observe-se que as mais diversas crenças de caráter mágico e heróico originárias especialmente do simbolismo pagão se perpetuariam, compondo o imaginário religioso de diversas sociedades ao longo dos tempos, sendo, enfim, transmitidas para o simbolismo cristão, especialmente a partir da elaboração dos mitos e dos cultos aos santos e às santas do Catolicismo Apostólico Romano (Andrade, 2013; Karnal, 2017; Lima; Barreto; D'Assunção, 2011; Miranda, 2007).

Observe-se que, para os imigrantes italianos que chegariam ao Brasil, a religião, enquanto arcabouço de representações simbólicas, constituiria-se de tal forma como elemento representativo da terra natal, que mostrar-se-ia como capaz, inclusive, de ligar a prática religiosa desses imigrantes às práticas religiosas da pátria, país de origem. As comunidades italianas fixadas em terras brasileiras, especialmente as comunidades rurais, mas também em áreas urbanas, adaptando-se bem ao catolicismo popular e sincrético que se desenvolvia no Brasil, fariam erguer igrejas e trabalhariam na terra sagrada que lhes garantiria sustento.

Assim, juntamente com a estrutura religiosa, desenvolvia-se, em Roma, uma estrutura político-social, baseada, essencialmente, no *pater*, ou chefe de família, o qual presidia o culto em âmbito familiar, submetendo não somente os membros da família, mas também servos ou clientes, os quais, convivendo com a família, eram obrigados ao culto familiar por meio de uma relação a qual estabelecia, para o cliente, uma espécie de religião de empréstimo. Explicam, pois, Coulanges e Denis (1998, p. 188-189):

> Essa família tem servos que não a abandonam, servos hereditariamente vinculados à família e sobre os quais o **pater** ou **patrono** exerce sua tríplice autoridade de mestre, de magistrado e de sacerdote [...] descende do **pater**, chamam-no, em latim, **patricius** [...] o cliente, pelo contrário, jamais poderá vir a ser proprietário. A terra que cultiva, só a possui em depósito e, quando o cliente morre, volta às mãos do patrono [...] Se esta família vier a extinguir-se, os clientes não continuarão o culto [...] A tradição sagrada, os ritos, as palavras sacramentais, as fórmulas poderosas que levavam os deuses a agir, tudo isso só se transmitia com o sangue.

O rei, nesta época, era uma espécie de sumo sacerdote e juiz supremo da cidade, e exercia seu domínio, sobretudo em tempos de guerra, quando comandava os cidadãos armados, sempre consultando os chefes das famílias confederadas, ou seja, o Senado, uma estrutura composta por patrícios. Ocorre que, tanto em Roma como na Grécia, o rei passaria a lutar em guerras ao lado dos plebeus, aos quais viria a se aliar, incitando revoluções e sendo frequentemente assassinado pelo Senado. Assim, Coulanges e Denis (1998, p. 201-203):

> A história dos sete reis [...] O primeiro rei quis aumentar seu poder e libertar-se da autoridade do Senado. Faz-se amar pelas classes inferiores, mas os patres são-lhe hostil. Morre assassinado em uma reunião do Senado [...] as classes inferiores se agitam; não querem ser governadas pelos chefes das gentes, e exigem o restabelecimento da realeza [...] O senado deverá escolher o candidato [...] A eleição de Numa foi feita de acordo com as regras. Mostrou-se ele fervorosamente religioso, mais sacerdote do que guerreiro [...] Foi rei ao sabor dos patrícios, e morreu tranquilamente em seu leito [...] O Terceiro rei [...] foi mais guerreiro do que sacerdote [...] Vê-se dar boa acolhida, em Roma, a uma multidão de estrangeiros [...] Encontram-no ainda a distribuir pelos plebeus algumas terras [...] morre como Rômulo; os deuses dos patrícios ferem-no com o raio e, juntamente com ele, a seus filhos [...] Esse golpe restitui ao Senado toda a sua autoridade, e este logo nomeia um rei de sua escolha. Anco observa escrupulosamente a religião [...] querido pelos patrícios, morre tranquilamente em seu leito. O quinto rei é Tarquínio, que alcançou a realeza contra a vontade do Senado e com o apoio das classes inferiores. Pouco religioso [...] Inimigo das antigas famílias [...] foi assassinado. O sexto rei apoderou-se da realeza por um golpe de estado [...] Favorecendo as classes inferiores, distribuiu-lhes terras, fingindo desconhecer o antigo princípio do direito de propriedade, e dá-lhes mesmo lugar no exército e na cidade. Sérvio é degolado nos degraus do Senado [...] A Sérvio sucedeu o segundo Tarquínio; iludindo a esperança dos senadores que o haviam eleito [...] reina sem consultar os patres, declara a guerra e assina a paz sem lhes pedir a aprovação [...] O Senado declara o destronamento de Tarquínio e a abolição da realeza [...] pronunciam-se pela deposição de Tarquínio e criação de dois consulados [...] Só a realeza política foi suprimida; a realeza religiosa era sagrada e devia permanecer.

Assim, o rei deveria obedecer aos patrícios, detentores das tradições e defensores religiosos dos costumes, devidamente reunidos e representados pelo Senado. Esta forma de organização da sociedade viria a ser questionada, no entanto, a partir do século VII a.E.C., quando os clientes, incorporados e aliados à plebe, adquirindo consciência política, veriam a necessidade de apoiar o estabelecimento de um poder capaz de limitar os benefícios da aristocracia, inimiga comum entre a plebe e a monarquia, sendo esta a razão pela qual o povo se colocaria como aliado da monarquia (Coulanges; Denis, 1998).

Na época, Roma era organizada a partir das etnias que a compunham e dos privilégios estabelecidos: "*Ao lado dos colonos latinos, na sua colina, o Palatino, vemos uma aldeia Sabina no Quirinal, talvez prolongada até ao cume norte do Capitólio, uma colônia etrusca no Célio e muitas outras, formadas por emigrados itálicos*" (Grimal, 1984, p. 28). As questões territoriais refletiam, pois, as questões sociais, e neste sentido, os plebeus seriam colocados sempre às margens da sociedade romana: "*a cidade dos patrícios e de seus clientes é a mesma que Rômulo fundou, conforme o ritual, sobre o planalto do Palatino. O domicílio*

da plebe é o Asilo [...] na encosta do monte Capitolino [...] alojaram-nos no Aventino, isto é, fora do ***pomoerium*** *e da cidade religiosa*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 193).

Ao contrário dos clientes e dos escravos que tinham direitos oriundos das relações que estabeleciam com os patrícios, os plebeus não estavam ligados aos patrícios e nem possuíam religião, eram pessoas sem lar, impuras, excluídas das famílias e colocadas às margens do culto e da sociedade. Compunham famílias sem divindades por não haver instituído culto doméstico; por haver perdido seu culto doméstico por negligência, esquecimento, cometimento de ato criminoso ou mácula que impedia a aproximação do fogo sagrado; ou por constituírem-se como filhos bastardos de casamentos com mulheres adúlteras, para os quais a religião dos patrícios, a qual fundamentava a estrutura social da época, se mostrava inexistente (Coulanges; Denis, 1998).

Ocorre que estas pessoas – os plebeus - integravam a sociedade, sendo impossível excluir-lhes por completo da vida social e política romana. Neste sentido, a permissão para a entrada desta classe em Roma aconteceria, inevitavelmente, entre os séculos VII e V a.E.C., quando diversas revoluções aconteceriam com a plebe aliada à monarquia para, ao final, os reis conceder-lhes a cidadania. E de pouco em pouco, a classe plebeia crescia, aproveitando-se, sobretudo, das novas fontes de riqueza que emergiam na sociedade.

> A classe inferior cresceu [...] Pelo século VI antes da nossa era, a Grécia e a Itália viram brotar nova fonte de riquezas. A terra já não bastava para todas as necessidades do homem; o bom gosto encaminhava-se para o belo e para o luxo; as artes nasciam e a indústria e o comércio tornavam-se então indispensáveis [...] a aparição do dinheiro fomentou grande revolução [...] podia passar de mão em mão, sem nenhuma formalidade religiosa, e chegar sem dificuldades às mãos do plebeu [...] Os homens das classes inferiores conheceram então outra ocupação além do cultivo da terra: apareceram artesãos, navegantes, chefes de indústria, comerciantes; e, dentro em pouco, os primeiros ricos [...] ao enriquecer o homem do povo, empobrecia o eupátrida [...] viu-se parte dos membros do corpo aristocrático na miséria (Coulanges; Denis, 1998, p. 223).

Em Roma, o crescimento da influência da plebe no sistema social vai se mostrar diretamente relacionado ao declínio do sistema de privilégios respaldado pela tradição religiosa e pelos patrícios. Após a alternância de poder entre os reinados de latinos, sabinos e etruscos que se iniciaria em 753 a.E.C. com o reinado de Rômulo seguida pelos reinados de Tito Tácio, Numa Pompílio, Túlio Hostílio, Anco Márcio e Tarquínio "O Antigo" (os dois últimos, governando juntos), o sexto rei, Sérvio Túlio (578 a 539 a.E.C.), decidido a reorganizar a sociedade romana, viria a redistribuir os cidadãos em cinco classes censitárias, entre os mais ricos e os mais pobres, sendo quatro delas divididas em centúrias para o exercício militar. A essência do exército seria composta de cavaleiros recrutados a partir da aristocracia e de cidadãos de primeira classe, bem como de uma infantaria recrutada a partir das demais classes (Grimal, 1984), uma organização que viria a influenciar sobremaneira as

tomadas de decisão no sistema censitário que persistiria até o fim da República, elegendo magistrados e votando leis, sendo que cada centúria contava com apenas um voto, e as votações começavam a partir das primeiras classes até se atingir a maioria, de modo que as últimas classes, mais pobres, nunca votariam (Grimal, 1984). Assim, Grimal (1984, p. 27):

> Consistia em elaborar, de cinco em cinco anos, a lista dos cidadãos, para atribuir a cada um deles o seu justo lugar na cidade, segundo a idade e a riqueza, e também segundo o seu valor moral. Este *censo*, que mais tarde será efectuado por magistrados especiais, os censores, era naturalmente acompanhado por certos ritos religiosos que consistiam essencialmente numa purificação de todo o povo: os cidadãos, reunidos no Campo de Marte, formavam por centúria, na sua qualidade de soldados; o celebrante, que fosse o rei ou, mais tarde, um censor, fazia circular à volta da multidão três animais (uma porca, uma ovelha e um touro) e depois sacrificava aos deuses as três vítimas. Com esta cerimônia começava o lustro, ou período de cinco anos ao longo do qual a classificação estabelecida se mantinha.

Assim, a divisão de classes iniciada pela religião e pelo trabalho doméstico assumiria, sobremaneira, uma característica pública, fortalecendo, sobretudo, a classe dos patrícios: "*Assembleia que deliberava sobre os interesses gerais da cidade compunha-se [...] de* ***patres*** *[...] Os membros do antigo Senado tiveram naturalmente esse título, porque eram os chefes das* ***gentes*** *[...] cada um deles continuava isoladamente senhor absoluto em sua* ***gens***" (Coulanges; Denis, 1998, p. 190).

Porém, uma vez que os reis haviam acolhido em Roma os estrangeiros vencidos de guerra, e que esta se tornava uma cidade propícia ao comércio, povos do Lácio, de Sabina e da Etrúria buscariam compor-lhe a plebe como refúgio. Uma plebe, no entanto, que buscava destruir antigas barreiras que a excluíam de associações religiosas e políticas da cidade, terminando por associar-se aos reis, os quais também buscavam liberdade frente às normas impostas pela aristocracia. Neste sentido, "*as tradições e os testemunhos da antiguidade colocam sob o reinado de Sérvio os primeiros progressos dos plebeus [...] sua primeira reforma foi dar terras à plebe [...] e, mais grave ainda, promulgou leis para a plebe que, até então, não as tinha tido*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 231).

Ocorre que o sexto rei, Sérvio Túlio (578 a 539 a.E.C.), estabeleceria, ainda, uma nova divisão da cidade, acrescendo às três antigas tribos de patrícios, quatro novas tribos onde toda a população se distribuía, inclusive a plebe, "*cada tribo teve fogo sagrado e sacrifícios; Sérvio estabeleceu deuses Lares em cada esquina [...] serviram de divindade para os que não as tinham por nascimento. O plebeu comemorou as festas religiosas de seu bairro e de sua aldeia (compitalia, paganalia)*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 231). Todos os habitantes livres de Roma poderiam participar do ato sagrado, e pela primeira vez se reuniam patrícios, clientes e plebeus, na qualidade de cidadãos, "*o patriciado continuou de pé com seus cultos hereditários, suas cúrias, seu senado. Mas os plebeus adquiriam o hábito da independência,*

a riqueza, as armas e a religião. A plebe não se confundia com o patriciado, mas crescia a seu lado" (Coulanges; Denis, 1998, p. 233).

A plebe seria, enfim, estimulada a criar seus próprios cultos, sobretudo em decorrência dos cultos orientais que ganhavam força nas sociedades grega e romana a partir do século VI a.E.C., haja vista que nestes não havia diferenciação de classes. Nas palavras de Coulanges e Denis (1998, p. 224-225):

> Quando a classe superior teimou em querer afastar dos seus templos a classe inferior, esta construiu templos para si; em Roma ergueu um sobre o Aventino, consagrado a Diana, e teve ainda o templo consagrado à pureza da plebe. Os cultos orientais, a partir do século VI, alastraram-se pela Grécia e pela Itália, recebendo solicitude e bom acolhimento entre os da plebe: eram cultos que, como o budismo, não faziam acepção nem de castas, nem de povos [...] viu-se a plebe arranjar para si objetos sagrados análogos aos deuses das cúrias e das tribos patrícias [...] Sérvio erigiu um altar em cada bairro [...] A plebe, outrora multidão sem culto, teve aí em diante suas cerimônias religiosas e suas festas. Podia orar, e isto representava muito para uma sociedade onde a religião constituía a própria dignidade.

Por volta de 539 a.E.C., com o fim do reinado de Sérvio Túlio, o segundo Tarquínio (535 a 509 a.E.C.), filho de Tarquínio ("O Antigo") e conhecido como "O Soberbo", daria continuidade ao reinado dos etruscos. O contexto social evidenciava distinções de classes, sobretudo, com uma nova aristocracia plebeia adquirindo riqueza a partir do trabalho, o que fazia nutrir um sentimento de valoração pessoal entre os plebeus. A plebe, mais consciente politicamente, começaria a renunciar aos tiranos ao passo em que desenvolveria, dentro da própria classe, sujeitos capazes de bem governar. No exército, os cavaleiros patrícios seriam, inclusive, suplantados pela infantaria plebeia, munida pelo progresso na fabricação das armas. Enfim, os plebeus agora criariam sua própria religião (Coulanges; Denis, 1998).

Durante o domínio etrusco em comento, seriam construídos os primeiros grandes santuários de Roma, os quais se tornariam símbolos do poder romano, fortalecendo o poder instituído. O Templo de Júpiter no Capitólio, por exemplo, estabeleceria o culto da tríade divina: Júpiter, Juno e Minerva. A respeito da adoração à tríade divina, Grimal (1984, p. 30):

> Júpiter, cujo o nome indo-europeu não é mais do que a síntese do termo que designa o Dia (*Jour*) e de um epíteto ritual *pater* (pai) aplicado nas invocações às grandes divindades, já era adorado pelos Latinos e certamente também pelos Sabinos. No Lácio, possuía um santuário "federal" no cume do monte Albano (o actual Monte Cavo que domina o lago de Nemi e o de Alba), onde todas as cidades latinas lhe prestavam um culto comum. Mas Júpiter também pertencia, com o nome de Tinia, ao panteão etrusco e o agrupamento das divindades por tríades é igualmente uma característica da religião etrusca, uma vez que as escavações puseram a descoberto, nas cidades da Etrúria, templos de três capelas. Com a fundação do templo capitolino, ficamos a conhecer um episódio da lenta síntese que deu origem à religião romana da idade clássica. As velhas divindades trazidas pelos invasores indo-europeus acabam de se definir; apoderando-se de traços das tradições religiosas vindas de todos os horizontes do Mediterrâneo.

Observe-se que a configuração Católica Apostólica Romana, por meio da qual se utilizaria de uma tríade sagrada para explicar a composição divina ("Pai, Filho e Espírito

Santo") não se constitui como uma inovação religiosa, mas seria imposta, quando do advento do cristianismo, em uma sociedade já adaptada a esta forma de compreensão do divino. Ainda, à época, já havia esforços na tentativa de implantar, na sociedade, uma unidade religiosa, e, enquanto se buscava tal unidade, as divisões da sociedade em classes sociais eram aceitas como expressão da divindade, o que também se configura como base para o desenvolvimento posterior de uma doutrina cristã da predestinação.

Neste sentido, a vontade divina tudo determinava, conforme afirmam Coulanges e Denis (1998, p. 131): "*Festo diz encontrar-se indicada, nos rituais dos etruscos, a forma pela qual se devia fundar a cidade, consagrar o templo, distribuir as cúrias e as tribos em assembleia ou colocar o exército em ordem de batalha [...] essas coisas eram determinadas pelos rituais*". Ressalte-se que à época, o poder dos reis confundia-se com o poder dos sacerdotes, e os *lucumons* etruscos eram, ao mesmo tempo, magistrados, chefes militares e pontífices (Coulanges; Denis, 1998).

Para retomar o poder, o patriciado, inicialmente, assassinaria o rei Sérvio, e, percebendo as alianças que se estabeleciam entre a plebe e os reis, expulsaria o rei Tarquínio, abolindo a realeza política e restaurando a tradição do poder religioso, retirando da plebe as terras concedidas pelo rei e vinculando novamente o direito de propriedade e do solo à religião hereditária, não lhes permitindo mais o exercício dos direitos políticos. Afirmam Fustel de Coulanges e Numa Denis (1998, p. 233):

> O patrício, descendendo de família sagrada e assim se considerando herdeiro de um culto, não compreendia outro regime social além daquele que a antiga religião havia traçado. A seus olhos, o elemento constitutivo de qualquer sociedade era a **gens**, com seu culto, seu chefe hereditário e sua clientela. Para o patrício, a cidade não podia ser outra coisa que a reunião dos chefes das **gentes**. O patrício, na sua inteligência, não compreendia como pudesse haver outro sistema político, além do que se baseava no culto, que houvesse outros magistrados a não ser os que realizavam os sacrifícios públicos, e outras leis além daquelas cujas fórmulas sagradas eram ditadas pela religião [tradicional].

Assim, no final do século VI a.E.C., após o fim do reinado de Tarquínio, "O Soberbo", o Senado viria a abolir a realeza, substituindo os reis por dois magistrados, pretores e depois cônsules, eleitos anualmente. Neste sentido, o fim do século VI a.C. e início do século V a.C., marcaria, sobretudo, a redução do poderio etrusco no local (Grimal, 1984).

Além disto, os sujeitos adquiriam uma função de trabalho grupal mais importante do que quaisquer funções individuais: o soldado respondia ao chefe de guerra, o agricultor respondia à necessidade de colheita, os membros de uma família respondiam ao *pater*. Esta era uma concepção tirânica do dever cívico importada pela sociedade patrícia que se colocava no poder por volta de 509 a.E.C., sendo que a gens contribuía sobremaneira para manter as hierarquias dos elementos sociais, bem como para a perpetuação da autoridade do *pater*

famílias, este, segundo Grimal (1984, p. 65-67), "*encerrando os membros da casa numa rede de práticas religiosas que simbolizavam o caráter eminente da gens em relação a cada um deles. E foi nesse momento que se impuseram, vindas de um meio rural, as grandes virtudes romanas*". Nestes termos, quando a revolução dos patrícios baniu os reis, a antiga religião viu-se novamente no poder, excluindo os plebeus da vida social (Coulanges; Denis, 1998).

Isto porque, para os patrícios, a solução para a plebe passaria a ser a de submetê-la, como clientes, ao sagrado das gentes, por meio de uma relação conhecida em Roma por *nexum*, a qual tornaria o plebeu servo do patrício. Para os plebeus, no entanto, a clientela era o mesmo que escravidão, ao que optariam por afastar-se de Roma. Com a saída da plebe, Roma perderia muitos soldados de seu exército. A seu turno, os plebeus sentiam não puder fundar cidades em virtude da ausência de sacerdotes e não puder eleger magistrados em virtude da ausência de um pritaneu regularmente aceso. As leis sociais de que os plebeus tinham conhecimento derivavam, ainda, da religião patrícia (Coulanges; Denis, 1998).

O período que se seguiu não foi um período de tranquilidade: além das disputas territoriais, intensas entre os diversos povos nos arredores de Roma, internamente "*o século V foi preenchido por uma longa sucessão de lutas entre os patrícios e a plebe, as duas classes em que se divide a sociedade romana de então [...] o conflito começou no início da República*" (Grimal, 1984, p. 34). Os patrícios, proprietários rurais, e os plebeus, essencialmente agricultores ou artífices, estariam em constante disputa, porém aos patrícios seria possível interpretar a vontade divina sem auxílio de sacerdotes, atributo ou poder que os plebeus não julgavam possuir. Explica Grimal (1984, p. 35):

> Saberemos avaliar a importância deste poder se pensarmos que todo o acto público deve ser precedido de um entendimento entre os deuses. Assim, os patrícios não tardaram a reivindicar o monopólio das magistraturas que comportavam o conhecimento dos auspícios, isto é, na prática, o consulado e as outras magistraturas mais importantes [...] A revolução de 509 [...] apenas veio exacerbar um conflito até então latente. A plebe, afastada do poder, já não podia ter acesso ao consulado que substituíra a função real [...] retirou-se do *pomerium*, para a sua colina, o Aventino, onde se erguia o templo de Ceres, que era por excelência a deusa dos plebeus, e declarou querer fundar uma cidade separada de Roma.

Observe-se que, a princípio, a lei não tinha validade necessariamente pelo princípio moral que continha e manifestava. Em uma sociedade onde poder civil se confundia substancialmente com poder religioso, importava, essencialmente, as palavras sagradas contidas nestas leis. Isto porque as leis continham prescrições minusciosas a respeito dos ritos religiosos da sepultura, por exemplo. Exemplificam Coulanges e Denis (1998, p. 150-153):

> Cícero, em seu tratado das Leis, traça um plano de legislação que não é totalmente imaginário [...] ao redigir o seu código, à semelhança dos códigos antigos, julgava-se obrigado a nele inserir as regras relativas ao culto. Em Roma afirmava-se [...] não se poder conhecer o direito sem conhecer a religião. Durante muito tempo os pontífices são os únicos jurisconsultos [...] todas as contestações relativas ao

> casamento, ao divórcio, aos direitos civis e religiosos das crianças eram levadas ao seu tribunal [...] Os antigos diziam que suas leis tinham vindo dos deuses. Os cretenses atribuíam sua legislação, não a Minus, mas a Júpiter; os lacedemônios acreditavam que seu legislador não era Licurgo, mas Apolo. Os romanos afirmavam que Numa havia escrito as leis de Roma sob ditado de uma das divindades mais poderosas da antiga Itália, a deusa Egéria. Os estruscos receberam suas leis do deus Tages [...] Escritas ou não, essas leis eram sempre formuladas em breves sentenças, que se podiam comparar, pela fórmula, aos hinos sagrados de Moisés.

Ocorre que o século V a.E.C. seria marcado, porém, pela emergência de diversos códigos e acordos de convivência entre a plebe e o patriciado, figurando entre os mais importantes os Tribunos da Plebe por volta de 494 a.E.C., o Código dos Decênviros pro volta de 454 a.E.C., e a Lei das Doze Tábuas por volta de 451 a.E.C. Configurada por meio de acordos de reciprocidade, e gradativamente reconhecida como produto da vontade dos homens, a lei deixaria de ser imutável e de ser patrimônio de famílias sagradas, configurando-se um momento marcado por uma intensa transição na estrutura social romana. Segundo Coulanges e Denis (1998, p. 254-256):

> Na época precedente, os auspícios haviam decidido [...] a responsabilidade das deliberações; a opinião do sacerdote, do rei, do magistrado sagrado era onipotente; votava-se pouco, e mais para cumprir uma formalidade [...] Desde então, votou-se para todos os assuntos [...] O sufrágio tornou-se o grande processo de governo. Foi a origem das instituições a regra do direito [...] o governo mudou também de natureza. Sua função essencial já não era mais o cumprimento regular das cerimônias religiosas, mas principalmente manter a ordem e a paz internas, a dignidade e o poder no exterior [...] os tribunos da plebe aumentaram a tal ponto a sua importância que o governo da república, pelo menos no que diz respeito aos negócios internos, acabou caindo-lhes nas mãos [...] O consulado tornou-se cada dia menos um sacerdócio, e cada vez mais um cargo de comando [...] O tribunado militar, que o senado instituiu em 443 [...] foi talvez a transição entre o consulado da primeira época e o da segunda [...] A eleição não pertence mais aos deuses, mas ao povo.

Neste contexto, uma das maiores vitórias para a classe plebeia seria a instituição dos Tribunos da Plebe, a partir dos quais os plebeus e patrícios firmariam uma aliança por meio da qual a plebe adquiria o direito de ter chefes escolhidos entre seus membros. O Tribunado da Plebe, acordado entre 494 e 495 a.E.C., não realizaria cerimônia religiosa, mas instituiria a figura do tribuno, uma pessoa inviolável e que não poderia ser tocada pelos patrícios. Os tribunos eram protegidos em lei, qualquer um que ousasse lhes tocar estaria impuro, teria os bens confiscados em proveito do templo de Ceres, e poderia ser assassinado impunemente (Coulanges; Denis, 1998). A proteção apenas seria concedida aos plebeus na presença dos tribunos, garantindo-se a mesma tão somente àqueles que o tribuno pudesse alcançar. Entretanto, o tribuno passaria a conferir aos plebeus uma espécie de direito de asilo. Nas palavras de Coulanges e Denis (1998, p. 237):

> Um plebeu era maltratado por um cônsul que o condenava à prisão, ou por um credor que lhe deitava a mão, mas o tribuno apresentava-se, colocava-se entre os dois (intercessio) e detinha a mão patrícia [...] o tribuno só exercia esse singular poder apenas onde estivesse presente. Longe do tribuno, qualquer um poderia maltratar os plebeus [...] Os patrícios não haviam concedido direitos à plebe; haviam

> admitido tão-só essa inviolabilidade de alguns plebeus. Todavia era o que bastava para conseguir-se relativa segurança para todos. O tribuno era uma espécie de altar vivo ao qual se atribuía o direito de asilo.

Observe-se que, inicialmente, o tribuno não seria detentor de qualquer autoridade política, não se faria magistrado, não convocaria cúria ou centúria, e não apresentaria qualquer proposta ao Senado. Todavia, com o tempo, este tribuno passaria a convocar a plebe, a sentar no Senado, e, enfim, até mesmo a julgar e condenar patrícios. Os tribunos configurar-se-íam, portanto, como chefes de uma plebe que se organizava (Coulanges; Denis, 1998).

Assim, em virtude da divisão de classes, em Roma, passaria a haver duas ordens distintas, evidenciando constante tensão entre si: "*O senatus-consulto para os patrícios, e os plebiscitos para a plebe. Nem a plebe obedecia aos senatus-consultos, nem os patrícios aos plebiscitos [...] cada um deles era justo de acordo com os seus próprios princípios, e injusto segundo os princípios e as crenças do outro*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 238-239).

Perceba-se que para os patrícios, a existência do tribunado contrariava os deuses, enquanto para os plebeus, a assembleia por cúrias, a reunião dos patres e o consulado dos patrícios configuravam-se como privilégios a serem combatidos. O único vínculo que os unia eram as guerras, quando, para os patrícios, era necessário submeter os soldados (plebe), e com a expulsão dos reis e a necessidade de reunir as legiões e consultá-las, as assembleias se tornariam cada vez mais mistas. Diante disto, apenas em virtude de combaterem juntos é que a plebe apareceria em condições de igualdade frente aos patrícios (Coulanges; Denis, 1998).

Além disto, os plebeus, enriquecidos, ocupariam os mesmos espaços que os patrícios, de modo que a proposição de um Código a ser adotado pelas duas classes (apesar de escrito por patrícios) deveria ser submetida à aprovação de ambas as classes. Pelo Código dos Decênviros, acordo firmado entre 454 e 452 a.E.C., ao final de um ano, três plebeus seriam escolhidos para figurarem entre os decênviros legisladores. Esta era uma mudança bastante significativa em uma estrutura na qual apenas os patrícios legislavam.

Antes decreto da religião e revelação de divindades, antepassados, reis sagrados e magistrados-sacerdotes, a lei passaria a ser regida por Códigos, por intermédio dos quais adquiria voz o próprio povo. Nas palavras de Coulanges e Denis (1998, p. 246): "*o legislador portanto, não representa mais a tradição religiosa, mas a vontade popular. A lei, doravante, tem por princípio, o interesse dos homens, e por fundamento o assentimento da maioria*". Estas tendências à igualdade social, assumidas pelos costumes em um ritmo que fugiria ao controle patrício, exigiriam destes esforços para limitar leis permissivas em demasia. Neste sentido, a busca pelo impedimento à realização de casamentos entre patrícios e plebeus. Explicam Coulanges e Denis (1998, p. 242):

> Tornou-se necessário promulgar lei que proibisse o casamento entre as duas classes, prova certa de que a religião e os costumes não bastavam para evitá-los. Mas apenas acabaram de apresentar essa lei, logo a mesma foi abolida por reprovação geral. Alguns patrícios ainda persistiram alegando a religião [...] Os plebeus nada entendiam desses argumentos, que se lhes afiguravam como sutilezas sem valor [...] casamentos se tornaram frequentes entre as duas classes. Os plebeus ricos foram a tal pontos procurados que, para só falarmos dos Licínios, vimos estes unirem-se a três **gentes** patrícias: aos Fábios, aos Cornélios e aos Mânlios.

Os patrícios, receosos porque a plebe começava a reivindicar o direito de integrar o consulado, função eminentemente religiosa, destituiriam a função, instituindo censores e substituindo o consulado pelo tribunado militar. Os plebeus, reunidos, conseguiriam integrar o Senado, administrar a justiça, governar a cidade, comandar legiões, alcançando mudanças até mesmo no campo tardicional da religião, "*tirando da religião o caráter de hereditariedade, instituíra uma religião para seu uso, concedendo-se a si própria lares domésticos, altares de esquina [...] eram mesmo sob o ponto de vista do culto e relativamente aos seus deuses, iguais aos patrícios*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 244). Enfim, metade dos pontífices e áugures seria escolhida dentre a plebe, e conquistando o sacerdócio em uma sociedade bastante religiosa, conquistar-se-ia também a magistratura e o poder de dissolver assembleias públicas, pois ambos estavam interligados (Coulanges; Denis, 1998).

Observe-se que, enquanto a estrutura política buscaria se desvencilhar da estrutura religiosa, o imaginário religioso permaneceria determinando as ações na sociedade. Nos últimos anos do século V a.E.C., por exemplo, a região seria invadida, a partir do norte, por bandos célticos no intuito de expulsar os etruscos da área, e um desses bandos avançaria em direção ao sul, alcançando Roma. A invasão dos gauleses, apesar de breve, deixaria Roma em ruínas, seguindo-se um novo período de agitações. No começo do século IV a.E.C., as conquistas territoriais ainda seriam creditadas aos sinais e atos das divindades. Segundo McKeown (2012, p. 134), quando os gauleses estavam prestes a dominar o Capitólio, "*foram os gansos sagrados de Juno que deram o alerta, pois os cachorros de guarda falharam. Quase quinhentos anos depois, o evento ainda era lembrado através da crucificação anual de cachorros [...] ao passo que um ganso era levado sobre uma liteira em procissão*".

O século IV a.E.C. seria marcado pelas Leis Licinianas de 366, pelas Guerras Samnitas de 340, e pelas constantes guerras entre romanos e etruscos. Durante as guerras com os etruscos, os romanos, constituindo uma civilização agrícola e voltada para as estações do ano, se veriam em desvantagem ao guerrear pela primeira vez em época de inverno, pois "*costumavam travar suas guerras somente no verão, entre a semeadura e a colheita [...] As batalhas adentraram o inverno pela primeira vez durante o cerco da cidade etrusca de Veii, no início do século IV a. C*" (McKeown, 2012, p. 44).

Ainda em 340 a.E.C., os aliados estrangeiros começariam a perceber que as alianças com os romanos não lhes oferecia privilégios em Roma. Os estrangeiros almejavam integrar o Senado, sendo que este permanecia dominado pelos patrícios, os quais acreditavam na antiga religião que lhes concedia privilégios divinos. Neste sentido, "*o local de reunião do senado era o templo e os deuses romanos não podiam suportar no seu santuário a presença de qualquer estrangeiro*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 299).

No fim do século IV a.E.C., não tendo sucumbido aos inimigos, Roma se constituiria na maior potência da região (Grimal, 1984), e o sentimento religioso não desapareceria. Entre os anos de 350 e 140 a.E.C., tal sentimento religioso seria relativizado pelo amor às leis, às instituições, oferecendo-se a vida pela pátria não para defender uma divindade nacional, mas em defesa das instituições e a cidadania, de modo que o patriotismo passaria a ser condicionado não a uma terra imutável, mas a um regime político e de governo. Assim, "*chegou-se a preferir à cidade natal, quando nela não se encontrava as instituições de que se gostava, outra cidade qualquer onde essas instituições estivessem em vigor. Começou-se, então, a emigrar mais livremente; temia-se menos o exílio*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 290). Porém este sentimento religioso permaneceria moldando o cotidiano da sociedade romana e jamais seria esquecido de forma definitiva.

A permanência do sentimento religioso poderia ser verificada, por exemplo, na evolução da medicina em Roma. Segundo McKeown (2012, p. 74), o grego Arcágatos seria o primeiro médico de Roma, sendo que esta profissão havia surgido no local apenas em 219 a.E.C.: "*Inicialmente, tornou-se muito querido pelo povo, mas seus métodos cruéis de corte e cauterização lhe renderam o apelido 'o executor'. A partir de então a população passou a detestar as artes médicas e todos os seus praticantes*". Observe-se que os romanos eram muito ligados às características mágicas, quase milagrosas, de cura, acreditando, por exemplo, que "*o rei Pirro de Épiro era capaz de curar os males do baço com o simples contato do dedão de seu pé direito; ao ser cremado, esta foi a única parte de seu corpo a ser poupada, sendo guardada em um esquife num templo*" (McKeown, 2012, p. 75). Condicionavam, assim, as curas às crenças religiosas, de modo que as entidades mais homenageadas em banhos públicos seriam Esculápio, deus da medicina, e sua filha Higeia ("Saúde").

As propriedades medicinais das plantas não eram ainda muito utilizadas na medicina que se desenvolvia, mas eram amplamente conhecidas e utilizadas como práticas de cura de pessoas campesinas, as quais, vivendo em locais longíquos e rodeadas por plantas, residiam onde o atendimento médico não as alcançava, e por esta razão se utilizavam das plantas,

livremente, em procedimentos de cura. Em referência a escritos da época, afirma J. C. McKeown (2012, p. 80-81):

> "O suco de mandrágora é usado como antídoto para mordidas de cobra e também como anestésico antes de cirurgias ou injeções, mas deve-se tomar cuidado com a dosagem: só o cheiro da substância já é o suficiente para dopar algumas pessoas" (Plínio. História natural, 25.150). Principalmente por causa de suas propriedades narcóticas e do formato de sua raiz, que lembra vagamente uma forma humana, a mandrágora é geralmente associada à mágica. Josefo (A guerra dos judeus, 7.183-185) descreve como os catadores da planta evitam sua raiz mortal: "Eles cavam ao redor da planta, deixando apenas uma pequena parte da raiz na terra. Em seguida, amarram um cachorro à raiz. Quando o canino corre para seguir a pessoa que o amarrou, a raiz é facilmente arrancada do solo, mas o cachorro morre imediatamente, substituindo a pessoa que estava tentando colher a planta (não há perigo em tocá-la após a morte do cão) [...] o vegetal tem uma propriedade que o torna extremamente valioso: supostos demônios, ou seja, espíritos de pessoas más, possuem os corpos dos vivos e os matam caso eles não recebam nenhuma ajuda; uma simples aplicação de mandrágora os expulsa rapidamente desses corpos.

Assim, no início de seu desenvolvimento, a medicina encontrar-se-ia, ainda, muito próxima da magia, e sobretudo para as pessoas que residiam nos campos, inacessíveis à medicina que se desenvolvia, a única alternativa seria a de recorrer à cura por meio da utilização e manipulação de ervas, ou de procedimentos mais eficazes do que os que ainda se mostravam ineficazes enquanto utilizados por uma medicina ainda em emergência, o que para muitos poderia adquirir características mágicas ou de feitiçaria. Neste sentido, explica, ainda, McKeown (2012, p. 83):

> A medicina clínica é quase inútil para o tratamento de febre. Portanto, cito alguns remédios sugeridos por mágicos, começando com os amuletos: Areia que tenha servido de banho a um gavião, recolhida num saco de linho amarrado com linha vermelha; O dente mais comprido de um cachorro preto; A vespa conhecida como "vespa falsa", que sempre voa sozinha; deve ser recolhida com a mão esquerda e amarrada embaixo do queixo do paciente; há quem use a primeira vespa vista no ano; a cabeça decepada de uma víbora, embrulhada num pedaço de linho, ou o coração retirado da cobra ainda viva; o focinho e as pontas das orelhas de um rato envoltos em um pano vermelho (o roedor deve ser solto após o processo); o olho direito tirado de um lagarto vivo, que deve ser amarrado na pele de bode com a cabeça decepada.

Neste sentido, desenvolvendo por muito tempo as práticas de cura não reconhecidas ainda pela medicina da época, em um momento posterior na história da humanidade, quando da Inquisição por parte da Igreja Católica, as pessoas camponesas, com maior frequência, viriam a ser acusadas pelo exercício da bruxaria, notadamente as mulheres.

McKeown (2012), ao analisar diversos textos produzidos por filósofos como Dionísio de Halicarnasso, Plutarco, Justiniano, Sêneca, Horácio, Epiteto, Tito Lívio, entre outros, verificaria, em especial, como características comuns da sociedade romana antiga, a valorização do matrimônio, os casamentos arranjados, o extremo pudor com relação às práticas sexuais (especialmente com relação às demonstrações de afeto em público), a maternidade acolhedora das mães e amas de leite (as quais deveriam ser jovens, calmas,

solidárias, asseadas e não supersticiosas) e o trabalho familiar com base patriarcal. Em geral, à exceção do Egito, por exemplo, eram tarefas das esposas atividades de costura e de trato doméstico, sem papel de comando. Afirma McKeown (2012, p. 23-24):

> "A esposa de Marco Antônio, Fúlvia, ignorava totalmente as atividades tradicionais de uma esposa, como costurar e tomar conta da casa, e julgava aquém de sua dignidade controlar um homem comum: ela queria mandar em um comandante. Neste sentido, Cleópatra devia muito a ela, pois foi Fúlvia quem ensinou a Marco Antônio como ser dominado por uma mulher" (Plutarco. *A vida de Antônio*, 10) [...] Fúlvia furou a língua de Cícero com grampos de cabelo em retaliação ao que ele falou contra Marco Antônio [...] A esposa do imperador tinha gênio forte, e foi descrita por Veleio (*História Romana*, 2.74) como "mulher somente no corpo" [...] (Plutarco. *A vida de Cícero*, 49).

Tal qual Fúlvia, também Pompônia, viúva do irmão de Cícero; Túria, esposa de Quinto Lucrécio; e Faustina, esposa de Marco Aurélio, influíam na vida política dos maridos, com propostas e estratégias de guerra, e punições cruéis aos traidores e perdedores. Observe-se que as mulheres, em geral, assumiam características mais cruéis no que dizia respeito ao castigo por infidelidade política, transmitindo para o ambiente público, onde geralmente não eram inseridas, tanto quanto podiam, os rigores que enfrentavam no ambiente privado. Neste sentido, para a mulher adúltera, a Lei Júlia de 18 a.E.C. viria a prever pena de morte à mulher, mas nenhuma lei existiria relacionada à punição do marido adúltero (Mckeown, 2012).

O fato é que constam nos depoimentos dos imigrantes italianos analisados no capítulo anterior, as reproduções do sistema patriarcal entre as famílias italianas que chegavam ao Brasil, fossem elas se fixar em ambiente rural ou urbano, ao que as mulheres permaneceriam sendo mencionadas como mulheres fortes e de luta, de atitudes rígidas quando necessárias, porém normalmente relegadas aos ambientes domésticos, aos cuidados afetuosos com os filhos, e às atividades de corte e costura, por exemplo.

A partir de 306 a.E.C., Roma passaria a manter relações amistosas com os rodienses, grandes navegadores do Mediterrâneo Oriental, e em 303 a.E.C., assinaria com Tarento tratado proibindo os navios romanos de passarem ao leste do Cabo Lacínio. Descumprindo o tratado e enviando frota ao mar Jônico, diante das ameaças econômicas, Tarento viria a pedir auxílio do exército estrangeiro do rei do Epiro (Pirro), o qual chegaria a Tarento por volta de 280 a.E.C. Após as lutas, Pirro restaria entre sicilianos organizando investida contra Cartago, a qual se uniria a Roma para derrotá-lo. Assim, Grimal (1984, p. 40):

> A guerra contra Pirro prefigura em muitos aspectos a longa série de lutas que ocupam a segunda metade do século III e só terminarão definitivamente em 146 com a destruição de Cartago. Fundada por Tírios no fim do século IX a.C., Cartago conseguira construir uma vasta talassocracia no Mediterrâneo ocidental, muitas vezes à custa de mercadores e colonos gregos. Na Sicília, a rivalidade agravara-se a ponto de provocar guerras constantes entre Púnicos e cidades gregas. A intervenção de Roma na Magna Grécia, depois da vitória sobre Pirro, precipitou o conflito. Os habitantes de Messina, Itálicos que tinham conquistado, alguns anos antes, a cidade

> grega, viram-se obrigados, para não serem subjugados por Cartago, a recorrer aos Romanos. Estes, não sem hesitações, aceitaram ajudá-los, em 264. Assim começou a primeira guerra púnica. Muito rapidamente, o exército Romano obteve grandes sucessos na Sicília.

O nome "púnico" relaciona-se com a forma como os romanos denominavam os cartagineses. As Primeiras Guerras Púnicas (entre 264 e 241 a.E.C.) seriam ocasionadas porque Cartago era detentora do monopólio comercial marítimo, enquanto Roma almejava o expansionismo pelo Mar Mediterrâneo. A Sicília, pertencente a Siracusa e dominada por Cartago, era ponto estratégico no desenvolvimento do comércio marítimo. Perdendo a guerra contra Roma, os cartagineses perderiam também o domínio das ilhas Sicília, Córsega e Sardenha (Grimal, 1984).

Entre as Primeiras e as Segundas Guerras Púnicas, tanto Cartago quanto Roma almejariam a expansão marítima, indispondo-se com os ilíricos, os quais acabariam por reconhecer o protetorado de Roma, quando enfim os Embaixadores Romanos anunciariam, oficialmente, em Corinto, o fim da guerra, e "*os Coríntios, reconhecidos, concederam a Roma o direito de participar dos jogos ístmicos [...] Roma encontrava-se assim integrada, simbolicamente, na comunidade religiosa das cidades helênicas*" (Grimal, 1984, p. 41). Os exércitos romanos impediriam, ainda, uma ofensa gaulesa, ocupando Mediolanum (Milão) em 222 a.E.C., e teriam conquistado já toda a Itália se não tivesse ocorrido as Segundas Guerras Púnicas (entre 218 e 201 a.E.C.), quando Cartago decide invadir Sagunto, cidade aliada a Roma. Roma vence, novamente, a batalha. Expandindo seu protetorado, no ano de 197 a.E.C., Roma libertaria cidades gregas do jugo macedônico, e nos jogos ístmicos de 196 a.E.C., essas cidades seriram declaradas independentes e livres (Grimal, 1984).

Entre 149 e 146 a.E.C., haveria, ainda, uma Terceira Guerra Púnica, por meio da qual Roma buscaria a destruição completa de Cartago e o domínio completo do comércio no Mar Mediterrâneo, o qual passaria a ser chamado pelo povo romano de "*Mare Nostrum*", que significa "nosso mar". Iniciava-se, então, o domínio do Império Romano (Grimal, 1984).

Recorde-se que, enquanto Roma subjugava povos nos territórios por ela dominados, haveria, por toda a história de Roma, além da inserção das práticas mágicas na religião romana, a inserção de divindades estrangeiras no panteão romano. No tempo de Aníbal (247 a 181 a.E.C.), por exemplo, seria introduzido em Roma o culto da deusa frigia Cibeles, celebrado por sacerdotes eunucos, instalando-se no Palatino de Roma, a pedra santa que, em Pessinonte, na Frígia, representava a deusa (Grimal, 1984).

Em 146 a.E.C., haveria a anexação da península grega a Roma. A Grécia, por sua vez, viria a se constituir como uma das sociedades subjugadas por Roma que mais contribuíram

para a formação cultural romana, inclusive do que diz respeito à assimilação dos romanos quanto à religião cultuada pelos povos gregos dominados. Afirma McKeown (2012, p. 10):

> Uma das mais famosas citações do não tão grande filósofo e poeta epicurista Horácio (*Epístolas* 2.1.156f) ditava que, embora os romanos tivessem conquistado a Grécia, intelectualmente foram os gregos que subjugaram seus conquistadores de hábitos poucos sofisticados e trouxeram suas artes para um Lácio pobre de cultura (*Graecia capta ferum victorem cepit, et artes/intulit agresti Latio*) [...] Os poetas nunca deixavam de ressaltar sua própria grandiosidade ao reconhecer humildemente a inspiração recebida diretamente de Apolo, o deus da poesia, e das Musas.

Dizia Quintiliano, por sua vez, que a educação deveria se iniciar em língua grega, pois os estudos latinos derivavam do grego (McKeown, 2012). Ainda segundo McKeown (2012, p. 34-35): "*Os romanos deram nome aos cinco planetas conhecidos: Mercurius, Venus, Mars, Iuppiter e Saturnus. Os nomes gregos correspondentes Stílbon ("brilhante"), Phosphóros ("iluminador"), Pyróeis ("fogoso"), Phaéthon ("brilhante") e Phaénon ("brilhante") não se distinguem entre si*". Ainda segundo McKeown (2012, p. 34-35): "*Os espartanos Sauras ("lagarto") e Batrákhos ("sapo") construíram os templos do Pórtico de Otávia, em Roma. Como eles não foram autorizados a inscrever seus nomes [...], pediram para esculpir um lagarto e um sapo nas espirais das colunas (Plínio. História natural, 36.42)*".

Os romanos, no entanto, eram territorialistas, imperialistas e violentos, travariam por anos inúmeras guerras com diversos povos, e enquanto muitos desses povos ainda lutavam com lanças e flechas (como os gregos e ilírios), os romanos utilizavam-se de espadas espanholas (*gladius*) e catapultas, conquistando uma vastidão territorial. Mas o povo romano era, sobretudo, ritualista, e mantinha práticas religiosas intensas, rendendo, naturalmente, culto às divindades por povos e territórios conquistados. Segundo McKeown (2012, p. 46-50):

> Plínio estima em 1.192.000 o número de vítimas das forças de Júlio César em batalha, sem contar as guerras civis. Em uma inscrição comemorando a dedicação dos despojos no Templo de Minerva em Roma, Pompeu se gaba de conquistas ainda maiores: "O comandante Cneu Pompeu Magno presta a devida dedicação a Minerva, após finalizar uma guerra de trinta anos com a localização, dispersão, matança ou captura de 12.183.000 de nossos inimigos, e com a rendição de 1.538 cidades e fortes, e com conquista de toda a terra do Mar de Azov até o Mar Vermelho" (*História natural*, 7.97) [...] "Quando o Senado conferiu a ele uma procissão solene devida na verdade a Trajano, Adriano recusou, mas pediu que uma estátua do homenageado fosse colocada ao lado da biga triunfal, para que seu antecessor não perdesse a honraria nem após a morte" (História Augusta. *A vida de Adriano*, 6) [...] [Trajano] já estava morto e prestes a ser deificado [...] Carvílio construiu uma estátua colossal de Júpiter no Capitólio com os peitos de armas, as gravas e os capacetes dos samnitas derrotados na batalha de Sentino (295 a.C.; Plínio. *História natural*, 34.43) [...] do bronze da construção ainda foram suficientes para Carvílio construir uma estátua de si mesmo, que foi colocada aos pés da estátua de Júpiter.

Os romanos eram bastante devotos. A religiosidade se mantinha influente como preceito de guerras, quando às divindades eram atribuídas vitórias e derrotas. Os costumes eram, portanto, voltados para as percepções do sagrado das sociedades, não somente de

Roma, mas também por parte daquelas sociedades recentemente dominadas pelo Império Romano. Neste sentido, Fustel de Coulanges e Numa Denis (1998, p. 126):

> Imaginemos uma dessas pequenas sociedades primitivas, toda ela reunida, ou pelo menos os seus chefes de família, à mesma mesa, todos vestidos de branco e trazendo uma coroa na cabeça; fazem todos juntos a libação, recitam a mesma oração, cantam os mesmos hinos, comem a mesma comida preparada sobre o mesmo altar; no meio deles estão presentes os antepassados, e os deuses protetores participam da refeição. Daí se originou a estreita união dos membros da cidade.

Anos depois, determinados hábitos da sociedade romana seriam ressignificados aos hábitos do Catolicismo Apostólico Romano, sobretudo no que diz respeito à adaptação das divindades e heróis ao culto das santas e dos santos. Observe-se que, no que diz respeito ao nordeste brasileiro, elementos desta religiosidade denunciariam semelhanças existentes entre este com o sagrado romano identificado na descrição de Coulanges e Denis (1998, p. 127):

> Tudo quanto era sagrado dava lugar a uma festa. Havia a festa dos muros da cidade, **amburbalia**, a dos limites de território, **ambarvalia**. Nesses dias os cidadãos formavam uma grande procissão, vestidos de branco e coroados de folhas; davam a volta na cidade, ou no território, recitando orações; à frente caminhavam os sacerdotes [...] Vinha, a seguir, a festa do fundador. Depois, cada um dos heróis da cidade, cada uma das almas invocadas pelos homens como protetoras exigia o seu culto [...] Havia ainda as festas dos campos, do trabalho, das sementeiras, da floração e a das vindimas. Na Grécia, como na Itália, cada ato da vida do agricultor estava preso a sacrifícios, e executavam-se os trabalhos agrícolas recitando hinos sagrados. Em Roma os sacerdotes fixavam, todo ano, o dia em que devia começar a vindima e o dia em que deviam beber vinho novo [...] Toda cidade tinha sua festa para cada divindade adotada como protetora [...] O que caracterizava essas festas religiosas era a proibição do trabalho, a obrigação de se estar alegre nos cantos e nos jogos públicos. A religião acrescentava: guardai-vos, nestes dias, de praticar o mal.

Esse tipo de ritual, identificado também nas tradições católicas populares entre os imigrantes italianos no Brasil, portanto, encontrava-se presente no imaginário da sociedade romana desde as épocas mais remotas, sendo transmitido de gerações em gerações, com as devidas adaptações ao contexto religioso no qual os sujeitos encontravam-se inseridos, a seu tempo. Neste sentido, ressaltam, ainda, Coulanges e Denis (1998, p. 175-176):

> Essa mesma religião, que organizara sociedades e as governou por muito tempo, igualmente moldou a alma humana e emprestou ao homem seu caráter. Com seus dogmas e práticas outorgou ao romano e ao grego, certo modo de pensar e de agir, e ainda determinados costumes [...] Cada uma de suas ações diárias é um rito [...] Cada refeição é um ato religioso que o romano partilha com as divindades domésticas. O nascimento, a iniciação, a vestidura da toga, o casamento e ainda os aniversários de todos esses fatos são, para o romano, atos solenes de seu culto. O homem sai de casa e quase não pode dar um passo sem encontrar algum objeto sagrado: aqui, uma capela [...] mais além, ainda, é um túmulo [...] O romano [...] Um dia, figura em uma procissão dançando [...] tem uma festa para as sementeiras, outra para a ceifa e outra ainda para a poda da vinha [...] Tem sobretudo grande número de festas dedicadas aos ancestrais [...] A todo momento consulta os deuses e procura conhecer-lhes a vontade [...] O primeiro passo que dá fora de casa é com o pé direito. Só corta os cabelos durante a lua cheia. Traz amuletos consigo [...] cobre as paredes de sua casa de inscrições mágicas. Conhece fórmulas para evitar doenças, e outras mais para curá-las; mas torna-se indispensável repeti-las vinte vezes e cuspir.

Tanto na Grécia como em Roma, havia dias considerados nefastos, nos quais não se casava e não se iniciava empreendimentos, bem como não se ministrava justiça, sendo o

décimo-oitavo e o décimo-nono dias de cada mês destinados a purificações. Assim, segundo Coulanges e Denis (1998, p. 128): "*Entre as cerimônias mais importantes na religião da cidade havia a chamada festa da purificação. Celebrava-se todos os anos em Atenas; em Roma só se realizava de quatro em quatro anos [...] por virtude o resgate das faltas cometidas pelos cidadãos*".

O povo romano, que em tudo via a manifestação do sagrado, fazia catalogar, em livros e escritos, as experiências cotidianas que tinha com o divino, e consultava a sabedoria produzida anteriormente e por manifestação da divindade. Neste sentido, "*Atenas tem suas coleções de antigos oráculos, como Roma possui os seus livros sibilinos e sustenta, no pritaneu, homens para vaticinarem o futuro. Nas suas ruas, a cada passo, encontram-se sacerdotes, adivinhos e intérpretes de sonhos*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 180). Neste sentido, afirmam, ainda, Coulanges e Denis (1998, p. 134-136):

> Cada família religiosa tinha um livro onde estavam condensadas as fórmulas de que os antepassados se serviram e as quais os deuses haviam atendido [...] não podia mudar nem uma palavra, nem uma sílaba, nem sobretudo o ritmo, segundo o qual deviam cantar-se [...] toda cidade tinha um livro, no qual tudo se escrevia para sua memória. O uso dos livros sagrados era universal entre gregos, romanos e etruscos [...] Roma tinha o livro dos pontífices, o dos áugures, o das cerimônias e a coletânea dos Indigitamenta. Não havia cidade que não tivesse sua coleção de hinos antigos em honra de seus deuses [...] Os livros e os cantos redigidos pelos sacerdotes eram guardados com grande cuidado. Nunca se mostravam a estranhos.

Estes livros, como expressões da memória, valorizavam não somente o conhecimento que se dizia produzido de maneira formal pelo e para o divino, mas também, o conhecimento produzido cotidianamente pelos antepassados: "*As cidades agarravam-se ao seu passado, porque no passado se encontravam todos os motivos como todas as regras da religião. Tinham necessidade de recordar, porque nas memórias e nas tradições é que se baseava todo o seu culto*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 136). Cada família e cada cidade tinham seus livros sagrados. Nas cidades romanas, gregas, entre sabinos, samnitas e etruscos, a história era escrita pela religião, inicialmente por sacerdotes e posteriormente por leigos e poetas. Nos livros registravam-se as histórias da cidade, do pedaço de terra que se partilhava com os ancestrais, lendas e festas sagradas. Explicam Coulanges e Denis (1998, p. 136):

> A história da cidade começava pelo ato da fundação onde vinha declarado o nome sagrado do fundador. A seguir, enumerava as lendas dos deuses da cidade e dos heróis protetores. Trazia a data, a origem, a razão de cada culto e explicava os ritos [...] se consignavam os prodígios operadores pelos deuses do país e onde estes manifestaram o seu poder, a sua bondade ou a sua cólera [...] descreviam-se as cerimônias pelas quais os sacerdotes haviam afastado da cidade um mau presságio, ou apaziguado a cólera dos deuses [...] se contavam as epidemias que haviam assolado a cidade e as fórmulas sagradas que as haviam debelado [...] o dia em que o templo fora consagrado e o motivo por que se estabelecera algum sacrifício ou festa [...] todos os acontecimentos referentes à religião, como as vitórias que provavam a assistência dos deuses e onde muitas vezes esses deuses foram vistos a combater; ou

> as derrotas que, indicando a sua cólera, tornaram necessário instituir-se algum sacrifício expiatório. Tudo isto estava escrito para lição e piedade dos descendentes.

Os romanos, como pessoas essencialmente religiosas e ritualísticas, compreendiam as tradições religiosas como parte de sua própria história. Tudo, para os romanos, baseava-se na memória e na sabedoria dos antepassados. As percepções a respeito da adoração e valorização da pátria se ligavam à memória de um local partilhado entre os sujeitos e seus antepassados. Neste sentido, Coulanges e Denis (1998, p. 159-160):

> A palavra pátria, entre os antigos, teve o significado de terra dos pais, terra pátria. A pátria de cada homem era a porção do solo que a religião doméstica, ou a nacional, havia santificado, a terra onde estavam depositados os ossos de seus antepassados e por suas almas ocupada. A pequena pátria era o círculo da família, com o seu túmulo e o seu fogo sagrado. A grande pátria era a cidade, com seu pritaneu e seus heróis, com seu recinto sagrado e seu território demarcado pela religião [...] Tudo quanto o homem possuía de mais caro se confundia com essa noção de pátria. Na pátria encontrava o homem sua segurança, seu direito, sua fé, seu deus [...] Somente na sua pátria, ele tem dignidade [...] É preciso amá-la nos benefícios e amá-la ainda mais nos seus rigores [...] No amor à pátria está a piedade dos antigos.

Observe-se que, especialmente no que diz respeito à cultura italiana no Brasil, a transmissão deste tipo de memória e de valorização da pátria perpetuar-se-ia por gerações, torna-se compreensível o motivo pelo qual os imigrantes italianos cantavam saudades da Itália ainda que naquelas terras tivessem enfrentado as situações adversas que os obrigaram a migrar, ou mesmo que os descendentes desses imigrantes italianos nascidos já no Brasil, ainda que sequer tenham estado na Itália, preservassem e manifestassem, eventualmente, uma maneira particular de italianidade, por intermédio da qual se expõe uma identidade fundamentada em uma espécie de "saudade do que não se viveu". Trata-se, pois, de um sentimento preservado no mais profundo inconsciente, onde age o imaginário.

Ainda no que diz respeito ao sentimento religioso, observe-se que ao longo dos anos os romanos produziriam calendários religiosos rígidos, os quais determinariam o modo de vida de toda a comunidade, voltado para a realização de festividades sagradas que deveriam ser respeitadas e rigorosamente seguidas ao longo de todo o ano. Estes calendários seriam também eles reaproveitados e resignificados pelo catolicismo, uma religião cristã que também passaria a fundamentar suas ações em datas festivas de celebração da passagem do tempo (ciclos de nascimento e morte, estações do ano), de milagres e da vida e atuação de profetas, mártires, santos e santas. Neste sentido, expõe McKeown (2012, p. 197-198):

> A princípio os romanos usavam o calendário lunar (a palavra latina *mensis* deu origem à palavra portuguesa "mês"). Mas logo perceberam que as estações sairiam rapidamente de harmonia com o calendário, algo preocupante para os agrícolas, que precisavam planejar festivais religiosos relacionados aos processos agrícolas (plantio, colheita, etc.) [...] Esses meses intercalados foram criados em fevereiro, antes do início das atividades agrícolas e militares e antes de os magistrados assumirem seus postos em março [...] A primavera, época do início das atividades de um novo ano (plantio, etc.), é um ponto de partida mais natural que o meio do inverno (que, no Hemisfério Norte, corresponde ao início de janeiro, portanto o

> início do ano) [...] Júlio César decretou a adição de dez dias aos anos seguintes, com um dia a mais no fim de fevereiro a cada quatro anos. O calendário Juliano entrou em vigor em 1º de janeiro de 45 a.C., após um ano que durara 445 dias, assim estabelecido para ajustar o calendário com as estações [...] O calendário juliano [...] permaneceu em vigor até as reformas do papa Gregório XIII, em 1582. [...] As reformas gregorianas foram adotadas gradualmente pelos vários países europeus; a Grécia só passou a segui-las em 1923. O calendário juliano ainda é usado pela Igreja Ortodoxa Russa e também por grande parte da Igreja Ortodoxa Grega.

Os calendários ligariam, ainda, a vida religiosa à vida política de Roma. Observe-se que no ano 60 a.E.C., buscando dominar a vida política do Império Romano emergente, unir-se-iam César, Pompeu e Crasso em uma aliança que ficaria conhecida com o nome de Primeiro Triunvirato. Após a morte de Crasso, e tendo César tornado-se cônsul em 59 a.E.C. este empenharia disputas com Pompeu já em 49 a.E.C., assumindo, enfim, o dever de reorganizar o Estado romano. César, por sua vez, seria assassinado por aristocratas revoltosos em 44 a.E.C., pois estes pretendiam o retorno do estado político em que eram favorecidos. A morte de César ocasionaria guerras civis prolongadas por mais de quinze anos, de modo que Antônio, cônsul cesarista, e Júlio César Octaviano (Octávio), sobrinho e herdeiro de César, começariam a se rivalizar, incitando novas guerras civis (Grimal, 1984).

Neste ínterim, especificamente após as Guerras Púnicas e a crise republicana, havia-se iniciado uma retomada da antiga religiosidade romana, de modo que, entre os anos de 58 a.E.C. e 48 a.E.C., o Senado romano ordenaria a destruição dos templos, altares e estátuas dedicados a Ísis, haja vista ser esta expressão de religiosidade não romana, mas egípcia. A perseguição às religiões não romanas aconteceria, ainda que estas pudessem se aproximar do imaginário religioso romano por meio de divindades que lhes pareciam semelhante, ou que tivessem grande aceitação entre o povo romano. Assim, Baccarini e Pinotti (2005, p. 53-54):

> Desde a Antiguidade o culto da deusa-mãe havia se difundido por toda a bacia do Mediterrâneo, assumindo nas diversas culturas nomes diferentes mas objetivos e rituais bastante semelhantes. A equivalente da púnica Tanit entre os antigos sumérios era conhecida com o nome de *Inama*, para os ácades era a deusa *Ishtar*, para Pessinunte era *Cibele*, enquanto para Roma era *Bellona*. A sua equivalente mais importante, e talvez mais conhecida, ligava-se, no entanto, ao ambiente egípcio, onde era adorada como *Ísis-Serápide*, deusa da Lua e mãe de todas as divindades [...] Ísis foi, assim, a mãe de *Hórus*, o deus-criança que aparece em numerosíssimas representações egípcias nos braços de sua genitora, que o amamenta. A tríade constituída por Ísis, Osíris e Hórus [...] representação da continuidade da vida, da vitória sobre a morte e por que não da vida no além-túmulo [...] Foi, porém, precisamente em Roma que o culto a Ísis obteve seu maior sucesso. Em 88 a.C., durante algumas celebrações públicas, um colégio de pastophori [sacerdotes] começou a levar ao conhecimento do povo romano os esplendores do culto a Ísis. Em 65 a.C., encontramos sobre Campdólio um altar dedicado à deusa.

Perceba-se que a tríade sagrada composta pela figura de uma mãe que gera e amamenta uma criança sagrada, e que passa a compor um panteão ou "lugar sagrado" juntamente com seu filho e um terceiro deus governador do além, o qual a tudo governa, julga e ressucita, também não se constitui como inovação do cristianismo. Esta fórmula sagrada já

se mostrava como composição de sucesso em Roma, quando o cristianismo, notadamente o catolicismo, diante de suas pretensões patriarcais e monoteístas, propôs a elevação do deus masculino e o rebaixamento da divindade feminina, a qual fez substituir por um "Espírito Santo" capaz de abranger em si mesmo todos os demais heróis, mártires, santos e santas, pois estariam estes "imbuídos do Espírito Santo" quando da realização de seus feitos prodigiosos.

Há de se observar, porém, que o culto mariano, verificado no capítulo anterior como de intensa adesão entre os depoimentos dos imigrantes italianos no Brasil, ao evidenciar, sobretudo, a permanência da propensão deste povo "de origem romana" ao culto de uma divindade mãe, por vezes até com maior intensidade do que o culto à divindade principal masculina constituir-se-ia como uma espécie de "vingança" da divindade feminina, a qual jamais deixaria de ser cultuada e de, a seu modo, integrar o "panteão" sagrado.

Enfim, por ocasião da constante sucessão de poder e, consequentemente, das destituições e retomadas do culto, apenas no século II d.E.C. Roma deixaria de ser centro de culto da religião isíaca: "*No período helenístico-romano [...] dedicou muita energia à deusa lunar. Os iseus, os templos dedicados a tal culto, floriram em toda a bacia do Mediterrâneo, manifestando-se principalmente naquela que foi a capital do Império Romano*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 56). Um longo período de tempo a constituir, portanto, o imaginário popular.

Observe-se que, após intensas disputas, Otávio, Antônio e Lépido, antigo mestre da cavalaria de César, se uniriam em um novo Triunvirato contra os republicanos: "*mas desta vez não se tratava de uma associação privada, como a de César, Pompeu e Crasso, o título tinha sido anunciado às claras; os triúnviros assumiram uma missão oficial: dotar Roma de uma nova constituição e, para tal, dispunham de todos os poderes*" (Grimal, 1984, p. 50). Ao final, os triúnviros partilhariam as conquistas territoriais entre si: Antônio restaria com poderes sobre o Oriente, Lépido com poderes sobre a África, e Octávio com poderes sobre o Ocidente. Octávio, no entanto, julgando-se representante geral de Roma, estimularia lutas do Ocidente contra o Oriente, até que no ano 31 a.E.C., Antônio e a esposa Cleópatra seriam vencidos, e Octávio, investido como *Augustus*. Explica Grimal (1984, p. 51-52):

> O termo, aparentado com o termo religioso "*augur*", significava que o novo senhor tinha o poder divino de começar tudo sob felizes auspícios [...] o caráter insubstituível e quase mágico da pessoa real. A sessão do Senado de 16 de janeiro de 27, durante a qual Octávio foi chamado pela primeira vez Augusto, adquire assim o valor de uma segunda Fundação: um novo pacto firmado entre a cidade e os seus deuses, pacto encarnado na pessoa do Príncipe [...] O reinado de Augusto durou quarenta e sete anos [...] O gênio de Augusto residiu em dar audiência a todas as vozes da imensa comunidade romana [...] E soube encontrar, para celebrar este advento de uma romanidade imperial, poetas e pensadores que salientaram aquilo que, na tradição, há muito o tinha preparado – a ponto de Roma acreditar num renascimento [...] No Império assim renovado, onde todos os poderes emanam, em última análise, da pessoa de Augusto, a paz foi rapidamente restabelecida.

A Dinastia Júlio-Claudiana que se iniciará com o governo de Octávio, filho adotivo de Júlio César (César), e também chamado Augusto César (o Augusto), um patrício, líder militar, e político romano, viria a se mostrar extremamente importante na transformação efetiva da República Romana em Império Romano. Diversas reformas, políticas e religiosas, seriam realizadas por Augusto, o qual seria responsável por um principado que buscaria restaurar antigos valores de Roma, restringindo luxos, fortalecendo o casamento, e restaurando antigos cultos. O governo de Octávio (Augusto) se estenderia entre os anos 31 a.E.C. e 14 d.E.C., quando vem a falecer de causas naturais (Baccarini; Pinotti, 2005; Grimal, 1984).

Com o falecimento de Augusto, o governo do Império Romano seria entregue a Tibério, o qual teria dificuldades em manter sua autoridade perante o Senado. Os reflexos desta dificuldade ocasionariam, inclusive, na decadência da aristocracia romana após a morte de Nero, o último dos descendentes de Augusto, em 68 d.E.C. Tibério César Augusto (Tibério), filho adotivo de Augusto e genro deste, governaria de 14 d.E.C. a 37 d.E.C., quando, aos 77 anos de iadde, viria a ser supostamente assassinado por Calígula (Grimal, 1984). Ressalte-se que, quando da tentativa do Senado de extinguir os cultos à deusa Ísis, uma vez que Tibério viria a destruir totalmente os templos da deusa durante seu governo em 19 d.E.C., Calígula, por sua vez, mandaria construir um grande templo dedicado a esta divindade, no Campo de Marte (Baccarini; Pinotti, 2005; Grimal, 1984).

Calígula, como herdeiro adotivo de Tibério, bisneto de Augusto, governaria entre 37 d.E.C. e 41 d.E.C., vindo a falecer por ocasião de assassinato, vítima de conspirações da Guarda Pretoriana com os senadores. Entre 41 d.E.C. e 54 d.E.C., tendo sido proclamado pela Guarda Pretoriana e aceito pelo Senado, assumiria o tio de Calígula e sobrinho-neto de Augusto, chamado Cláudio, que por sua vez, aos 63 anos de idade, seria supostamente assassinado pela esposa Agripina (Júlia Agripina Menor ou Júlia Augusta Agripina, bisneta de Augusto, neta de Tibério, irmã de Calígula, sobrinha e 4ª esposa de Cláudio, e mãe de Nero), que o faria em favor da concessão de poder ao filho, Nero. Enfim, entre os anos 54 d.E.C. e 68 d.E.C., Nero, tataraneto de Augusto e filho adotivo de Cláudio, assumiria o poder, e viria a cometer suicídio após ser deserdado pela Guarda Pretoriana e sentenciado à morte pelo Senado (Baccarini; Pinotti, 2005; Grimal, 1984).

Recorde-se, no entanto, que, à época de Nero, a religião que havia emergido do Império Romano expressaria, sobretudo, as mais variadas influências espirituais e mágicas oriundas dos povos territorialmente dominados, as quais seriam responsáveis pela consolidação do imaginário religioso e social de Roma. Neste sentido, as percepções e os entendimentos religiosos tradicionais seriam mantidos e expressos nas leis que regiam a nova

ordem social. Mas as religiões mágicas, que passariam a ser, por vezes, mal vistas pelas instituições, manter-se-iam populares em meio ao povo, principalmente no que diz respeito à satisfação de necessidades cotidianas. Afirma Grimal (1984, p. 79-80):

> Desde a origem que Roma conhecia a magia, pois nas Doze Tábuas figura uma lei que proíbe o malum carmen, a encarnação maléfica [...] Horácio conta-nos a história do horrível Canídio, perito em necromancia, que ia desenterrar os cadáveres das valas e os decepava para obter os ingredientes necessários aos seus filtros [...] Como é costume, essas feiticeiras a quem se solicitavam filtros de amor sabiam também, por meio de venenos secretos, suprimir os maridos incomodativos ou os pais que tardavam em morrer. Astrólogos, feiticeiros, adivinhos de toda a espécie dominavam, no Império, a vida religiosa quotidiana. Eram especialistas aos quais se recorria em todas as circunstâncias [...] Aí se juntam demônios masdeístas, deuses itálicos, divindades egípcias [...] o que subsistia de magia primitiva na religião oficial fora há muito disciplinado [...] magia e cultos orientais ofereciam facilmente satisfação [...] além de uma espécie de libertação dos constrangimentos.

Em tempo, perceba-se que os imigrantes italianos no Brasil, até os ditos mais tradicionalmente católicos, perpetuariam a tendência de buscar pela característica mágica da religião, buscando por benzedeiras e curandeiros para a realização de curas necessárias e oriundas da vida cotidiana, aderindo ao caráter sincrético das práticas religiosas, ou mesmo evidenciando, em casos mais recentes, uma dupla pertença religiosa, por meio da qual a religião tradicional opera no campo dos sacramentos, e a religião mágica, no campo das satisfações de necessidades diárias.

O fato é que o Império Romano, intercalando governos de maior ou menor tolerância religiosa, se configuraria, sobretudo, como uma vasta extensão territorial que abrangia diversos povos, os quais difundiam diversas crenças entre si. Neste sentido, em meio às sucessões de governo do Império ainda emergente, no final do século I d.E.C., começaria a se difundir na região a religião de Mitra, um deus persa que confluía contributos das mais diversas religiões da Ásia Menor. Era o Sol-Rei, o Sol Invencível, a quem a humanidade devia as benesses da natureza: "*Contava-se que nascera numa rocha, no dia do solstício de inverno e que os pastores tinham vindo espontaneamente oferecer-lhe os produtos dos seus rebanhos [...] e Mitra, como outrora Hércules, combatera para afastar da terra os flagelos que a assolavam*" (Grimal, 1984, p. 78).

Assim, o mito do nascimento de Mitra em muito se assemelharia ao mito do nascimento de Jesus Cristo: ambos nascidos em lugares improváveis, em meio a rochas, durante o inverno, sendo recebidos no mundo e presenteados por pastores e seus rebanhos, e posteriormente vindo a afastar os males da Terra. Ainda, os adeptos do culto a Mitra se reuniam em locais asssemelhados a igrejas, sob a égide de um clero igualmente hierarquizado, e prestavam-lhe juramentos e prometiam seguir mandamentos baseados na conduta moral ilibada, no ódio à mentira, na fraterrnidade humana e na pureza, tal qual posteriormente se

mostrariam os 10 mandamentos do cristianismo. A religião de Mitra possuía, ainda, além de uma hierarquia interna, um rito de batismo (Grimal, 1984).

Nero havia sido iniciado por Tiridates nos mistérios de Mitra, e pretendia, sobretudo a partir de 64 d.E.C., identificar-se como Sol-Rei. A religião de Mitra viria a influenciar tanto o culto imperial da época, fundamentado na teologia solar, como a propiciar e facilitar o advento do cristianismo, pois difundia o monoteísmo e popularizava a demonologia oriental, por intermédio, especialmente, das representações do mal em constante combate com o bem representado por Mitra. Explicam, pois, Baccarini e Pinotti (2005, p. 48-49):

> Novas correntes esotéricas, predominantemente provenientes do Oriente, começaram a se impor lentamente na cultura romana. Foi claro exemplo dessas correntes o culto de Mitra, antiga religião de origem persa que começou a surgir em pleno Império, ao redor do século I a.C., bem rapidamente difundindo-se em todas as províncias. A religião solar mítrica transforma-se assim na principal religião do Império Romano. Os primeiros traços desse culto remontam aproximadamente a 1400 a.C. [...] Tratava-se de um deus indo-iraniano que no Hinduísmo era venerado com o binômio Mitra-Varuna [...] Por meio da influência exercida pela cultura helênica, o Mitraísmo rapidamente "invadiu" o Império Romano [...] Se na antiga Pérsia o culto mitraico havia assumido o papel de culto solar, no seu correspondente romano (surgido no período do imperador Aureliano tal papel tinha se transformado no do culto ao *Sol Invictus*, cuja festa caía no dia 25 de dezembro, depois resgatado pela religião católica romana como dia do natal de Cristo, com o objetivo de sobrepor a festividade da nova fé àquela pagã). Para os persas, Mitra era verdadeiramente nascido de mãe virgem na noite de 25 de dezembro e concomitante a um solstício de inverno [...] Tal culto começou a se firmar a partir dos fins do século I a.C. e alcançou o período de máxima difusão durante a linhagem do imperador Severo [...] Ao lado dos aspectos solares e celestes, Mitra assume em pouco tempo importantes características cosmogônicas, ou seja, ligadas à salvação do homem (soteriológicas).

No Mitraísmo, tal qual posteriormente se verificaria a partir da Maçonaria, a iniciação era reservada aos homens, os quais eram obrigados a manter sigilo, sendo que os sete graus místicos precisavam ser enfrentados pelo iniciante, que deveria introduzir-se em cavidade subterrânea. O ingresso poderia ser longo e requerer do iniciante anos de estudo, pois cada nível iniciático constituía em uma tomada de consciência. O Mitraísmo, durante o seu auge, fazia servir banquete à base de pão e água, ou vinho, assemelhando-se sobremaneira ao Catolicismo Apostólico Romano ainda por surgir (Beccarini; Pinotti, 2005).

Perceba-se que as disputas políticas internas e as constantes alternâncias de governo no novo Império em formação eram influenciadas e geravam reflexos, também, na religião imperial. Neste sentido, expõe Grimal (1984, p. 52-53):

> Em volta de um Mediterrâneo percorrido por numerosas frotas comerciais, os contactos espirituais tornaram-se mais intensos do que nunca, e as províncias orientais reconquistam progressivamente em prestígio o que as armas lhes tinham feito perder outrora. Esta revolta do Leste é muito sensível em vários domínios; os próprios Imperadores dão o exemplo. Calígula venera as divindades egípcias e inspira-se, mesmo na sua vida, em costumes lágides. Nero também sofreu a atracção do Egipto e, além disso, iniciou-se, com a ajuda de um príncipe armênio, na religião masdeísta e pretendia assemelhar-se ao Sol-Rei. Mas, ao mesmo tempo, a arraia-

> miúda acolhe com fervor todas as formas exóticas do misticismo. Os aristocratas, mais reservados em matéria de religião, helenizam-se através da leitura dos filósofos e muitos deles praticam a declamação em grego, rivalizando assim com os retóricos.

Assim, cada um com sua crença, os imperadores buscariam se investir da qualidade divina para governar livremente e conforme seus próprios interesses. Calígula e Nero, por exemplo, tentariam iniciar uma monarquia teocrática. Nero e Domiciano, por sua vez, tentariam se fazer adorar como deuses. Neste momento, a religião estaria muito presente na vida moral do povo romano, estabelecendo hierarquias, e os deuses exigiriam o cumprimento de ritos tradicionais, prometendo ações benfeitoras. Em meio a isto, recorde-se o retorno da força, em época imperial, também das crenças eminentemente romanas (Grimal, 1984).

> Um homem tem a impressão de que o universo, à sua volta, se torna incompreensível, entregue à fantasia e ao capricho dos seres invisíveis [...] esta impressão era sentida pelos Romanos ao mais alto grau. Imaginavam "demônios" por toda a parte, poderes sobrenaturais muitas vezes inominados que vinham do além para ajudar os homens e [...] para os atormentar. Nem os antepassados da família se mantinham encerrados nos túmulos; em certos dias do ano, abandonavam-nos. As portas do inferno abriam-se e os vivos apaziguavam esses *manes* – que o nome pretendia apresentar como favoráveis (*manes* significa, de facto, os "bons"), porque na realidade eram capazes de ser muito maus [...] Nos campos, a vida quotidiana era [...] impregnada de religião [...] Imaginava-se que ao redor de cada domínio volteavam constantemente dois deuses (lares) [...] A sua ronda afastava os demônios maléficos e assegurava a prosperidade [...] A própria casa possuía o seu *genius*, como acontecia em todos os locais [...] A religião oficial não era diferente deste animismo espontâneo (Grimal, 1984, p. 68-69).

A manutenção da ordem passava a ser a maior virtude, condenando-se tudo o que era inovador, ou que oferecesse ameaça à repetição regular dos ciclos, à estabilidade da propriedade e à regularidade dos ritmos (Grimal, 1984). Ainda, o povo romano entendia por *pietas* a atitude de observar não somente os ritos, mas todas as relações existentes entre os seres do universo, assim, "*a pietas começa por ser uma espécie de justiça do imaterial [...] está intimamente relacionado com o verbo piare, que designa a acção de apagar uma mancha, um mal presságio [...] Uma das manifestações mais primitivas da pietas era o respeito pelos compromissos, a fides*" (Grimal, 1984, p. 70-71).

No Ano dos Quatro Imperadores, de 68 d.E.C. a 69 d.E.C., Roma viveria uma guerra civil. O governador da Hispânia Terraconense, Galba, opositor a Nero, tendo o apoio da Guarda Pretoriana e do Senado, assumiria o poder após o suicídio deste, mas viria a falecer, aos 72 anos, assassinado por soldados da Guarda após o Golpe de Otão. Nesta ocasião, de janeiro de 69 d.E.C. a abril do mesmo ano, assumiria Otão o poder, o qual cometeria suicídio após perder a Batalha de Bedríaco para Vitélio. Assim, Vitélio, governador da Germânia Inferior, tomaria o poder com o apoio das legiões do Reno, e seria reconhecido pelo Senado, até falecer aos 54 anos, assassinado por tropas de Vespasiano (Grimal, 1984).

Assim, após a revolução de 68 d.E.C. e um grande período de instabilidade reflexo de um ano que evidenciou uma rápida sucessão entre três imperadores (Galba, Otão e Vitélio), os soldados do Oriente, aliados ao general Vespasiano, o qual ocupava-se em pacificar a Judeia, acabariam por impor a sua lei sem muita resistência. Afirma Grimal (1984, p. 53):

> Apenas num ponto a romanidade pareceu comprometida: na Gália, um batavo, Julius Civilis (cujo nome indica que a sua família devia o direito de cidade a um dos primeiros imperadores), deu o sinal da revolta e o movimento, explorado pelos druidas, amplificou-se de tal maneira que os insurrectos se proclamaram independentes e fundaram um império das Gálias: tentativa curiosa, que prova a persistência de um nacionalismo gaulês mais de um século após a conquista [...] Em finais de 70, os insurrectos foram esmagados por Petilius Cerialis, em Tréveros. A revolta durara apenas um ano, e todo o resto do Império reconhecera já Vespasiano.

Vespasiano, então, governaria entre 69 d.E.C. e 79 d.E.C., inaugurando a Dinastia Flaviana, até falecer aos 69 anos de idade, de causas naturais. O governo de Vespasiano seria responsável por enfatizar o sentimento religioso a respeito do milagre, o qual, como se vê, também não seria inovação do cristianismo, ou de Jesus Cristo. Segundo McKeown (2012, p. 91): "*Após se tornar imperador, Vespasiano foi surpreendido por um homem cego em Alexandria que pedia para cuspir em seus olhos e por outro que pedia que pisasse sobre sua mão paralisada. Ele atendeu aos pedidos, e ambos os homens foram imediatamente curados*". O cristianismo passa a ser, então, um reflexo do sentimento religioso que já pairava em Roma há muito tempo, desde a época dos pagãos, repetindo exatamente os mesmos arquétipos.

> Uma comparação sincera pode ser tão provocante quanto uma propaganda agressiva [...] aquilo em que os cristãos, durante séculos, haviam acreditado como algo que acontecera uma única vez – e que, portanto, provava a qualidade divina de Jesus – também aparecia nos relatos de outras religiões [...] imagens místicas ilustram aquilo a que teólogos atribuem expressões como "encarnação", "Senhor do mundo" ou "Salvador da humanidade" [...] há muito tempo os africanos acreditam que, se não houver alternativa, o filho mais velho do rei dará a vida para resgatar seu povo de uma profunda miséria e que, depois, toda a comunidade participará de um rito de comunhão no qual o corpo do sacrificado será consumido por todos (Greschat, 2005, p. 123-125).

O poder político de Vespasiano havia sido adquirido de forma legítima e conforme as necessidades do momento, mas não legitimaria sua sucessão, ocasionando um novo problema de legitimação transcendente do principado. Mesmo assim, Vespasiano conseguiria transmiti-lo aos filhos, Tito e Domiciniano. Tito governaria de 79 d.E.C. a 81 d.E.C., e viria a falecer, aos 41 anos de idade, de causas naturais. Domiciano, no entanto, governaria de 81 d.E.C. a 96 d.E.C., sendo que, após dizimar o Senado, aos 44 anos de idade, seria assassinado em decorrência de conspirações da Guarda Pretoriana com oficiais da Corte em 96 d.E.C., quando Nerva aceitaria tomar-lhe o poder (Grimal, 1984).

Nerva, inaugurando a Dinastia Nerva-Antonina, governaria de 96 d.E.C. a 98 d.E.C., tornando-se o primeiro dos "Cinco Bons Imperadores", e viria a falecer aos 67 anos de idade, de causas naturais. Aclamado como libertador, Nerva havia se empenhado de imediato em

solucionar o problema da sucessão, buscando um princípio sob o qual todos acordassem para designar os imperadores, uma vez que a designação divina de Augusto e a filiação natural não se mostrariam mais condizentes com a realidade. Nerva recorria, então, à adoção, sem necessariamente preocupar-se com o parentesco, mas que pudesse ser legitimada pela escolha de alguém capaz de assegurar a coesão e a unidade do Império (Grimal, 1984).

Deste modo, de 98 d.E.C. a 117 d.E.C., como filho adotivo de Nerva, assumiria o poder Trajano. O primeiro imperador não-italiano era um espanhol que, em 97 d.E.C., comandaria legiões da Germânia superior, viveria o apogeu geográfico do Império, e morreria aos 63 anos de idade, de causas naturais. Na Dinastia dos Antoninos, o Império viveria grande parte da Idade de Ouro (96 d.E.C. a 192 d.E.C.). Enfim, "*o sensato Trajano, ao terminar o seu reinado, desfila como Hércules – quando Roma se escandalizara com a audácia de Nero por emprestar os traços do seu rosto a uma estátua colossal do sol*" (Grimal, 1984, p. 55). Explica, ainda, Grimal (1984, p. 55):

> A "monarquia iluminada" dos Antoninos foi, na realidade, uma dominação muito estrita, que tendia a basear-se num direito divino, mais ou menos como tinham tentado Calígula, Nero e Domiciano. Mas, os imperadores Julio-claudianos tinham sido condenados pela opinião pública, pois ainda não chegara o tempo de se cumprirem tais desígnios. Naquela época, a divinização do Imperador ainda em vida não passava de um acto de orgulho. No século de Trajano, de Adriano e de Marco Aurélio, é a afirmação de que as virtudes do Príncipe o igualam aos deuses, isto é, aos seres que, segundo uma opinião formada pelos filósofos e, em particular, pelos estoicos, são a imagem da moral por excelência. Mas aquilo que, aos olhos da *elite* erudita, é símbolo filosófico, representa para o resto dos homens a verdade literal: o Imperador possui, pensa-se, um *numen* que o eleva acima dos outros homens. É uma divindade invocada perante as dificuldades da vida quotidiana e em nome da qual se receia jurar [...] a pessoa imperial é sagrada, invocar este nome venerado é desencadear um mecanismo religioso cujas consequências são imprevisíveis.

Ao final do "Século de Ouro" dos Antoninos, Roma se configurava como uma cidade sitiada, e os invasores viriam especialmente da Germânia e da Cítia. Os exércitos se constituiriam como uma classe social indispensável na proteção das fronteiras, e consequentemente interviriam cada vez mais na vida política da cidade. Os imperadores, ameaçados, buscariam evitar concentrações militares, bem como substituir as legiões por construções defensivas (Grimal, 1984).

Entre 117 d.E.C. e 138 d.E.C., Adriano, primo de Trajano, assumiria o poder, e encerraria o expansionismo romano. Adriano se ocuparia em construir um império no qual províncias latinas e helênicas fossem tratadas com igualdade, podendo ser identificados tanto senadores do Oriente quanto da Gália, da Espanha e da África. Faleceria aos 62 anos de idade, de causas naturais. E em virtude de seu falecimento, entre 138 d.E.C. e 161 d.E.C., assumiria o poder Antonino Pio, filho adotivo de Adriano, vindo este a falecer aos 74 anos de idade, também de causas naturais (Grimal, 1984).

Entre os anos de 161 e 180 d.C. haveria, pela primeira vez, uma partilha de poder, a qual se daria entre o filho adotivo de Antonino Pio, chamado Marco Aurélio, e seu irmão adotivo, Lúcio Vero. Lúcio Vero governaria apenas até 169 d.E.C., quando viria a falecer aos 38 anos de idade, de causas naturais. Marco Aurélio, por sua vez, dando continuidade ao governo, viria a se tornar o último entre os "Cinco Bons Imperadores", vindo a falecer aos 58 anos de idade, também de causas naturais. Observe-se que, desde o século II d.E.C., Roma vivia intensas invasões bárbaras, as quais o imperador Marco Aurélio combateria pessoalmente em 167 d.E.C (Grimal, 1984).

O filho adotivo de Marco Aurélio, Cômodo, tendo assumido o poder de 176 d.E.C. a 192 d.E.C., seria o primeiro imperador a ser instituído na constância do governo predecessor. Após a morte de Marco Aurélio em 180 d.E.C., tentaria finalizar a guerra ao assinar tratados com os povos bárbaros. Cômodo viria a falecer aos 31 anos de idade, assassinado por conspirações entre Laeto, o Prefeito Pretoriano, e Márcia, amante de Cômodo (Grimal, 1984).

Com a Dinastia Severa (193 d.E.C. a 238 d.E.C.), ao longo do século III, aumentariam a desordem: as guerras, as burocracias, os períodos de anarquia, o empobrecimento de muitos em detrimento dos privilégios de poucos acentuam as crises. Seria iniciada, assim, a Crise do Terceiro Século (Grimal, 1984). O ano de 193 d.E.C. entraria para a história como o "Ano dos Cinco Imperadores", um ano de intensas disputas de poder (Grimal, 1984).

De janeiro a março de 193 d.E.C., assumiria o poder Pertinax, o Prefeito Urbano de Roma, proclamado Imperador por Laeto com consentimento do Senado, e assassinado, aos 66 anos de idade, por soldados da Guarda Pretoriana. Após o assassinato de Pertinax, Clódio Albino seria proclamado Imperador por legiões britânicas na Hispânia, e viria a falecer em 197 d.E.C., aos 47 anos de idade, executado por Sétimo Severo. Ocorre que de março a junho de 193 d.E.C., Dídio Juliano também assumiria o poder, após vencer um leilão realizado pela Guarda Pretoriana para assunção do cargo, e seria assassinado aos 60 anos de idade, por ordens do Senado e a pedido de Sétimo Severo. Em abril, após o assassinato de Pertinax e da ascensão de Dídio Juliano, Pescênio Níger também usurparia o poder, vindo este, no entanto, a falecer, em maio de 194 d.E.C., aos 59 anos de idade, assassinado por Sétimo Severo. Por fim, Sétimo Severo, governador da Panônia Superior, assumiria o poder entre abril de 193 d.E.C. e fevereiro de 211 d.E.C., vencendo Clódio Albino na Batalha de Lugduno, seria aclamado por legiões da Panônia, inauguraria a Dinastia Severa, e se tornaria o primeiro imperador não-europeu da história, morrendo aos 65 anos de idade, de causas naturais (Grimal, 1984).

Entre 198 d.E.C. e 217 d.E.C., Caracala, filho de Sétimo Severo, ascenderia ao poder juntamente com o irmão Geta, sendo este último assassinado pelo irmão aos 22 anos de idade. Caracala viria a falecer, aos 29 anos de idade, assassinado por Macrino, o Prefeito Pretoriano, o qual seria reconhecido imperador pelo exército e pelo Senado, tornando-se o primeiro não-senador a se tornar imperador e a não visitar Roma após a ascensão. Macrino governaria entre 217 d.E.C. e 218 d.E.C., quando seria executado, aos 53 anos de idade, durante revolta das tropas em favor de Heliogábalo. Entre maio e junho de 218 d.E.C., assumiria o poder o filho de Macrino, chamado Diadumeniano, o qual havia sido nomeado imperador pelo pai após a eclosão da rebelião, tornando-se o primeiro imperador menor de idade da história, e seria assassinado, aos 9 anos de idade, em favor de Heliogábalo (Grimal, 1984).

Entre 218 d.E.C. e 222 d.E.C., assumiria Heliogábalo, suposto filho ilegítimo de Caracala, aclamado imperador pelas legiões revoltosas de oposição a Macrino e por instigação da avó Júlia Mesa (cunhada de Sétimo Severo, tia de Caracala e Geta, e mãe de Júlia Soémia – esta, mãe de Heliogábalo). Ocorre que aos 18 anos de idade, Heliogábalo seria assassinado pela Guarda Pretoriana, por instigação da própria Júlia Mesa. Entre 222 d.E.C. e 235 d.E.C. assumiria, então, Severo Alexandre, primo adotivo de Heliogábalo e também neto de Júlia Mesa (também mãe de Júlia Maméia – esta, mãe de Severo Alexandre). Severo Alexandre seria morto aos 26 anos de idade, por tropas revoltosas. Entre 235 d.E.C. e 238 d.E.C., assumiri Maximino I, "Trácio", tendo sido proclamado imperador por legiões germânicas após o assassinato de Severo Alexandre, tornando-se o primeiro plebeu a virar imperador. Foi assassinado aos 66 anos de idade, durante o Cerco de Aquileia, por seus próprios soldados (Grimal, 1984).

Houve, então, um novo compartilhamento de poder: entre abril e junho de 238 d.E.C., partilhariam o posto de imperador Gordiano I, governador da África, e seu filho, Gordiano II, ambos proclamados imperadores pelo Senado. Gordiano I viria a falecer aos 79 anos de idade, cometendo suicídio após a morte de Gordiano II, aos 45 anos de idade, em batalha contra exército de Maximino I, de quem era opositor (Grimal, 1984). E entre junho e agosto de 238 d.E.C., ainda, um novo compartilhamento de poder: Pupieno seria proclamado imperador pelo Senado juntamente com Balbino, ambos opositores de Maximino I. Pupieno viria a falecer aos 74 anos de idade, e Balbino, aos 60 anos de idade, ambos assassinados pela Guarda Pretoriana (Grimal, 1984).

Entre agosto de 238 d.E.C. e fevereiro de 244 d.E.C., assumiria o poder Gordiano III, neto de Gordiano I, herdeiro de Pupieno e Balbino, o qual viria a falecer aos 19 anos de idade, em campanha contra a Pérsia e provavelmente por complô de Filipe I. Após a morte de

Gordiano III, mais especificamente entre 244 d.E.C. e 249 d.E.C., tomaria o poder Filipe I, “o Árabe”, Prefeito Pretoriano de Gordiano III, porém este viria a falecer, aos 45 anos de idade, na Batalha de Verona, em luta contra Décio. Antes mesmo da morte de Filipe I, porém, Filipe II, “o Jovem”, filho de Filipe I, seria nomeado coimperador juntamente com o pai, governando de 247 d.E.C. a 249 d.E.C., quando, aos 12 anos de idade, seria assassinado pela Guarda Pretoriana (Grimal, 1984).

Após as mortes de Filipe I e Filipe II, entre 249 d.E.C. e junho de 251 d.E.C., Décio seria proclamado imperador pelas tropas em Mésia ao derrotar Filipe I em batalha, e viria a falecer aos 60 anos de idade, na Batalha de Abrito, contra os godos. Nomeado coimperador juntamente com o pai em junho de 251 d.E.C., Herênio Etrusco viria a falecer, também, juntamente com o pai, aos 30 anos de idade (Grimal, 1984).

Após o exercícoo do poder entre 251 d.E.C. e agosto de 253 d.E.C., Treboniano Galo, senador e general proclamado imperador em detrimento do falecimento de Décio e Herênio Etrusco, viria também a falecer, aos 47 anos de idade, assassinado por suas próprias tropas, em favor de Emiliano. Observe-se que em 251 d.E.C., Hostiliano havia sido proclamado coimperador por Treboniano, mas este seria assassinado pelo próprio Treboniano. E entre agosto de 251 d.E.C. e agosto de 253 d.E.C., Volusiano, filho de Treboniano, tendo sido também nomeado coimperador, viria a falecer aos 23 anos de idade, juntamente com o pai, assassinado por soldados. Neste sentido, entre agosto e outubro de 253 d.E.C., Emiliano, comandante do exército em Mésia, seria proclamado imperador por soldados, após a derrota dos bárbaros, e em oposição a Treboniano Galo. Emiliano viria a ser assassinado por suas tropas, em favor de Valeriano (Grimal, 1984).

Entre agosto de 253 d.E.C. e junho de 260 d.E.C., Valeriano, comandante militar proclamado imperador pelas legiões da Récia e Nórica, opositor de Emiliano, assumiria o poder, vindo a falecer, aos 62 anos de idade, em cativeiro, após ser capturado em Edessa por Sapor I, da Pérsia. De outubro de 253 d.E.C. a setembro de 268 d.E.C., Galiano, filho de Valeriano, antes nomeado coimperador, tornar-se-ia imperador, vindo a ser assassinado por conspirações do exército com Cláudio II e Aureliano. E em outubro de 260 d.E.C., Salonino, filho de Galiano, proclamado imperador pelo Prefeito Pretoriano Silvano, seria assassinado pelas tropas de Póstumo (Grimal, 1984).

Enfim, de setembro de 268 d.E.C. a abril de 270 d.E.C., Cláudio II, o “Gótico”, comandante do exército da Ilíria, seria proclamado imperador, e viria a falecer, aos 55 anos de idade, vítima de peste, ao que de abril a maio de 270 d.E.C., Quintilo, irmão de Cláudio II, seria proclamado imperador, e viria a cometer suicídio ou seria assassinado a pedido de

Aureliano. Após as mortes de Cláudio II e Quintilo, entre maio de 270 d.E.C. e outubro de 275 d.E.C. assumiria o poder Aureliano, comandante supremo da cavalaria romana, proclamado imperador por legiões do Danúbio, e em oposição a Quintilo. Aureliano viria a falecer aos 61 anos de idade, assassinado por soldados em 275 d.E.C. Observe-se, entretanto, que Aureliano, um oficial de origem ilírica, ao assumir o poder em plena crise e guerras territoriais, mandaria construir uma muralha fortificada em volta de Roma (Grimal, 1984).

Até aqui, perceba-se que estes imperadores, apesar de envolto em diversas tramas políticas que, por vezes, ocasionavam-lhes a morte, em geral, teriam suas funções pressagiadas, conferindo-lhes bons auspícios, e utilizavam-se, no exercício de suas funções, de simbologias relacionadas a animais ou elementos de coloração roxa. Tal coloração estaria, pois, atrelada ao exercício da governança imperial. Assim, McKeown (2012, p. 224):

> O reinado de Clódio Albino (196-197 d.C.) foi pressagiado pelo nascimento de um bezerro branco com chifres roxos (História Augusta. *A vida de Clódio Albino*, 5). O reinado de Geta (211 d.C.) foi pressagiado por uma galinha que botou um ovo roxo e pelo nascimento de um carneiro com pelagem roxa na testa (História Augusta. *A vida de Geta*, 3). O reinado de Diadumeniano (217-218 d.C.) foi pressagiado pelo nascimento de 12 carneiros roxos (História Augusta. *A vida de Diadumeniano*, 4). O reinado de Alexandre Severo (222-235 d.C.) foi pressagiado por uma pomba que botou um ovo roxo e pelo sonho de sua mãe, no qual ela dava à luz uma pequena cobra roxa (História Augusta. *A vida de Alexandre Severo*, 4). O reinado de Aureliano (270-275 d.C.) foi pressagiado pelo nascimento de um bezerro enorme, todo branco, exceto por um borrão roxo de cada lado, um formando a palavra "salve!" [*ave*] e a outra no formado de uma coroa (História Augusta. *A vida de Aureliano*, 4).

Perceba-se que, para a Igreja Católica que surgiria muitos anos depois, a utilização da cor roxa também não representaria uma inovação, sendo que tal coloração simbolizaria também o momento de preparação, de penitência, e de conversão. A cor roxa seria utilizada durante o Advento, na Quaresma, durante a Semana Santa, e nas celebrações de finados.

Entre dezembro de 275 d.E.C. e junho de 276 d.E.C. Tácito, príncipe do Senado, seria proclamado imperador, mas viria a ser assassinado, aos 76 anos de idade. Após a morte de Tácito, entre junho e setembro de 276 d.E.C., assumiria Floriano, meio-irmão de Tácito, e este também viria a ser assassinado, por suas próprias tropas, em favor de Probo. Assassinado Floriano, entre 276 d.E.C. e setembro de 282 d.E.C., assumiria Probo, um general proclamado imperador por legiões orientais em oposição a Floriano, o qual viria a falecer aos 50 anos de idade, também assassinado por suas tropas, em favor de Caro. Após a morte de Probo, entre setembro de 282 d.E.C. e julho de 283 d.E.C., assumiria Caro, Prefeito Pretoriano de Probo, o qual seria também assassinado, aos 60 anos de idade, durante campanha contra a Pérsia (Grimal, 1984).

Antes mesmo da morte de Caro, havia assumido, entre 283 d.E.C. e setembro de 285 d.E.C., Carino, filho de Caro, inicialmente nomeado coimperador, o qual viria a falecer aos 35 anos de idade, em batalha contra Diocleciano, traído também pelos próprios soldados. Ainda antes da morte de Carino, entre julho de 283 d.E.C. e novembro de 284 d.E.C. assumiria, também inicialmente como coimperador, Numeriano, filho de Caro, o qual viria a falecer em marcha para a Europa (Grimal, 1984).

Após derrotar Carino em batalha, e após as mortes de Caro, Carino e Numeriano, entre novembro de 284 d.E.C. e maio de 305 d.E.C., assumiria o poder Diocleciano, comandante dos guarda-costas imperiais aclamado imperador pelo exército. Antes da morte de Diocleciano, ainda, entre abril de 286 d.E.C. e maio de 305 d.E.C., haveria também o governo de Maximiano, tendo sido este nomeado coimperador por Diocleciano (Grimal, 1984).

Diocleciano assumia o poder depois de um período de crise que se seguiu com vários "reinados" curtos. Assim, "*considerando, e com razão, que o Império era demasiado vasto para ser efectivamente governo por um único homem, Diocleciano juntou-se a um colega, Maximiano, e cada um dos imperadores adoptou um 'César' mais jovem, destinado a suceder-lhe*" (Grimal, 1984, p. 59). Este sistema ficou conhecido como Tetrarquia, e tinha como objetivo dividir as tarefas do poder, permitindo que pelo menos uma pessoa imperial estivesse em todas as frentes do Império. Porém a Tetrarquia de Diocleciano ainda era mais uma simples planilha de responsabilidades, respaldada por um sistema teológico tendente a responder politicamente. Explica Grimal (1984, p. 59-60):

> Durante a anarquia do século III, o movimento que tendia a divinizar o Imperador em vida acentuara-se. Todos os Príncipes desse tempo se faziam representar nas moedas, com uma coroa resplandecente na cabeça, o que exprimia a pretensão de serem considerados divindades solares. É muito provável que esta ambição, já sensível em Nero – e da qual podemos distinguir marcas no apolonismo de Augusto -, se tenha visto reforçada, sobretudo depois de Elagábalo, pelos Severos, cujas ligações sírias explicam o misticismo e atracção particular pelo deus Sol do Emeso. Aureliano criara oficialmente em Roma um culto do Sol, cujo templo magnífico ultrapassava em extensão o das velhas divindades nacionais. Nessa época, o Sol, astro benéfico por excelência, é o grande deus da religião sincrética de coloração em que se misturam crenças masdeístas e semíticas, e o Imperador, identificando-se com ele, afirma-se como *Pantocrator*, senhor do universo, de todo o cosmo. Na tetrarquia, a divindade dos Príncipes exprime-se não em termos de teologia solar, mas segundo um simbolismo mais tradicional e mais tipicamente romano. Diocleciano intitula-se *Jovius* (nós diríamos Jupiteriano), enquanto o seu associado Maximiano é *Herculius* (isto é, Hercúleo) [...] A semelhança dos dois epítetos *Jovius* e *Herculius* é só por si uma teologia do poder: Diocleciano, semelhante a Júpiter, tem junto de si o seu 'filho' e 'agente' Maximiano, emanação do seu pensamento e da sua eficácia, e divino como ele.

Assim, o Estado Romano seria construído de forma teocrática e absoluta, regido pela "divina providência dos Príncipes", e sob a providência de Diocleciano, os agentes imperiais e governadores se multiplicariam por províncias, as quais se organizariam em doze dioceses,

havendo, portanto, uma diocese na África, uma diocese na Espanha (a qual compreendia toda a Península Ibérica), e duas dioceses na Itália (uma em Milão, ao norte, e outra em Roma, ao sul), o que já tendia para a organização do mundo medieval que se seguiria. Diocleciano seria, enfim, o primeiro imperador a abdicar voluntariamente, e morreria aos 68 anos de idade, de circunstâncias incertas. Maximiano, por sua vez, viria a abdicar juntamente com Diocleciano, vindo a falecer aos 60 anos de idade, provavelmente assassinado por Constantino I em 308 d.E.C (Grimal, 1984).

Abdicando do poder Diocleciano e Maximiano, entre maio de 305 d.E.C. e julho de 306 d.E.C., assumiria Constâncio I, "Cloro", genro de Maximiano nomeado "César" por Diocleciano em 293 d.E.C., e que viria a falecer aos 56 anos de idade, de causas naturais. Antes da morte de Constâncio I assumiria também Galério, o qual também havia sido elevado a "César" por Diocleciano em 293 d.E.C. Galério governaria entre maio de 305 d.E.C. e maio de 311 d.E.C., e morreria aos 53 anos de idade, também de causas naturais. Ainda, entre agosto de 306 d.E.C. e abril de 307 d.E.C. assumiria como coimperador de Galério, Valério Severo, o qual havia sido elevado a "César" por Maximiano em 305 d.E.C., e seria assassinado, ou forçado a suicidar-se. Enfim, entre outubro 306 d.E.C. e outubro de 312 d.E.C., assumiria Magêncio, filho de Maximiano e genro de Galério, tomando o poder com o apoio do pai após ser preterido na sucessão, o qual viria a falecer, aos 29 anos de idade, na Batalha da Ponte Mílvia, contra Constantino I. Observe-se que entre o final de 306 d.E.C. e 308 d.E.C., Maximiano havia tentado usurpar o poder de Magêncio, sendo, no entanto, assassinado por Constantino I (Grimal, 1984).

Antes mesmo da morte de Magêncio, entre 310 d.E.C. e julho de 313 d.E.C., Maximino II, "Daia", sobrinho de Galério elevado a "César" por Diocleciano em 305 d.E.C., seria aclamado imperador por suas tropas, mas morreria aos 43 anos de idade, derrotado em guerra civil por Licínio. Ocorre que entre novembro de 308 d.E.C. e setembro de 324 d.E.C., Licínio, que havia sido nomeado coimperador por Galério em oposição a Magêncio, derrotaria Maximino II e se tornaria o único imperador do Império do Oriente em 313 d.E.C., vindo a falecer aos 60 anos de idade, executado por Constantino I (Grimal, 1984).

Entre 316 d.E.C. e 317 d.E.C., assumiria Valério Valente, comandante da fronteira da Dácia Ripense que havia sido nomeado coimperador por Licínio, em oposição a Constantino I. Valério Valente seria executado para firmar a paz entre Licínio e Constantino I. Enfim, entre julho e setembro de 324 d.E.C. o burocrata Marciniano seria nomeado coimperador por Licínio em oposição a Constantino I, ocorre que este sequer chegaria a governar, pois Licínio não conseguiria controlar o Ocidente, e morreria executado por Constantino I (Grimal, 1984).

Perceba-se, então, que as reformas exigiriam o emprego de recursos, sendo que a crise econômica se agravaria seguida de um novo período de crises, até que em 324 d.E.C. houvesse a coroação de Constantino como senhor único do Império. Neste sentido, durante aproximadamente 325 anos, mesmo após o que se convencionou chamar de "passagem de Cristo na Terra", não tinha havido ainda um Imperador que se afirmasse cristão no Império Romano. O primeiro imperador a fazê-lo seria Constantino I, o qual, apesar de haver assumido como imperador desde julho de 306 d.E.C., o havia feito por meio de processos de disputa pela tomada do poder que durariam, pelo menos, até o final do ano 324 d.E.C. Ressalte-se que Constantino I somente se tornaria governante único após a derrota de Magêncio, no final do ano 312 d.E.C., e de Licínio, no final do ano 324 d.E.C. Significa dizer que o Império Romano não reconheceria oficialmente o cristianismo como religião do imperador por, pelo menos, quase três séculos e meio após o dito nascimento de Cristo, mantendo-se, por todo esse tempo, como um Império pagão, ou politeísta.

Assim, o cristianismo, sabiamente utilizando-se de algumas sabedorias e alguns mitos, ritos e interditos adaptados do politeísmo ao monoteísmo para firmar-se enquanto religião e estrutura de poder, subverteria a ordem a partir da atuação de alguns imperadores, tornando Roma, e a Itália de uma forma geral, um território que ficou conhecido, até os dias atuais, como "oficialmente" cristão.

A Dinastia Constantiniana se iniciaria em julho de 306 d.E.C. com o governo do imperador Constantino I, o "Grande", chegando a maio de 337 d.E.C. Filho de Constâncio I e aclamado pelas tropas do pai, Constantino I seria elevado a "César" por Galério ainda em 305 d.E.C., e nomeado imperador por Maximiano em 306 d.E.C. Após derrotar Magêncio e Licínio e tornar-se um governador único, Constantino I recusaria devoção a césar em 309 d.E.C. e se tornaria o primeiro imperador cristão, vindo a falecer aos 65 anos de idade, de causas naturais (Grimal, 1984).

Quando da assunção do cristianismo no Império Romano, o Deus cristão, expressão de uma religiosidade monoteísta pouco difundida no Império, necessitaria se impor e se firmar em uma sociedade pagã, a qual enfrentava períodos de intensa instabilidade. Diante das constantes disputas territoriais e alternâncias de poder, o Deus que emergiria do cristianismo deveria tornar-se, então, uma opção conveniente para a necessidade de unificação das crenças em torno de um único centro de poder. Por estas razões, o Deus constante no Antigo Testamento das Escrituras Sagradas cristãs viria a caracterizar-se como um Deus vingativo e dominador (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2017).

Por meio da nova religião que emergia no Império, qual seja a cristã, seria necessário, pois, restabelecer o poder ao imperador enquanto figura central não somente da política, mas também religiosa, bem como a crença na casta sacerdotal capaz de restabelecer e centralizar o controle da sociedade. Precisava-se restabelecer a crença em um Deus transcendente, uma figura que, por sua própria imponência, não se misturasse à humanidade, mas que fosse capaz de comandá-la à distância, arbitrariamente. Assim, Coulanges e Denis (1998, p. 305):

> Nos cinco séculos que precederam o cristianismo já não se manifestava tão estreita a união entre a religião, de um lado, e o direito e a política, de outro. Os esforços das classes oprimidas, a decadência da casta sacerdotal, o trabalho dos filósofos, o progresso do pensamento, haviam abalado os velhos princípios da sociedade humana [...] Enquanto outrora se havia forjado deuses da alma humana ou das grandes forças físicas, começou-se agora a conceber Deus como sendo, por sua essência, verdadeiramente estranho à natureza humana, de um lado, e ao mundo, de outro [...] Deus apresenta-se agora como um ser único, infinito, universal, único a dar vida aos mundos, o único a dever preencher a necessidade de adoração inata que há no homem [...] a oração deixou para sempre de ser fórmula de magia, mas ficou sendo para o futuro ato de fé e de humildade súplica.

Ao romper com o paganismo e colocar-se com proposta de um reino alheio à política e ao mundo terreno, o cristianismo propunha-se, a princípio, como uma religião contrária à religião dos patrícios que servia de base para a estrutura religiosa pagã da época, mostrando-se como opção de religião também para estrangeiros ou inimigos: "*'Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus' [...] César, naquela época, era ainda o sumo pontífice, o chefe e o principal órgão da religião romana, o guarda e o intérprete das crenças [...] obedecer a César já não é o mesmo que obedecer a Deus*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 307).

Além disto, convencer a humanidade de que a mesma se sujeitava à sociedade somente pelo corpo e pelas materialidades da vida, e que a verdadeira libertação, pertencente à alma, somente caberia a Deus, significaria, ainda, a formação de uma comunidade conformada a viver em situações socialmente e materialmente desfavoráveis, algo que faltava ao paganismo, sobretudo após as disputas sociais desempenhadas entre patrícios e plebeus. Naturalmente, a proposta se mostrava conveniente para os governantes, uma vez que a humanidade se inclinaria a parar de guerrear por melhores condições materiais de vida (Coulanges; Denis, 1998).

O cristianismo buscaria romper, ainda, com a ideia de patriotismo difundida na época, a qual se relacionava, sobretudo, com o espaço territorial ocupado: "*No patriotismo já não estão compreendidas todas as virtudes, porque a alma já não tem pátria. O homem sentia ter outras obrigações, além das de viver e morrer pela cidade. O cristianismo [...] coloca Deus, a família, a pessoa humana, acima da pátria*" (Coulanges; Denis, 1998, p. 308). Paradoxalmente, entretanto, por meio do cristianismo, seriam reforçados os ideais da "terra prometida", o que ainda viria a estimular diversas guerras e disputas territoriais.

Observe-se que, com o objetivo de se adaptar à sociedade na qual se impunha, o cristianismo viria a herdar, de diversas formas, a simbologia utilizada no paganismo que o precedeu, constantes no imaginário popular. Com a ascensão de Constantino ao posto imperial, por exemplo, haveria o Edito de Costantino de 313 d.E.C., o qual definiria o Cristianismo como nova religião do Império Romano, firmando-se base para perseguição a religiões outras (Baccarini; Pinotti, 2005).

O cristianismo do qual Constantino I se mostraria adepto havia emergido aos poucos na sociedade romana pagã, evidenciando um período de intensas disputas e agressões mútuas entre os adeptos do cristianismo que surgia e a sociedade politeísta da época: "*Muitas vezes, foram os cristãos que se mostraram agressores, recusando-se a aceitar aquilo que se tornara o princípio essencial da vida política, a divindade do Imperador, recusando ainda o juramento militar que era de essência religiosa*" (Grimal, 1984, p. 81). Assim, quando Constantino I assumiu o Império, havia uma disputa interna entre o povo pagão, fiel aos cultos ancestrais, e o povo cristão, cujo número estava a aumentar. Neste sentido, os adeptos do cristianismo veriam em Constantino I um príncipe cristão de fato, uma espécie de mediador, aquele que iniciaria um novo mundo. Diante disto, em 330 d.E.C., "*Constantino cria uma segunda capital transformando a velha Bizâncio, sua cidade predilecta, em Constantinopla, futura capital do Império do Oriente [...] donde irradia o pensamento cristão, alimentado pelas especulações do helenismo e do judaísmo*" (Grimal, 1984, p. 61).

Após a morte de Constantino I, entre setembro de 337 d.E.C. a junho de 363 d.E.C., as disputas pelo posto de imperador continuariam. Entre 337 d.E.C. e 350 d.E.C., os dois filhos de Constantino, Constantino II, governador da Gália, e Constante I, governador da região da Itália, da Ilíria e da África, disputariam o título de imperador até Constantino II ser morto em batalha pelo irmão Constante I, aos 23 anos de idade. Constante I, por sua vez, viria a falecer, aos 27 anos de idade, deposto por Magnêncio, o qual seria proclamado imperador por suas tropas, em oposição a Constante I, exercendo o poder entre janeiro de 350 d.E.C. e agosto de 353 d.EC., e viria a cometer suicídio aos 50 anos de idade, após perder a Batalha de Monte Seleuco para Constâncio II (Grimal, 1984).

Em junho de 350 d.E.C., Nepociano, neto de Constâncio I, seria proclamado imperador em oposição a Magnêncio, mas logo seria capturado e executado por apoiadores deste. Neste meio tempo, entre setembro de 337 d.E.C. e novembro de 361 d.E.C., assumiria o posto de imperador um outro filho de Constantino I, Constâncio II, que inicialmente governaria sobre o Ocidente, mas, com a morte dos irmãos, estenderia seu governo pelo Oriente, vindo a falecer aos 44 anos de idade, em virtude de uma febre (Grimal, 1984).

A hegemonia do cristianismo seria confirmada somente em junho de 363 d.E.C., após o governo de Juliano, o "Apóstata", que se iniciaria em novembro de 361 d.E.C., sendo este neto de Constâncio I. Juliano, aclamado pelo exército da Gália e tendo se tornado imperador único após a morte de Constâncio II, viria a ser o último imperador pagão, falecendo aos 32 anos de idade, em decorrência de ferimentos de guerra adquiridos em campanha contra a Pérsia. Encerrando-se a Dinastia Constantiniana, entre junho de 363 d.E.C. e fevereiro de 364 d.E.C., assumiria Joviano, comandante da Guarda Imperial que teria sido proclamado imperador pelo exército após o falecimento de Juliano, e que viria a falecer, aos 33 anos de idade, em decorrência de inalação de gases tóxicos (Grimal, 1984).

No que diz respeito à convivência entre paganismo e cristianismo, especialmente por meio das estruturas oficiais do Império Romano, até aproximadamente 365 d.E.C., os imperadores se revezariam entre imperadores cristãos e pagãos, não sendo possível dizer que o Império houvesse assumido uma única religião, mesmo após a assunção de Constantino I. Assim, por 365 anos do que o povo cristão convenciona datar como ano inicial da vida de Cristo na Terra, os romanos se manteriam fiéis às estruturas anteriormente impostas, ou seja, ao paganismo, sendo que esta estrutura encontrava-se de tal forma enraizado na sociedade romana que nem mesmo o primeiro imperador cristão conseguiria se desvencilhar completamente das práticas pagãs, sendo deificado por ocasião de sua morte. Neste sentido, expõe McKeown (2012, p. 227):

> Constantino, o Grande [..] legalizou completamente o Cristianismo por meio do Edito de Milão, em 313 d.C.; Em 321 d.C., ordenou que o domingo fosse o dia do descanso [...] transferiu a sede do poder de Roma para Constantinopla; Embora fosse pelo menos tido como cristão, batizado logo antes de morrer, foi postumamente deificado (como vários outros imperadores que se proclamavam cristãos).

Em meio a isto, a Dinastia Valentiniana se iniciaria em fevereiro de 364 d.E.C., com a assunção de Valentiniano I, "o Grande", ao poder. Tratava-se de um general que seria proclamado imperador pelo exército após a morte de Joviano, e viria a falecer aos 54 anos de idade, em decorrência de ataque cardíaco. Concomitantemente a Valentiniano I, entre março de 364 d.E.C. e agosto de 378 d.E.C., Valente, seu irmão, seria nomeado imperador no Oriente, e viria a falecer na Batalha de Adrianópolis, aos 50 anos de idade. Ainda, entre setembro de 365 d.E.C. e maio de 366 d.E.C., um primo e herdeiro de Juliano, chamado Procópio, viria a revoltar-se contra Valente e a ser proclamado imperador em Constantinopla, mas seria executado por Valente, aos 40 anos de idade. Entre agosto de 367 d.E.C. e agosto de 383 d.E.C., Graciano, filho de Valentiniano I, seria proclamado coimperador e, com o falecimento do pai, viria a tornar-se imperador único, sendo posteriormente assassinado, aos 24 anos de idade, por Andragácio, um oficial de Magno Máximo. Encerrando-se a Dinastia

Valentiniana, entre novembro de 375 d.E.C. e março de 392 d.E.C., assumiria como coimperador de Graciano o filho de Valentiniano, Valentiniano II, o qual viria a falecer aos 20 anos de idade, assassinado por Flávio Arbogasto, general de Graciano (Grimal, 1984).

A Dinastia Teodosiana, a qual ressaltaria sobremaneira a divisão entre Império Romano do Ocidente e Império Romano do Oriente, se iniciaria em janeiro de 379 d.E.C. com Teodósio I, "o Grande", um general que havia sido proclamado imperador no Oriente por Graciano, e que se tornara o único imperador em decorrência do falecimento deste. Teodósio I governaria até janeiro de 395 d.E.C., e viria a falecer aos 49 anos de idade de causas naturais. Entre 383 d.E.C. e agosto de 388 d.E.C., assumiria o poder também Magno Máximo, general proclamado imperador por tropas na Britânia, posteriormente derrotado por Teodósio I na Batalha do Sava. Também Eugênio, secretário de Valentiniano II, viria a ser proclamado imperador por Arbogasto, e restaria no posto entre agosto de 392 d.E.C. e setembro de 394 d.E.C., quando seria derrotado por Teodósio I na Batalha do Frígido (Grimal, 1984).

Após o falecimento de Teodósio I, o filho deste, Honório, proclamado coimperador do pai desde 383 d.E.C., assumiria o poder entre 395 d.E.C. e agosto de 423 d.EC., como imperador do Ocidente, vindo a falecer aos 38 anos de idade, em virtude de um edema. Neste meio tempo, entre 407 d.E.C. e 411 d.E.C., também o soldado Constantino III seria proclamado imperador do Ocidente, por tropas da Britânia, mas abdicaria em favor de Honório e viria a ser, ainda assim, assassinado. Entre o final de 409 d.E.C. e meados de 410 d.E.C., Prisco Atalo, como membro do Senado proclamado imperador por Alarico, também assumiria o Império do Ocidente, sendo que este viria a depô-lo após reconciliação com Honório, ao que Prisco Atalo seria obrigado ao exílio. Ainda, entre fevereiro e setembro de 421 d.E.C., Constâncio III, general de Honório e genro de Teodósio I, assumiria como coimperador do Império do Ocidente, vindo a falecer por motivo de doença. Com a demora para que o imperador do Oriente, Teodósio II, viesse a nomear sucessor para Honório, entre novembro de 423 d.E.C. e 425 d.E.C., o funcionário público João usurparia o poder, mas seria executado em Constantinopla. Enfim, no que diz respeito ao Ocidente, entre outubro de 425 d.E.C. e março de 455 d.E.C., Valentiniano III, filho de Constâncio III e neto de Teodósio I, viria a ser nomeado imperador por Teodósio II, e a falecer aos 35 anos de idade, assassinado por seguidores do duque, general e estadista romano Flávio Aécio (Grimal, 1984).

Concomitantemente, no que diz respeito ao Oriente, de 395 d.E.C. a maio de 408 d.E.C., assumiria Arcárdio, também filho e coimperador de Teodósio I desde 383 d.E.C., tornando-se imperador do Oriente e vindo a falecer aos 31 anos de idade, de causas naturais. Entre maio de 408 d.E.C. e julho de 450 d.E.C., Teodósio II, filho de Arcádio e coimperador

deste desde 402 d.E.C., assumiria como imperador do Oriente, mas viria a falecer, aos 49 anos de idade, de uma queda de cavalo. A Dinastia Teodosiana viria a se encerrar entre agosto de 450 d.E.C. e janeiro de 457 d.E.C., com Marciano, militar proclamado imperador do Oriente após casamento com Elia Pulquéria, filha de Arcádio, o qual viria a falecer aos 65 anos de idade, em virtude de doença (Grimal, 1984).

Diante das perseguições e resignificações violentas do simbolismo pagão ao cristão, observe-se que a figura de Ísis com o filho Hórum nos braços seria substituída pela imagem clássica da Virgem Maria com o menino Jesus, a deusa lunar seria substituída pela figura de Maria e transformada na mãe do Cristo, e, pelo Concílio de Bispos Cristãos de Éfeso, em 431 d.E.C., Maria viria a ser chamada, ainda, de *Theotokos*, *Mater Dei* (Mãe de Deus), título concedido anteriormente à Grande Deusa Ísis (Baccarini; Pinotti, 2005).

No que diz respeito ao Ocidente, a Era dos Imperadores Fantoches se iniciaria entre março e maio de 455 d.E.C., com Petrônio Máximo, um general que havia se envolvido no assassinato de Valentiniano III e se casado com a viúva deste, Licínia Eudóxia, filha de Teodósio II, sendo que Máximo viria a falecer durante um saque em Roma. Em virtude do falecimento de Máximo, entre julho de 455 d.E.C. e outubro de 456 d.E.C., o general Ávito seria proclamado imperador pelos visigodos e galo-romanos, mas seria derrotado pelo general visigodo Flávio Ricímero, vindo a falecer pouco depois de tornar-se bispo. Em virtude do falecimento de Ávito, entre dezembro de 457 d.E.C. e agosto de 461 d.E.C., o general Majoriano seria proclamado imperador pelo exército, mas perderia o apoio de Ricímero e seria executado. Com a morte de Majoriano, entre novembro de 461 d.E.C. e novembro de 465 d.E.C., Líbio Severo seria proclamado imperador por Ricímero, vindo este a falecer de causas naturais (Grimal, 1984).

Entre abril de 467 d.E.C. e julho de 472 d.E.C., o general Antêmio, genro de Marciano, seria proclamado imperador do Ocidente por Leão I, mas seria assassinado por Gundebaldo, rei dos Burgúndios. Em virtude do falecimento de Antêmio, entre abril e novembro de 472 d.E.C., Olíbrio, genro de Valentiniano III, seria proclamado imperador por Ricímero, mas viria a falecer de causas naturais. Após o falecimento de Olíbrio, entre março de 473 d.E.C. e junho de 474 d.E.C., o general Glicério seria proclamado imperador por Gundebaldo e viria a tornar-se bispo, sendo, no entanto, deposto por Júlio Nepos. Assim, entre junho de 474 d.E.C. e agosto de 475 d.E.C., o general Júlio Nepos, casado com sobrinha de Leão I, imperador do Oriente, seria proclamado imperador do Ocidente por Leão I, mas fugiria para a Dalmácia após ataque de Orestes, seu mestre dos soldados, onde continuaria a reivindicar o posto de imperador até ser assassinado. Por fim, entre outubro de 475 d.E.C. e

setembro de 476 d.E.C., Rômulo Augusto, “Augústulo”, seria proclamado imperador por seu pai, Orestes, tornando-se o último imperador do Ocidente. Augústulo, deposto pelo general germânico Odoacro, morreria aos 46 anos de idade (Grimal, 1984).

No que diz respeito, portanto, ao imaginário que pairava a respeito da figura dos imperadores na sociedade romana, os mesmos jamais deixariam de ser venerados enquanto figuras superiores na humanidade, expressões diretas da divindade, ou enviados dos deuses, configurando-se como profetas e sacerdotes quando da constância do cristianismo, sendo que estes se tornariam bispos e receberiam apoio sacerdotal. Assim, a imagem do sagrado acompanharia as necessidades da sociedade à época.

4.4 A Persistência do Paganismo: Movimentos Místicos e Esotéricos

A imposição do cristianismo em uma sociedade adaptada à magia e ao sentimento místico, como o era a romana, não seria um processo fácil. Os imperadores cristãos precisariam pensar formas de se opor aos movimentos religiosos místicos, como o mitraísmo, que, como visto, apesar de se assemelhar ao cristianismo, não suprimia seu caráter mágico. Cristianismo e religiões pagãs disputariam o mesmo espaço político e religioso, e estes conflitos, em geral, não seriam amistosos. Explicam Baccarini e Pinotti (2005, p. 67-68):

> Com o passar dos séculos, iniciaram-se investidas imperiais saneadoras, e posteriormente católicas, contra essas religiões consideradas pagãs. Já em 297 d.C. assiste-se a um edito contra os maniqueus promulgado pelo imperador Diocleciano, que acreditava fossem subversores da pátria e da Ordem. Em 303 d.C., depois da publicação do edito de Nicomédia, cristãos e maniqueus foram por sua vez trucidados por vontade imperial. Os tempos não tardaram a piorar as coisas e, em 386 d.C., em Cartago, uniram-se para executar um extermínio em massa [...] Vários séculos antes, Constantino consagrou o Cristianismo como religião do Império, e essa não poderia nem deveria ser obstada por nenhuma outra fé.

Entre os séculos I d.E.C. e II d.E.C., em meio a uma época de transformações políticas, sociais, ideológicas e culturais que se evidenciava no mundo greco-romano, o gnosticismo emergiria e se perpetuaria como um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas oriundas das proximidades do Mar Mediterrâneo, as quais evidenciariam uma tendência religiosa a interpretações dos relatos bíblicos e apócrifos do cristianismo por meio de percepções filosóficas platônicas e cultos de mistério greco-romanos e orientais. (Frangiotti, 1995; Lacarrière, 2001; Meyer, 2007; Picknett, 2000; Smoley, 2004).

Tratava-se, pois, de um movimento o qual compreendia o cosmo (universo material) como criado por uma espécie de “emanação imperfeita do Deus supremo” (Demiurgo) ao prender a centelha divina (espírito) no corpo humano, sendo que esta poderia ser liberta por meio da gnose, ou seja, de um conhecimento intuitivo sobre a realidade das coisas. O

gnosticismo caracterizava-se, sobretudo, pelo desprezo da matéria e pela valorização da alma-espírito, e neste sentido, "*Deus, o espírito perfeitíssimo, transcendente, imutável e impassível, não pode, por nenhuma razão, assumir qualquer parcela da matéria. Em outras palavras, é impossível conceber a encarnação de Deus na matéria*" (Frangiotti, 1995, p. 27).

Negando, pois, a matéria, os gnósticos negariam também a encarnação de Jesus Cristo, a qual se tornava apenas aparente em detrimento de seu corpo astral, espiritual, não material. Os *aeons* seriam apenas emanações do Deus superior (*Mônada*), sendo que a *mônada*, unidade última e indivisível, evidenciaria a influência da filosofia grega e pitagórica, aparecendo como arquétipo a partir do qual todas as coisas seriam derivadas. A *sofia*, por sua vez, conhecimento característico dos "sábios", seria representada por uma figura feminina semelhante à alma humana, um aspecto feminino e emanação da luz de Deus (Lacarrière, 2001; Meyer, 2007; Picknett, 2000; Smoley, 2004).

Assim, o gnosticismo surgiria como proposta de busca por uma elevação superior interior dos sujeitos, não meramente aparente, mas por meio de um contato direto com o divino, e da possibilidade de reacender a semente divina dentro de si, retornar à pureza e à paz, originárias do espírito anterior à matéria. Caracterizando-se como tendência religiosa mística, adaptava-se, sobremaneira, às antigas religiões de Roma, de modo que "*podem ser encontrados elementos próprios da doutrina egípcia, iraniana, grega, judaica, mitraica [...] Em algumas escolas, a Mitologia introduz ainda uma figura feminina [...]: Sophia [...] A curiosidade de Sofia e a sua ignorância levaram à criação do mundo material*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 63-64).

Diante disto, também a tendência à natureza tríplice das coisas retornaria por meio do gnosticismo, como simbologia para as características espirituais ("espírito santo"), mentais ("Pai") e materiais ("filho(s)", humanidade) da humanidade. Estas características seriam, ressaltadas, inclusive, por meio da própria humanidade, a qual, em sua natureza tríplice, evidenciaria a existência de pessoas espirituais, psíquicas, e ílicas. Nas palavras de Baccarini e Pinotti (2005, p. 65-69):

> A parte talvez mais complexa do Gnosticismo em geral refere-se ao homem e à sua Natureza tríplice [...] suponha-se que existissem três tipos de homens: os espirituais, ou *pneumáticos*, que constituíam nos únicos homens em condição de despertar verdadeiramente para o conhecimento [...]; aqueles denominados *psíquicos*, e poderiam aproximar-se da gnose apenas parcialmente e com grande dificuldade; e, enfim, os *ilícos*, irremediavelmente ligados à matéria, razão pela qual lhes era obstada a gnose [...] todos possuíam a centelha divina e deveriam buscar revelá-la [...] Gnose, vimos, significa "conhecimento" [...] "Conhecimento" abrangia um significado ainda mais nobre e profundo, era uma revelação da parte de Deus, que arrebatava o homem do interior de uma visão estática para torná-lo ciente e compenetrado na própria luz [...] existiam verdadeiros ritos iniciáticos constituídos por fórmulas mágicas, sacramentos, palavras e ritualismos que deviam ser

> cumpridos com a máxima perfeição [...] Muitos motivos simbólicos gnósticos tornaram-se depois muito conhecidos por meio de outras correntes esotéricas, como a alquimista [...] O Antigo Testamento indica-nos por sua vez, a presença de um *Gnosticismo pré-cristão*, de forte difusão em toda a bacia do Mediterrâneo, incluindo a Itália. Nos Atos dos Apóstolos narra-se como logo depois da formação das primeiras comunidades cristãs a mensagem do Cristo foi levada à Samaria. Os apóstolos [...] viram-se em confrontos com um mago de nome Simeão, que atraía as massas e conhecia profundamente Magia [...] A *gnose simoniana* [...] no segundo século depois de Cristo, patriarcas da Igreja como Irineu, Justino ou Tertuliano combateram-na duramente, e seu êxito só serviu para aumentar suas filas até que chegassem à capital, Roma.

Como expressão das religiões místicas da época, perceba-se que a emergência do gnosticismo evidencia a necessidade de se passar por procedimentos iniciáticos para atingir tal conhecimento. O gnosticismo, tendo como adeptos muitos fiéis dos primeiros movimentos cristãos que surgiriam, evidenciaria, além de influências inicialmente provenientes do zoroastrismo persa, sua própria sobrevivência ao longo dos séculos na cultura ocidental, especialmente por meio do maniqueísmo chinês (216 d.E.C. a 276 d.E.C.) e do mandeísmo iraquiano (século II d.E.C.), durante o Renascimento, por meio do Esoterismo Ocidental, e de manifestações da Espiritualidade Moderna (Lacarrière, 2001; Meyer, 2007; Picknett, 2000; Smoley, 2004). Neste sentido, observe-se que em 1966, em Messina, na Itália, seria realizada uma conferência a respeito da gnosis, e no Brasil, haveria a fundação de uma Igreja Gnóstica do Brasil (IGDB) (Lacarrière, 2001; Meyer, 2007; Picknett, 2000; Smoley, 2004).

Sedimentadas as dissidências do cristianismo com o gnosticismo, ao longo de anos, medidas viriam a ser tomadas por parte das autoridades católicas romanas, no intuito de barrar a difusão e o crescimento do gnosticismo, bem como de religiões outras consideradas místicas e destoantes do cristianismo, e assim, heréticas. Tais religiões permaneceriam, pois, como ameaça à hegemonia cristã, sobretudo entre os séculos XII e XIII d.E.C. No ano de 1185, por exemplo, o Papa Lúcio III viria a intimar o bispo e o clero de Rimini para erradicar toda heresia de seu território. Em 1223, o Papa Gregório IX, que viria a excomungar Frederico II, lançaria uma cruzada contra o que consideraria a heresia cátara, sendo este o incío da Cruzada contra os Albigenses. Em 1233 e em 1278, seriam queimados diversos patarinos que professavam doutrina gnóstica de muitos seguidores e ramificações no território italiano, como na Toscana, na Emília Romagna, no Vêneto e na Lombardia, sendo estes acusados de heresia (Baccarini; Pinotti, 2005). Observe-se que, muitos anos depois, estas regiões enviariam imigrantes italianos para o território brasileiro.

Nesse período de profundas mudanças culturais compreendidas entre os séculos XI e XIII d.E.C., surgiria, então, a Ordem dos Cavaleiros do Templo, ou Ordem Templária, uma ordem religioso-monástica destinada, sobretudo, à reconquista e defesa de lugares santos e de

peregrinação. Os templários viriam a se tornar uma Ordem poderosa, capaz de ocasionar atritos entre Frederico II e o Papa Gregório IX:

> Frederico II Hoenstaufen, da Sérvia [...] não corriam boas relações entre o Imperador e a Ordem do Templo [...] os atritos entre esse reinante iluminado e as hierarquias religiosas foram essencialmente causados pela manifesta má-fé do Papa Gregório IX que, havendo pedido a Frederico que reunisse um exército para empreender uma nova Cruzada contra os infiéis, ouviu a resposta de que não havia a possibilidade, em razão de uma epidemia de peste (1227) [...] A peste foi usada, porém, como pretexto por Gregório IX para excomungar Frederico [...] obrigado a retornar à sua pátria em razão de desordens internas no reino. Encontrou o sul da Itália permeado de lutas internas incitadas por seu sogro Giovanni de Brienne, que na época era aliado do Papa [...] em 1250 o Imperador adoentou-se gravemente [...] Em 13 de dezembro do mesmo ano, o *stupor mundi* apagou-se no castelo florentino [...] foi artífice de grandes obras e de importantes inovações [...] deixou uma forte impressão na História italiana e contribuiu para profundas mudanças que tieram repercussão por toda a Idade Média. Em torno de sua corte [...] floresce a escola poética siciliana. A ele se deve a fundação da primeira Universidade em Nápoles e o novo impulso dado à Faculdade de Medicina de Salerno [...] arauto de um novo mundo, de uma nova cultura vinculada à descoberta dos segredos da Natureza e dos mistérios da criação. Conhece muito bem a linguagem esotérica da Antiguidade [...] em sua corte estiveram presentes estudiosos como Leonardo Fibonacci, o grande matemático que introduziu pela primeira vez na Europa o sistema numérico árabe [...] Ao lado do Esoterismo tradicional, também as matérias alquímicas despertavam um enorme interesse (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 87-90).

Observe-se que, conforme disposto nos capítulos anteriores do presente estudo, as regiões do sul da Itália mencionadas anteriormente também seriam responsáveis, muitos anos depois, por enviar imigrantes italianos, notadamente para o nordeste do Brasil.

Apesar das resistências católicas, a conquista da Península Ibérica e a presença árabe na Sicília e no sul da Itália como um todo evidenciaria a transmissão do saber oriental na região. A Espanha havia se transformado no núcleo da cultura esotérica árabe, sendo que a investigação esotérica levaria à criação de bibliotecas e centros culturais em Córdoba, Sevilha, Almeria, Badajos, Toledo e Saragosa desde os séculos X e XI. Este movimento influenciaria fortemente os pensadores italianos: "*um dos pais da Literatura italiana: Dante Alighieri (1265-1321) [...] em suas obras havia inserido noções de Alquimia, Astrologia, Cabala, Numerologia e Esoterismo [...] assistiu à queda da Ordem do Templo [...] Sua própria cidade natal havia hospedado muitos cátaros*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 93-94). Com frequência, discute-se a participação de Dante Alighieri, natural de Florença, no grupo esotérico-religioso "Fiéis do Amor". Neste sentido, Baccarini e Pinotti (2005, p. 87-96):

> Os Fiéis do Amor foram uma Ordem iniciática de cunho poético-esotérico nascida no Ocidente durante o período das Cruzadas e posteriormente firmada em países do Oriente Médio como Egito e Síria. O objetivo principal de tal irmandade era o cultivo da poesia e da transmissão iniciática de um tipo de corrente doutrinária esotérica [...] A doutrina dos Fiéis do Amor não foi, como recorda Guénon, anti-católica, mas se coloca, pelo contrário, citando Corbin, "como uma religião na qual cada ser humano é orientado à procura de seu caminho pessoal" [...] A *Dama*, como vimos, constituía a alegoria do processo alquímico interior que sugere a alma feminina, enquanto o corpo físico encarnaria o *pólo masculino*, e o *amor cortês*

> representaria o elo entre os princípios presentes na Natureza andrógina do ser humano [...] a Dama personifica o símbolo do sagrado conhecimento, da Gnose.

O gnosticismo hermético, na história italiana, floresceria na Renascença, a partir da tradução para o italiano de obras gregas encontradas na região da Alexandria, as quais compunham o hermetismo alexandrino, contemporâneo a quatro movimentos esotéricos fundamentais para o surgimento do esoterismo moderno: a nova stoà, o neopitagorismo, o neoplatonismo, e a cabala hebraica. Existem, ainda, fortes analogias entre a Academia Renascentista e as Lojas Maçônicas que começariam a se difundir pela Europa no século XVIII: "*Uma verdadeira explosão de círculos e academias grassou, assim, nas maiores cidades italianas, como Florença e Roma, terminando em fins do século XV a se manifestar em várias cidades européias, como Oxford, na Inglaterra*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 100).

O hermetismo, caracterizado pela fusão de diversas doutrinas filosóficas, esotéricas e religiosas que adotaram como figura mítica Hermes Trismegisto, senhor de conhecimento e saber (único apto a compreender a grande obra do Deus supremo a respeito do saber humano, inventor da escrita, dos cálculos numéricos, da astronomia, da religião e das artes): "*O mito narra que na terceira vez em que viveu no Egito, e aqui surge um elemento caro ao Gnosticismo que é a reencarnação, ele teria se tornado ciente de suas outras duas existências precedentes, adquirindo assim uma tríplice sabedoria*" (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 101). Perceba-se, novamente, a recorrência da simbologia tríplice.

A gnose hermética debruçar-se-ia sobre a eterna busca pela compreensão racional de Deus, entidade inalcançálvel e incognoscível, e enfatizaria a busca pela satisfação interior e espiritual da humanidade como emanação da luz divina. A primeira edição latina dos escritos herméticos seria impressa no século XV, no ano de 1471 (Baccarini; Pinotti, 2005).

Na esteira dos movimentos esotéricos, discussões sobre utilização da magia começariam a se intensificar. A respeito das percepções sobre magia, inicialmente, observe-se que nesta "*se instala uma linha de articulação entre o campo religioso e o campo medical*" (Andrade, 2013, p. 148). Ainda, segundo Greschat (2005, p. 118-121):

> Há palavras populares muito banalizadas e amplamente aplicáveis, entre elas "magia" e "mágico", com suas respectivas noções. No dia-a-dia, a expressão "explica" o que é supostamente inexplicável. Quem se sente "magicamente" atraído não sabe exatamente dizer por quê. Associada à religião, a palavra aponta para feitiçaria e para algo que o Deus bíblico observa com pavor [...] Alguns teóricos da religião desqualificam a magia como pseudo-religião, afirmando que, enquanto a religião exerce uma função para a comunidade, a magia serve apenas para interesses egocêntricos. Enquanto a religião ensina a rezar, a magia propõe-se a dotar de força o praticante. Resumindo: de qualquer ponto de vista, a "magia" parece condenável [...] designam com essa palavra pejorativa algo que não entendem ou que não sabem explicar. Isso é injusto.

A gnose hermética, por exemplo, viria a discutir se a magia deveria ser considerada arte diabólica e maligna (*goetia*, Magia Negra), ou psicológica e sapiencial (*teurgia*, Magia Branca). Ainda nas primeiras décadas do século XVI, o esoterismo clássico, intelectual, passaria a conciliar judaísmo e cristianismo, permitindo aos estudiosos do Renascimento aprofundar a mística hebraica e a cabala (Baccarini; Pinotti, 2005).

Sobretudo durante a Idade Média, época de maior intensidade da busca pela "purificação católica" da sociedade, haveria a difusão de um tipo de esoterismo medieval oculto, um conhecimento que permaneceria armazenado em livros e diários secretos. Nas palavras de Baccarini e Pinotti (2005, p. 109-110):

> Esoteristas e magos logo iniciaram a codificação dos próprios conhecimentos ou "descobertas" [...] No curso dos séculos foram codificadas várias formas e vários modelos de práticas rituais mágicas ou esotéricas. Na época arcaica, a *palavra* era utilizada predominantemente como um meio do qual se poderia invocar espíritos ou revelar sua própria consciência. Nos séculos seguintes, principalmente na baixa Idade Média, associaram-se à palavra símbolos e gestos que necessitavam inevitavelmente de uma codificação escrita, de um instrumento que pudesse preservar-lhes a memória e a finalidade [...] teriam início e se formariam os primeiros grimórios [...] a função do grimório era a de recolher as diversas anotações que o mago esboçava durante os próprios rituais ou experimentos [...] A Magia cerimonial evocada e finalizada pelo esoterista, acreditava-se poderia *abrir* aquelas portas que se interpunham entre o homem e o mundo superior, e atrair energias específicas, das quais os grimórios eram efetivamente os depositários. O grimório constituía um tipo de manual de instruções para conduzir as evocações e os rituais com mais segurança. Tais forças eram, de fato, separadas em *teurgia*, pela invocação da Magia Branca, denominada ainda como angélica; e *goetia*, pela invocação da Magia Negra ou diabólica [...] O grimório transformou-se assim em um tipo de guardião da palavra, capaz de mover e remover os elementos da Natureza.

Diversos pensadores italianos adentrariam nos estudos esotéricos: Paracelso (de Florença), Cornélio Agrippa (de Colônia), Tommaso Campanella (da Calábria), Giordano Bruno (de Nola), entre tantos outros nascidos e a se deslocarem por diversas cidades em território italiano, difundindo seus conhecimentos. Além destes, movimentos como os Rosa-Cruzes e a Maçonaria surgiriam na sociedade italiana, sobretudo entre os séculos XVI e XVIII. Até que o pensamento alquímico e a visão mágica como um conjunto harmônico de fatores em rede de colaboração pudesse se firmar de fato, a Itália seria responsável por imensurável crescimento cultural e espiritual no mundo (Baccarini; Pinotti, 2005).

> A primeira metade do século XIX na Itália é caracterizada por um autêntico Renascimento da cultura esotérica [...] Dois foram os fatores desencandeadores de tal despertar: uma maior liberdade de pensamento nos confrontos com os ditames da religião católica, e uma nova possibilidade das classes sociais menos favorecidas de adquirir cultura [...] nesse período que se começou a reinterpretar, por um método científico e racional, fenômenos desde sempre considerados não passíveis de interpretação senão como produto ou emanação da própria religião: os milagres, a figura de Cristo, os fenômenos mediúnicos e todas aquelas ocorrências desde há muitos séculos consideradas fruto de simples exaltação mística ou da intervenção demoníaca [...] Turim, desde sempre considerada "cidade mágica", acolheu dentro de seus salões os nomes mais importantes da época: em 1856, a capital sabeísta presenciou a formação de uma sociedade espírita [...] Foi precisamente o surgimento

> da investigação metafísica que deu nova conotação ao Esoterismo do século XIX [...] começou a se manifestar então um novo estímulo cultural, dirigido ao contato com e à compreensão do "mundo sutil", do não perceptível [...] Na capital mágica, um certo ambiente intelectual de cunho anticlerical começou a manifestar suas tendências esotéricas e espíritas, depois que o próprio rei Vittorio Emanuele II aderiu à "causa mediúnica" [...] Umberto de Savóia, príncipe de Nápoles, e a futura rainha Margherita mantinham contato com os ambientes espiritistas napolitanos (Baccarini; Pinotti, 2005, p. 145-146).

Transitando em cidades italianas como Roma, Florença, Nápoles, Milão e Gênova, e compondo o movimento tinha-se, portanto, nomes como Cesar Lombroso, psicólogo e pai da Criminologia moderna; Luigi Capuana, escritor siciliano; Helena Blavatsky, criadora da Teosofia; Olcott, da Teosofia italiana; Rudolph Steinet, criador da Antroposofia. Além destes, de extrema importância para o presente estudo é a observação da figura de Aleister Crowley. Neste sentido, Baccarini e Pinotti (2005, p. 150):

> Impossível, em uma abordagem histórica do Esoterismo italiano entre os séculos XIX e XX, não recordar a figura do *mago negro* Aleister Crowley, aquele que foi chamado "a Grande Besta 666". Crowley provinha da Golden Dawn, a Alvorada de Ouro, um círculo esotérico do qual havia se afastado pelas "diferenças de pontos de vista" com seus dirigentes. Após algum tempo deu origem a uma discutível associação esotérica, a OTO, a *Ordo Templi Orientis*, que associava Magia sexual a ritos satânicos e tradições maçônicas. Passou então a viajar pela Europa para tornar conhecido seu pensamento e para conquistar novos adeptos, fazendo diversas paradas também na Itália.

A associação esotérica *Ordo Templi Orientis – OTO* será de extrema importância em momento posterior do presente estudo, quando forem feitas referências a respeito de um de seus integrantes conhecido como Gerald B. Gardner. Por hora, ressalte-se que, nesta época, começava a se firmar, também, uma corrente de pensamento conhecida como "tradicionalismo pagão", com Piero di Vona contrapondo-se ao poder católico, e propondo um retorno à espiritualidade pagã por meio do Facismo. Vona procurou transformar seu modelo em "espiritualidade imperial pagã" em projeto místico para o novo império, e teve como adeptos Arturo Reghini, teósofo amigo de Crowley, e Julius Evola, que se tornaria, posteriormente, um dissidente. Evola, por sua vez, constituiria um círculo esotérico-cultural para busca e difusão de novas orientações políticas, esotéricas, pagãs e de hierarquias fascistas. Apesar das tentativas de Evola em estabelecer contatos com o regime fascista, este acabaria distanciando-se sobremaneira do regime de Mussolini, o qual se mostraria unido à Igreja Católica (Baccarini; Pinotti, 2005).

Ressalte-se que nesta época, sobretudo entre o final do século XIX e o início do século XX, conforme visto nos capítulos anteriores, se intensificariam os movimentos migratórios da Itália para as Américas, sobretudo para o Brasil. Ainda, após a Segunda Guerra Mundial, especificamente a partir de 1960, o movimento esotérico ganharia nova intensidade, reforçado por vertentes *New Age* (Nova Era) proveniente da América do Norte, e pelo desejo neo-

humanístico de reinterpretar determinados enigmas arqueológicos que cresceriam entre os últimos anos do século XIX e a primeira metade do século XX (Baccarini; Pinotti, 2005).

Além do movimento *New Age* ligado diretamente ao esoterismo, um novo movimento ganharia força, sobretudo na intenção de adaptar-se a uma perspectiva mais histórica e arqueológica, e romântica, de reinterpretação do paganismo antigo: a Bruxaria Moderna. Segundo Jeffrey Russell e Brooks Alexander (2019), o número de bruxas e bruxos modernos vem crescendo de tal forma desde a década de 1960, que a mesma deve ser tratada como importante fenômeno religioso por antropólogos, psicólogos e historiadores pelo mundo: "*A bruxaria é considerada como uma religião de pleno direito por numerosas instituições, inclusive as forças armanadas e o sistema legal dos Estados Unidos [...] existe, por exemplo, uma grande diferença histórica entre a bruxaria europeia e a das outras culturas*" (Russell; Alexander, 2019, p. 11-13). Para explicar tais diferenças, os autores retomam os conceitos:

> A palavra *witch* ["bruxa", em inglês] deriva de *wicca* (pronuncia-se "uítcha", que significa "bruxo", um praticante masculino da bruxaria) e de *wicce* ("uitchê", que é "bruxa") ambos os termos pertencentes ao inglês antigo (*Old English*). Os dois substantivos derivam do verbo *wiccian* ("uítchan", que quer dizer "jogar um feitiço" ou "lançar um encantamento") (Russell; Alexander, 2019, p. 15).

No mesmo sentido, para a doutora em Ciências da Religião Karina Oliveira Bezerra, autora da obra "Wicca no Brasil: magia, adesão e permanência", a Wicca teria surgido na Inglaterra no século XIX, quando o movimento romântico formularia teorias colocando a bruxaria como uma religião da natureza. Diante das contestações e incertezas dos estudiosos sobre a possibilidade de sistemas religiosos organizados provenientes de povos pré-cristãos terem sobrevivido à Idade Média e alcançado o século XX, o fato é que existe, na atualidade, um movimento religioso que leva consigo a alcunha de Bruxaria Moderna (Bezerra, 2017). Russell e Alexander (2019, p. 19-20) passam a explicar as bases esotéricas da religião:

> A base da alta magia é a crença no *kosmos*, um universo ordenado e coerente, cujos elementos se acham inter-relacionados [...] Em um universo no qual todas as partes estão inter-relacionadas e afetam umas às outras, mesmo remotamente, há um relacionamento entre cada ser humano individual e as estrelas, plantas, minerais e outros fenômenos naturais. Essa é a crença mágica da "correspondência", uma doutrina que foi cuidadosamente elaborada na Europa, desde o princípio da Idade Moderna e dentro de padrões coerentes e sofisticados. Essa sofisticada alta magia, intelectualmente em voga durante o século XVII, competiu seriamente, durante algumas décadas, com a ciência fisicista derivada de John Locke e David Hume. Ao longo dos séculos que se sucederam, a abordagem fisicista triunfou, devido aos numerosos sucessos de caráter prático que demonstravam, em oposição aos raros resultados que os altos magos conseguiam apresentar [...] Bem diferente dos sistemas sofisticados da alta magia é a magia aplicada quase tecnologicamente com fins práticos. Essa é a baixa magia ou simples feitiçaria [...] realiza-se determinada ação e com ela obtêm-se os resultados correspondentes.

A crença na feitiçaria, de forma análoga às demais experiências religiosas no mundo, passaria, então, a auxiliar no sustento de determinados valores sociais, na medida em que explica fenômenos incompreensíveis e por vezes amedrontadores, e serve como sistema de

justiça, visando corrigir ou quitar eventuais erros da humanidade. A feitiçaria, de um modo mais simples e pouco sofisticado, consiste no desempenho mecânico de uma ação física com vistas a produzir outra: "*Baseia-se na pressuposição de que o cosmo é um todo e de que, portanto, existem ligações ocultas entre todos os fenômenos naturais. O feiticeiro tenta [...] controlar ou, pelo menos, influenciar essas ligações a fim de produzir os resultados práticos que deseja*" (Russell; Alexander, 2019, p. 25). A feitiçaria mais complexa, por sua vez, pode ir além de meios mecânicos, invocando a ajuda de espíritos: "*Os processos de pensamento da feitiçaria não são analíticos, mas intuitivos [...] As crenças da feitiçaria também podem decorrer do pensamento inconsciente expresso em sonhos e visões*" (Russell; Alexander, 2019, p. 27). Explicam, ainda, Russell e Alexander (2019, p. 27-28):

> Com frequência, a feitiçaria tem uma função integral na sociedade. Em algumas sociedades, está intimamente relacionada com a religião. Um sacerdote ou sacerdotisa numa religião pública pode realizar atos rituais para produzir chuva, amadurecer a seara, obter a paz ou assegurar o êxito na caça ou a vitória na guerra. Na medida em que esses atos forem públicos e realizados com intuito social, a feitiçaria pode ser uma dama de companhia da religião [...] Os efeitos da feitiçaria podem ser reais para aqueles que nela acreditam.

Após a leitura dos depoimentos de imigrantes italianos constantes nos capítulos anteriores, observe-se que não seria difícil pensar, então, em práticas que seriam perpetuadas por meio do catolicismo popular, as quais estariam voltadas para a ideia de interpretação de sonhos e visões, o uso de amuletos e orações específicas, ou mesmo da realização de ritos públicos, mas também privados, em busca de se estabelecer uma conexão universal entre os fiéis e determinados intercessores divinos ou a própria divindade, visando a ocorrência de determinadas demandas ou milagres.

A magia e a feitiçaria constituir-se-ão, por sua vez, como fundamento explícito da Bruxaria Moderna, a qual se inspira nas mais diversas correntes, ou tradições antigas, capazes de confirmar sua base de existência. Assim, as tradições da bruxaria se assemelhariam no mundo todo, ao que Russell e Alexander (2019, p. 31-40) passam a buscar explicações para tais semelhanças:

> No total, pelo menos 50 diferentes motivos da bruxaria europeia podem ser encontrados em outras sociedades [...] As possíveis explicações das semelhanças incluem: (1) coincidência; (2) difusão cultural; (3) herança arquetípica/estrutural; (4) existência de uma antiga e coerente religião universal de bruxaria [...] A verdade situa-se a meio caminho: a feitiçaria similar à que existe em escala mundial, é o mais antigo e mais básico elemento na bruxaria europeia histórica [...] Algumas semelhanças entre a bruxaria europeia e a feitiçaria não europeia resultam da exportação de ideias europeias por meio do colonialismo [...] as antigas civilizações do Oriente Próximo, Grécia e Roma também tinham crenças semelhantes, e dessas civilizações derivaram muitas das ideias em que se baseou a bruxaria europeia [...] Os sumérios e babilônios inventaram uma elaborada demonologia. Acreditavam estar o mundo repleto de espíritos que eram, em sua grande maioria, hostis. Cada pessoa tinha um espírito tutelar para protegê-la de inimigos demoníacos [...] Contra semelhantes poderes era necessária toda espécie de magia, incluindo amuletos,

> palavras mágicas e exorcismos, mas sobretudo a proteção da divindade tutelar [...] As duas fontes mais influentes do pensamento europeu foram, em geral, a greco-romana clássica e a hebraica.

Diversas correntes de estudiosos vão se desenvolver na tentativa de interpretar a bruxaria: uma tradição liberal considera o fenômeno como invenção de autoridades eclesiásticas para consolidar seu poder; outra, folclórica (murrayista) (Murray, 2003), sob influência dos estudos de James Frazer (1978), trata a bruxaria europeia como antiga religião da fertilidade da terra e de culto a um deus cornífero; uma terceira, da história social, trata a bruxaria como superstição amplamente difundida; e uma quarta tradição de historiadores fala da bruxaria como combinação de conceitos reunidos ao longo de séculos, a partir da heresia e da teologia cristã antiga, rechaçando a bruxaria moderna (Russell e Alexander, 2019).

Do que foi exposto até então, perceba-se que não parece ser caso de coincidência ou da existência de uma religião universal da bruxaria, mas sim de difusão cultural e de herança arquetípica ou estrutural, sendo as duas últimas possibilidades reunidas nos estudos a respeito das estruturas antropológicas do imaginário, de Gilbert Durand (2001). Neste sentido, a mente humana mostra-se capaz de produzir ou assimilar padrões pré-determinados, especialmente no que diz respeito à produção do imaginário, da imagem e dos significados a elas atribuídos em determinadas culturas, as quais passam a ser difundidas culturalmente.

A cultura no Império Romano, por exemplo, fazia produzir imagens da feitiçaria as quais se relacionavam com a ideia clássica de algo inexplicável e incontrolável, e que se deveria temer. Assim expõem Russel e Alexander (2019, p. 40-43):

> Os imperadores, sempre apavorados com a possibilidade de conspirações e atentados contra suas vidas, temiam a feitiçaria como a menos identificável e, portanto, a mais perigosa de todas as ameaças [...] A imagem da feiticeira na literatura clássica é quase uniformemente tenebrosa: Circe, a sedutora; Medeia, a assassina; Dipsias, de Ovídio, Oenoteia, de Apuleio e especialmente Canídia e Sagana, de Horácio [...] Essa tradição literária da feiticeira perversa serviu facilmente de base para a ulterior imagem cristã da bruxa [...] Acreditavam os gregos que todas as variedades de feiticeira faziam seus trabalhos depois de consultarem *daimones* [...] Depois de Homero, a palavra passou a significar um ser espiritual inferior a um deus [...] quando Xenócrates, o discípulo de Platão, dividiu o mundo espiritual entre deuses e demônios, transferiu as qualidades sombrias dos deuses para os demônios, que daí em diante foram considerados entidades malignas.

A figura dos *daimones*, que inicialmente não eram necessariamente más, seria, portanto, transformada na figura de um demônio maléfico, e disto o cristianismo muito se utilizaria para a produção de sua demonologia. A feitiçaria hebraica, que inicialmente também nada tinha a ver com o mal ao qual se imputou as criaturas demoníacas e ao satanismo como atualmente se conhece na religião cristã, foi igualmente transformada, ao longo dos anos, de modo a se ajustar à demonologia cristã, criando-se, assim, o conceito do Diabo, e de todos os aparatos simbólicos que passariam a orientá-la, de gerações em gerações. Tem-se como os

conceitos de “bem” ou “mal”, anteriormente reunidos em um único ser, seriam separados, cabendo a uns, somente características boas, e a outros, somente características más:

> A maior parte das religiões do mundo era e é monista, postulando um princípio divino que é bom e mau. Os deuses eram manifestações desse princípio uno, de modo que também eles eram moralmente ambivalentes [...] A primeira grande ruptura no monismo ocorreu por volta de 600 a.C., com os ensinamentos de Zaratustra no Irã. Sua revelação [...] está na raiz do dualismo religioso que postula a existência de dois princípios: um de bondade e luz, outro de maldade e trevas. O masdeísmo, a religião derivada do pensamento de Zaratustra, teve enorme influência sobre o pensamento grego e hebraico, e por meio deles sobre o cristianismo [...] Essa concepção de mundo transformou o conceito de feitiçaria [...] Os espíritos bons, como os anjos e os santos, não podiam ser compelidos, argumentaram os cristãos; a eles só é admissível suplicar. Os únicos espíritos que podiam ser compelidos eram os maléficos [...] tinham sido inteiramente preparadas as bases para a transformação da feitiçaria em bruxaria (Russell; Alexander, 2019, p. 44-47).

A produção de sentido e significado destinada às figuras que surgiam das necessidades arquetípicas da humanindade, expressas por meio da religião e, neste caso, a partir destas concepções dualistas de mundo necessárias à cultura em análise, tornou-se responsável pelo fato de que “*os teólogos cristãos faziam agora uma outra e importante identificação: os demônios que as feiticeiras invocavam eram os deuses pagãos. Júpiter, Diana e outras deidades do panteão romano eram realmente demônios, servos de Satã*” (Russell; Alexander, 2019, p. 54). Porém, em determinadas comunidades, especialmente nas rústicas comunidades campesinas dadas à agricultura e às estruturas cíclicas de mundo que se adaptava aos ciclos agrícolas e às estações do ano, o imaginário não estaria sujeito à aceitação desta premissa dualista, sendo preferível transferir as características das antigas divindades ao culto das santas e dos santos. Explicam, pois, Russell e Alexander (2019, p. 54-55):

> Ao mesmo tempo, a religião popular tratava frequentemente as divindades pagãs de maneira muito diferente, transferindo as características dos deuses para as personalidades dos santos. Na Grécia moderna, ou na Irlanda moderna, ainda é possível encontrar vestígios dos antigos deuses em santos que provocam tempestades, protegem nascentes e fontes sagradas ou fazem rugir o trovão. De fato, havia consideráveis diferenças entre as religiões do Mediterrâneo e as do norte, mas o cristianismo conglobou-as todas como “pagãs”. O termo “pagão”, que significava “rústico” ou “labrego”, era insultuoso, e os cristãos aplicavam-no indiscriminadamente a todas as religiões monistas/politeístas com que se deparavam.

As raízes da bruxaria histórica europeia, por sua vez, residem tanto na feitiçaria e em suas tradições populares, como no pensamento greco-romano e hebraico e na religião da Europa setentrional. Neste sentido, estas concepções seriam adaptadas e transmitidas, de cultura a cultura, conforme se comunicassem entre si na história da humanidade, e conforme as necessidades culturais. Expõem Jeffrey Russell e Brooks Alexander (2019, p. 65-72):

> Por vezes, as tradições célticas e teutônicas fundiram-se com as da Grécia e de Roma. A deusa romana Diana, por exemplo, mesclou-se às deusas teutônicas da fertilidade na Alta Idade Média. Diana era a deusa da Lua, caçadora virgem e irmã celestial de Apolo, o deus-sol. Mas Diana nem sempre era leve e graciosa. Sua associação com animais fez dela uma protetora bravia desses seres ao mesmo tempo que caçadora, e sua função de garantir a plenitude da caça vinculou-se à fertilidade

> em geral. Seu poder sobre a Lua associou-a aos ciclos mensais das mulheres; e os chifres do quarto crescente, simbolizando crescimento, reforçaram o elemento de fertilidade. Tal como o mundo subterrâneo empurra as novas safras para a luz e as traga de volta quando morrem e apodrecem, as divindades da fertilidade também estão associadas à morte, e Diana foi identificada com Hécate, a lívida deusa trifronte da morte, protetora da feitiçaria [...] Diana apareceu nos primórdios da crença medieval como condutora das prossiões e ritos de bruxas. Mas a origem dessas procissões diânicas, desconhecidas em Roma, são mais teutônicas do que mediterrâneas [...] Como chefe de uma horda denomíaca, Diana foi equiparada a Satã [...] Um século depois, o jurista canônico Burchard de Worms, autor do *Decretum*, de 1012, equiparou a Diana do cânone dos bispos com Holda, a quem chamou "a bruxa Holda". A deusa clássica Diana tinha sido assim identificada com a teutônica mãe-deusa Holda, e ambas consideradas manifestações de Satã.

A figura da deusa Diana de Roma vai se tornando, assim, um exemplo clássico de reformulação das crenças conforme as disposições simbólicas que se pretende atribuir à imagem, visando a produção de sentido em uma determinada sociedade, em um determinado tempo ou época, e em um determinado espaço ou local. As recorrências e padrões simbólicos manifestam-se culturamente, sobretudo porque se relacionam com percepções arquetípicas assimiladas pelo cérebro humano. Aqui, novamente, as percepções tríades do sagrado, exemplificam Russell e Alexander (2019, p. 146-148):

> Jung e outros pensadores que estudaram o simbolismo do feminino comentaram sobre sua ambivalência poderosa. O domínio masculino na religião, na literatura e no direito criou um simbolismo e uma mitologia especiais acerca das mulheres, que se caracterizaram por uma ambivalência tripartide. A mulher é a virgem pura; a mulher é a mãe carinhosa; a mulher é a megera maléfica e carnal. Na religião grega, a deusa Artemis era a irmã virgem de Apolo, a protetora do parto e a fiadora da fertilidade dos animais; mas também era Hécate, a deusa subterrânea da bruxaria e da feitiçaria, rainha da morte e dos espectros que aparecia nas encruzilhadas seguida por cães infernais. Tradicionalmente, o cristianismo teve dificuldades para aceitar o princípio de ambivalência na deidade: o Deus cristão era inteiramente bom e totalmente masculino, excluídos que foram os princípios feminino e do Mal. A repressão ao Mal na divindade levou ao desenvolvimento do conceito de Diabo. A repressão ao princípio feminino produziu uma nova ambivalência de idealização.

Na região da Itália, "*o termo striga ou stria, originalmente um espírito noturno bebedor de sangue, passou a ser uma palavra comum para designar uma bruxa [...] Em Benevento, esses pagãos adoravam uma serpente e uma árvore sagrada, em torno da qual dançavam num círculo*" (Russell; Alexander, 2019, p. 71). A adoração à árvore sagrada e à serpente produziriam resignificações simbólicas, ainda, por meio do mito da Gênese constante nas Escrituras Sagradas do cristianismo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2017). Assim, a produção deste imaginário religioso produziria efeitos diretos nas sociedades, e propiciaria o surgimento das Inquisições pelo mundo, especialmente na Itália.

Ao final do século XVIII e início do século XIX d.E.C., em face do racionalismo emergente e produtor de novos sentidos simbólicos à cultura, ninguém mais acreditaria que a bruxaria diabólica, agora considerada fruto da fantasia católica, houvesse existido. Entretanto, acompanhando o movimento esotérico emergente, a feitiçaria começaria a ser exposta, ainda

no século XVIII d.E.C., por meio de grimórios, sendo estes considerados livros de magia baseados em fontes cabalísticas e em tradições de feitiçaria simples. Manteria, assim, sua popularidade, especialmente nas áreas rurais, sobretudo até o século XX d.E.C., respaldada pelo movimento romântico do século XIX d.E.C., o qual contribuiria para o ressurgimento da ideia de bruxaria como culto pré-cristão do mundo greco-romano (Russell; Alexander, 2019).

Deste modo, no início do século XX d.E.C., a tese que advogava em favor da existência de um culto pré-cristão da fertilidade seria amplamente adotada pelos antropólogos da época. Explicam, enfim, Russell e Alexander (2019, p. 179-180):

> A bruxaria religiosa moderna tem suas raízes mais profundas no movimento romântico do princípio do século XIX [...] O homem do século XIX descobriu-se abandonado em um mundo materialista e monótono [...] Os românticos percebiam que o racionalismo era hostil ao significado profundo da humanidade e às preocupações humanas; em resposta, exaltaram o não racional e o antirracional, o básico, o intuitivo e o extático. Tal ênfase despertou interesse renovado pela magia e por outras artes ocultas – um entusiasmo que também ajudou a reabrir a discussão sobre a bruxaria e a loucura da caça às bruxas, cuja memória ainda estava fresca o bastante para assombrar as mentes europeias [...] por volta dos primeiros anos do século XIX, uma crescente reação dos intelectuais católicos veio em defesa da Igreja, afirmando que a Inquisição se justificara como a resposta a uma genuína ameaça. Foi desse debate que surgiu um dos mais importantes conceitos associados à bruxaria moderna: a crença de que a bruxaria medieval era, de fato, uma forma de sobrevivência do paganismo pré-cristão.

Em meio ao século XIX, portanto, o folclorista estadunidense Charles Godfrey Leland (1824-1903), tendo, no ano de 1886, rumado para a Itália a fim de estudar tradições populares e bruxaria italiana, afirmaria ter estabelecido contatos com uma camponesa toscana de nome Maddalena, a qual lia a sorte de pessoas nas ruas de Florença. Em contatos com Maddalena teria conhecimento da existência de um manuscrito com antigos segredos da bruxaria italiana. A partir deste, teria Leland escrito a obra intitulada "Aradia, o evangelho das bruxas", datado de 1899 (Leland, 2016). Sintetizam, pois, Russell e Alexander (2019, p. 186): "*Esse documento afirmava ser o livro de uma religião secreta das bruxas que estava amplamente difundida entre os camponeses e prosperava sob a superfície católica da sociedade italiana. Foi esse documento, acrescido dos comentários de Leland, que se transformou em Aradia*".

O livro de Leland (2016), contendo descrição de encantamentos e conjurações para boa sorte e boa colheita, apresentaria um culto organizado de adoração à deusa Diana, antiga deusa romana da Lua, que, segundo o autor, ainda vigorava entre camponeses da Romagna: "*Diana foi a primeira a ser criada, antes de toda a criação, e nela estavam contidas todas as coisas; e de sua própria essência, a escuridão primeira, ela se dividiu em luz e sombra [...] quando o mundo foi criado, Diana desceu à Terra [...] e ensinou a magia e a feitiçaria*" (Leland, 2016, p. 27). Em capítulo que trata como a deusa Diana teria gerado Aradia, conhecida por Herodias, Leland (2016, p. 13-17) descreve:

> Naquela época, muitos escravos recebiam tratamento cruel; havia torturas em cada palácio e prisioneiros em cada castelo. Muitos escravos conseguiam escapar. Fugiam para os campos, tornando-se ladrões e perversos [...] Um dia, disse Diana à sua filha Aradia: "És, na verdade, um espírito, mas nasceste para ser também Mortal, e descerás à terra para seres mestras de homens e mulheres, que de boa vontade desejem aprender em tua escola, que será a bruxaria [...] e livres estareis da escravidão, e livres sereis de todas as coisas.

Nesta obra são identificados sinais de um culto das bruxas como contracultura a um culto cristão opressor. Ainda, no que diz respeito ao culto pré-cristão: "*grande parte do simbolismo pagão foi adaptada aos novos ritos, e a transição do culto de Diana para o da Madona deu-se de modo relativamente simples [...] os bruxos na Itália constituem uma classe distinta, e ainda exercem grande poder em Nápoles e na Sicília*" (Leland, 2016, p. 107). Leland (2016) seria o primeiro a utilizar-se do termo "a Religião Antiga" (*La Vecchia Religion*e). A obra do folclorista Charles Leland (2016) não possui respaldo científico, porém serviria de base para o desenvolvimento de investigações mais aprofundadas a respeito.

Neste sentido, o antropólogo James George Frazer (1854-1941), nascido na Escócia e que viveria na Inglaterra, tendo vivido à época da transição do século XIX para o século XX d.E.C., em seu livro "O Ramo de Ouro", datado de 1890, trataria da temática relativa aos cultos pré-cristãos, especialmente a partir da exposição dos ciclos de morte e renascimento da Natureza, das interconexões simbólicas que se estabeleciam entre o culto da deusa Diana em Nemi, região próxima a Roma, na Itália, e dos cultos a divindades outras ou rituais estabelecidos pelo mundo, respaldando-se, sobretudo, em descobertas arqueológicas. Nas palavras de James Fazer (1978, p. 20-24):

> No próprio coração dos montes verdejantes, sob o declive abrupto hoje coroado pela aldeia de Nemi, a deusa silvestre Diana tinha um antigo e famoso santuário, frequentado por peregrinos de todas as partes do Lácio. Era conhecido como o bosque sagrado de Diana Nemorensis, ou seja, Diana dos Bosques. Lago e bosque eram por vezes chamados de Arícia, nome da cidade mais próxima [...] grande quantidade de estatuetas de Diana, devidamente vestida com a túnica curta e os altos coturnos de caçadora, a aljava pendente do ombro, foi encontrada no local. Algumas delas representam a deusa com o arco nas mãos ou um cão de caça ao lado [...] Um friso de terracota com relevos pintados encontrado no santuário de Nemi, e que pode ter adornado o Templo de Diana, retrata a deusa sob a forma conhecida como Ártemis Asiática [...] o culto de Diana em Nemi foi instituído por Orestes, que, depois de matar Toante, rei do Quersoneso Táurico (a Criméia), fugiu com sua irmã Ifigênia para a Itália, levando a imagem de Diana Táurica [...] Evidencia-se, pelas oferendas votivas encontradas no local, que ela era considerada especialmente como uma caçadora e, em seguida, como propiciadora de fertilidade para homens e mulheres, propiciando a estas últimas um parto fácil. Também o fogo parece ter desempenhado um papela destacado no seu ritual, pois durante sua festa anual, realizada a 13 de agosto, na época mais quente do ano, em seu bosque luziam inúmeras tochas [...] por todo o território da Itália essa data era comemorada com ritos sagrados em cada lar [...] o título de Vesta, usado por Diana em Nemi, indica claramente a manutenção de um fogo sagrado perpétuo [...] Em sua festa anual [...] os animais selvagens não eram molestados; os jovens se submetiam a cerimônias purificadoras [...] Bebia-se vinho e comiam-se carne de cabrito, bolos [...] e maçãs.

Segundo Frazer (1978), juntamente com Diana, no bosque de Nemi, se venerava a ninfa das águas cristalinas, Egéria, e o consorte de Diana, Vírbio (Hipólito). Para o autor, a Igreja Católica viria a buscar adaptar tais crenças ao Catolicismo Romano: "*A Igreja Católica parece ter santificado essa grande festa da deusa virgem, transformando-a de maneira engenhosa na festa católica de Assunção de Nossa Senhora, a 15 de agosto" (*Frazer, 1978, p. 24-25). Conforme as festas de Diana ocorressem a 13 de agosto, "*um deslocamento semelhante de dois dias ocorre no caso da festa de São Jorge, a 23 de abril [...] idêntica à antiga festa romana das Parílias, comemorada a 21 de abril*" (Frazer, 1978, p. 24-25). Os princípios do feminino e do masculino emergem nos estudos de Frazer (1978, p. 30-32):

> De acordo com os princípios das religiões antigas, aquela que fertiliza a natureza deve ser, ela própria, fértil, e para tanto deve ter, necessariamente, um consorte masculino [...] Vírbio é, claramente, o predecessor mítico ou arquétipo de uma linha de sacerdotes que serviram Diana sob o título de reis do bosque [...] uma relação idêntica à de Adônis e Vênus e à de Átis e Cibele [...] esse Vírbio mítico foi representado, nos tempos históricos, por uma série de sacerdotes conhecidos como reis do bosque [...] Em Roma e em outras cidades do Lácio, havia um sacerdote chamado rei sacrifical ou rei dos ritos sagrados [...] a divindade que envolvia um rei não era uma simples figura de retórica, mas a expressão de uma crença concreta.

Frazer (1978, p. 44) se debruçaria, ainda, sobre o tema da magia, a qual respaldaria a atuação de muitos reis e imperadores, percebidos como intermediários do sagrado nas sociedades em que viviam: "*Magia pública, ou seja, a feitiçaria praticada em favor de toda a comunidade. Sempre que se realizam cerimônias desse tipo em prol do bem comum, é evidente que o mago deixa de ser apenas um praticante privado, tornando-se em certa medida um funcionário público*". Em Roma, a magia se tornaria elemento essencial para a evolução política e religiosa da sociedade, pois disto dependeriam as relações com as divindades e o bem-estar da comunidade. O mago se elevaria a uma condição de autoridade: "*os gregos e os romanos procuravam conseguir a chuva pela mágica [...] entre muitas raças, a magia teve pretensões de controlar as grandes forças da natureza para o bem do homem [...] os reis tinham a incumbência de regular o curso da natureza em benefício de seu povo*" (Frazer, 1978, p. 49-50). Assim, o controle da natureza era essencial para a população.

Ainda a respeito do controle que a humanidade buscaria exercer sobre os fenômenos e ciclos da natureza, o antropólogo demonstra haver um fenômeno que denominou como personificação mítica da vegetação e de seus atributos. Afirma Frazer (1978, p. 137-141):

> O mais antigo documento literário que narra esse mito é o belo Hino a Deméter homérico, que os críticos atribuem ao sétimo século antes de nossa era [...] A jovem Perséfone, diz a narrativa, estava colhendo [...] quando a terra se abriu e Plutão, senhor dos mortos, saindo do abismo, arrebatou-a [...] Sua chorosa mãe Deméter [...] procurou-a por toda parte e, tendo sido informada pelo Sol da sorte da filha, afastou-se dos deuses [...] a deusa não permitiu, em sua ira, que nenhuma semente germinasse [....] A humanidade teria perecido de fome, e os deuses teriam sido privados dos sacrifícios que lhes eram devidos, se Zeus, alarmado, não tivesse

> ordenado a Plutão que [...] devolvesse sua noiva Perséfone [...] mas antes de mandar sua rainha para o ar livre [...] deu-lhe a semente de uma romã para comer, o que faria com que ela voltasse [...] Zeus determinou que a partir de então Perséfone passaria dois terços de cada ano com a mãe e os deuses, no mundo superior, e um terço do ano com seu marido [...] festas realizadas em Elêusis em honra de Deméter e Perséfone eram conhecidas como a Festa Verde e a Festa dos Talos de Trigo.

O mito de Deméter e Perséfone, portanto, faz referência às estações do ano, sendo inverno quando Perséfone encontra-se no mundo dos mortos com Plutão, ocasião na qual a fertilidade da terra encontra-se recolhida, e verão e primavera quando Perséfone sobe ao mundo dos deuses para restar com estes e sua mãe Deméter, ocasião de terra fértil e ampla colheita. Deméter, portanto, seria a colheita madura do ano, e Perséfone, a semente plantada no outono para reaparecer na primavera, semeada nas profundezas da terra (no mundo inferior), à espera para brotar. Recorde-se, ainda, a semelhança simbólica existente entre a narrativa do ato do arrebatamento de Perséfone por Plutão, às cerimônias de casamento, por meio das quais os esposos "arrebatariam" as esposas, já exposto no tópico anterior.

O antropólogo Frazer (1978) explica, portanto, como a mitologia e a ritualística criadas perpassariam as estruturas hierárquicas até alcançar as festas mais populares da época, e como estas festas demonstrar-se-iam semelhantes em diversas partes do mundo:

> Esses dramas mágicos desempenharam um grande papel nas festas populares da Europa [...] em certas festas dos antigos, podemos identificar equivalentes de nosso Dia da Primavera, ou 1º de Maio, da festa de Pentecostes e de celebrações do Solstício de Verão [...] casamentos dramáticos de deuses e deusas eram realizados como ritos religiosos solenes em muitas partes do mundo antigo [...] O objetivo dessa união seria o de promover a fertilidade da terra, dos animais e dos homens [...] sendo os papéis da noiva e do noivo divinos representados por imagens ou por pessoas vivas [...] no bosque sagrado de Nemi [...] um casamento como o dos nossos rei e rainha de maio, ou da primavera, era celebrado anualmente [...] Em conexão com isso, uma figura importante no bosque era a ninfa aquática Egéria, adorada pelas mulheres grávidas porque, como Diana, podia assegurar-lhes um bom parto [...] A lenda romana diz que Egéria casou-se com o rei romano e legislador Numa, a quem inspirou uma sabedoria superior à dos mortais (Frazer, 1978, p. 67-71).

As narrativas sobreviveriam por gerações, sendo adaptadas, por meio da reinterpretação de mitos, ritos e interditos, a cada nova civilização dominante, ou a cada religião que se mostrasse hegemônica, em determinado local ou a determinada época. Neste sentido, afirma: "*em Nápoles há uma igreja dedicada a São João Batista com o nome de São João do Mar [...] era hábito antigo homens e mulheres banharem-se no mar na véspera de São João, isto é, na véspera do Solstício de Verão, acreditando que, com isso, todos os seus pecados eram lavados*" (Frazer, 1978, p. 134). Ainda segundo Frazer (1978, p. 133-135):

> Na Sardenha, os jardins de Adônis ainda são plantados na festa do Solstício de Verão, que lá tem o nome de festa de São João. No final de março ou a 1º de abril, um jovem da aldeia se apresenta a uma moça, pede-lhe para ser a sua *comare* (comadre ou namorada) e oferece-se para ser seu *compare*. O convite é considerado como uma honra pela família da moça e aceito com satisfação. No fim de maio, a moça faz um vaso com a casca de um sobreiro, enche-o de terra e nele semeia um punhado de trigo e cevada [...] na véspera do solstício (véspera de São João, 23 de

> junho), já está bem desenvolvido [...] No dia de São João, o rapaz e a moça, vestidos com suas melhores roupas, acompanhados por uma grande comitiva e precedidos de crianças que correm e brincam, vão em procissão até uma igreja fora da aldeia. Ali quebram o vaso, lançando-o contra a porta do templo [...] O vinho é misturado numa taça servida a todos, que dela vão bebendo, passando-a adiante. Em seguida dão-se as mãos e cantam "Namorados de São João" ("*Compare e comare di San Giovanni*") várias vezes, enquanto as flautas tocam [...] dançam alegremente [...] Nesses costumes de verão da Sardenha, é possível que São João tenha substituído nas comemorações de verão na Grécia, ou jardins de Adônis eram jogados no mar ou numa nascente [...] Em Marsala, na Sicília, há uma nascente numa gruta subterrânea, chamada *Grotto della Sibila*. Ao seu lado, há uma igreja de São João que se supõe ocupar o lugar onde antes se erguia um templo de Apolo. Na véspera de São João, a 23 de junho, mulheres e moças visitam a gruta e, bebendo da água profética, ficam sabendo, as que são casadas, se seus maridos lhes foram fiéis no ano que passou e as solteiras, se haverão de casar-se no próximo ano.

Observe-se que as narrativas acima, expressas a partir de "casamentos matutos", acendimento de fogueiras e práticas divinatórias, denunciam intensas similaridades com os costumes difundidos em época de festejos de São João, ou Festejos Juninos, no Brasil, em especial no nordeste deste país, sendo tais festas do nordeste brasileiro, conhecidas e valorizadas não somente nas demais regiões deste país, mas internacionalmente.

Os estudos de Frazer (1978) demonstram ainda que, por toda a Europa, os camponeses cultivariam hábitos de acender fogueiras em determinados dias do ano, bem como de dançar e saltar em volta das fogueiras acesas. Tais costumes seriam, inclusive, perseguidos pro meio de sínodos cristãos, quando se buscaria acabar com os costumes considerados pagãos. Estas festas eram realizadas durante o Solstício de Verão (23 ou 24 de junho): "*O Solstício de Inverno, que os antigos fixavam erroneamente no dia 25 de dezembro, era celebrado na Antiguidade como o Aniversário do Sol, e luzes ou fogueiras festivas [...] Nossa festa do Natal é apenas a continuação, sob um nome cristão, dessa velha festividade solar*".

No final do século III e princípio do século IV d.E.C., as autoridades eclesiásticas julgariam conveniente transferir a narrativa do nascimento de Cristo, de 6 de janeiro para 25 de dezembro, com a finalidade de ressignificar o culto dedicado, até então, ao Sol. Frazer (1978) expõe que Yule (Natal), Halloween (Dia de Todos os Santos), Beltane (Páscoa), eram todos festivais pagãos da antiguidade, os quais, de alguma forma, sofreriam a tentativa de sobreposição por parte do cristianismo (Frazer, 1978). Ainda, segundo Frazer (1978, p. 172), apesar das similaridades guardadas com festividades cristãs, tais costumes são flagrantemente mais antigos do que o cristianismo, pois teriam sido denunciados e proibidos, inclusive, como práticas pagãs e heréticas, por Santo Agostinho. As similaridades entre os festejos pagãos e cristãos, por sua vez, perpetuar-se-iam em diversos períodos do ano. Afirma o antropólogo:

> Na Europa cristã, o velho costume pagão de afastar os poderes do mal em certos períodos do ano sobreviveu até a época moderna. Feiticeiros e magos eram considerados como particularmente malignos nos doze dias que iam do Natal à Noite de Reis, na véspera do Dia de São Jorge, na véspera do 1º de Maio (Noite de

> Walpurgis) e na véspera do Solstício de Verão [...] na longa e espaçosa Piazza Navona, em Roma, na véspera da Epifania, reúne-se grande multidão [...] grupos de jovens desfilam pelas ruas, tendo à frente bonecos de massa e títeres, e procuram fazer o maior alarido possível [...] A cerimônia é realizada em honra a uma certa feiticeira antiga, mítica, de nome Befana, cuja efígie, feita de trapos, é coloca pelas mulheres e crianças nas janelas, na Noite de Reis. Seu nome, Befana, é evidentemente uma corruptela popular de Epifania, o nome eclesiástico da festa.

Além dos festejos da Primavera e o Natal, segundo Frazer (1978), muitos povos tinham o hábito de resguardar, também, um período anual de liberalidade quanto à rigidez dos costumes sociais. Neste período, toda a população se dava aos divertimentos e às paixões. Tais festas geralmente aconteciam ao final do ano, associadas às estações de semeadura e colheita no decorrer do ano agrícola. Neste sentido, de Roma à Babilônia, aconteciam as Saturnais, festas em honra ao deus Saturno, o deus da agricultura, as quais aconteciam entre 17 e 23 de dezembro, quando se comia e bebia em abundância, e se celebravam os prazeres.

Inevitavelmente, observe-se que tais festas passam a guardar semelhança, também, com o Carnaval, sendo este realizado em diversas partes do mundo, em especial no Brasil, país que herdou tais costumes a partir da colonização europeia que se daria em suas terras.

Enfim, segundo Frazer (1978, p. 122-123), as mudanças anuais que ocorriam na Terra impressionavam a mente da humanidade, e esta, a todo tempo, seria levada a meditar a respeito destas transformações, como o crescimento e a decadência das plantações e das criaturas, os quais caracterizavam-se como princípio da vida, que para o autor não poderiam ser explicados sem um princípio mágico ou religioso. Neste sentido, "*o princípio da vida e da fertilidade, quer fosse animal ou vegetal, era uno e indivisível [...] em nenhum outro lugar esses ritos foram celebrados de forma mais generalizada e mais solene do que nas terras que margeiam o Mediterrâneo oriental*" (Frazer, 1978, p. 122-123). Um tipo de mágica que, ao longo dos tempos, buscaria explicar a vida, sobretudo, a partir da existência da alma:

> Se o homem vive e se movimenta, só pode ser porque há nele um homenzinho ou animalzinho que o agita [...] O homem dentro do homem, é a alma [...] Assim, se a morte é a ausência permanente da alma, a maneira de proteger-se contra isso é impedir que ela deixe o corpo, ou, se o deixar, fazer com que volte [...] certas proibições ou tabus [...] não são mais do que regras destinadas a assegurar a continuação da presença, ou o retorno, da alma [...] A alma é, com frequência, considerada como um pássaro pronto a voar. Essa concepção deixou provavelmente vestígios na maioria das línguas e ainda perdura em metáforas, na poesia. Mas o que é metáfora para um poeta europeu moderno era a verdade real para o seu ancestral [...] as concepções primitivas da alma e dos perigos a que ela está exposta [...] não se limitam a um povo ou país; encontram-se, com variações de detalhes, em todo o mundo, e sobrevivem na Europa moderna [...] Partindo da concepção do princípio vital como um pequeno ser ou alma existente no ser vivo, mas dele distinta e separável, deduz, para a orientação prática da vida, um sistema de regras que, em geral, se combinam bem (Frazer, 1978, p. 83-98).

As regras sociais seriam reflexo das normas e memórias religiosas que as antecederam, ao que se vive sob os alicerces construídos por gerações anteriores: "*devemos*

aos nossos ancestrais [...] que lentamente adquiriram por experiência e nos transmitiram por herança aquelas ideias aparentemente fundamentais que nos inclinamos a considerar como originais e intuitivas" (Frazer, 1978, p. 98). Compreensível, então, as razões pelas quais, mesmo tendo adquirido o antropólogo uma postura voltada para a eventual existência de uma religião universal da fertilidade, o que não é o caso da presente tese, os estudos de James Frazer (1978) demonstrem-se aqui com importância ímpar para a percepção de como a transmissão de valores e símbolos podem se dar por meio do imaginário e da difusão cultural.

As obras de Leland (2016) e de Frazer (1978) seriam abraçadas pelos estudos da antropóloga e egiptóloga britânica Margaret Murray (1863-1963), a qual, no ano de 1921, viria a escrever a obra intitulada "O culto das bruxas na Europa Ocidental", por meio da qual afirmaria ser o que se conhecia por bruxaria pela Igreja, de fato, a remanescência de uma religião pré-cristã da fertilidade (Murray, 2003).

Para Murray (2003), o culto das bruxas estaria baseado em antigas noções de polaridade sexual (fêmea e macho, positivo e negativo), a impulsinar os elementos da natureza por meio de uma tensão energética. O funcionamento da Natureza se daria, portanto, por meio de um infinito ciclo sexual de nascimento, crescimento, morte e renascimento, gerando o ritmo da vida. Murray (2003) viria a utilizar-se das terminologias "*sabbat*" e "*esbat*", contribuindo para a configuração dos cultos organizados em *covens*, ou grupos, de treze pessoas (doze bruxas e um sacerdote). Afirma Murray (2003, p. 17):

> Bruxaria Cerimonial – ou, como eu sugiro, o Culto Diânico [...] a divindade deste culto era encarnada em um homem, uma mulher ou um animal; a forma animal, aparentemente anterior à humana, era frequentemente tida pelo deus como uma utilização da pele ou atributos de um animal. Ao mesmo tempo, entretanto, havia um outro deus em forma humana com duas faces. Ele era encontrado na Itália (onde se chamava Janus ou Dianus), no sul da França e no centro da Inglaterra. A forma feminina do nome Diana é encontrada na Europa Ocidental como nome da divindade feminina ou líder das tão conhecidas Bruxas, razão pela qual denominei esta religião antiga de Culto Diânico.

Assim, baseada em vestígios do sagrado na Inglaterra e na Europa antes do advento do cristianismo, a antropóloga sustentaria a existência de uma religião paneuropeia, com credo e rito organizados. No livro "O culto das bruxas na europa ocidental", Murray (2003) sustenta, com base em processos realizados em Essex, em 1645, os quais continham descrições de sabás, que estas cerimônias religiosas, diferentes dos malefícios comuns, constituíam-se como parte de uma cerimônia de culto organizado e relacionado a uma religião pré-cristã da fertilidade amplamente difundida na Europa.

Por relatar a existência de uma "antiga religião pagã" de culto a Dianus sem provas, tratar todas as religiões pagãs como análogas, afirmar a sobrevivência deste culto à conversão cristã do século XII e à Idade Média sem provas concretas, a tese de Margaret Murray (2003)

seria fortemente rejeitada pelo saber histórico moderno. Porém, para Russell e Alexander (2019, p. 193), o estudo teria seu valor, e se firmaria como base para o desenvolvimento da bruxaria moderna enquanto religião:

> Apesar de suas sérias deficiências, a obra de Murray capturou a imaginação do público, pois se embasava em uma realidade histórica que de outro modo teria sido mantida no esquecimento – a saber, que o paganismo tinha sido suprimido, mas não erradicado pelo cristianismo; que as crenças populares pagãs não se haviam extinguido com a introdução do cristianismo, mas, ao contrário, permanecido e constituído um substrato básico para a bruxaria. Uma investigação honesta revela que alguns – de fato, muitos – costumes, crenças e símbolos pagãos sobreviveram através da Idade Média e chegaram até os nossos dias.

Depois de Murray, o romancista e poeta Robert Graves (1895-1985) reuniria elementos de uma antiga religião da Deusa da fertilidade. Esta religião encontrava-se caracterizada pela Natureza, pela abundância, pela Terra. A deusa manifestava-se em sua forma tríplice de jovem, mãe e anciã, estabelecendo paralelos com a lua crescente, a lua cheia e a lua minguante. Partiria, sobretudo, da ideia de que todos os deuses (de Jeová a Júpiter) e a Deusa extraíam substância, vitalidade e poder a partir da fé neles depositada pelos fiéis, ou seja, de que as divindades de diversas religiões tornariam-se reais por meio da fé de seus adeptos. Falaria, ainda, dos treze meses lunares inseridos no ano solar, e proporia a reunião de grupos, ou *covens*, liderados por mulheres. Uma obra também não reconhecida cientificamente por historiadores e antropólogos, porém que alcançaria também aceitação entre os adeptos da bruxaria moderna (Russell; Alexander, 2019).

Contudo, seria o antropólogo amador e ocultista inglês Gerald B. Gardner (1884-1964), ao publicar, em 1954, a obra "A bruxaria hoje" e, em 1959, a obra "O Significado da Bruxaria", que viria a reunir as peças e a fundar, efetivamente, uma religião da bruxaria moderna. Viajando e passando grande parte da vida no Extremo Oriente, Gardner teria sido iniciado, ainda, na *Ordo Templi Orientis* – OTO, além de descobrir um *coven* remanescente da "Antiga Religião" que se dizia iniciado em 1939. A respeito da natureza da doutrina religiosa desenvolvida por Gardner, Russell e Alexander (2019, p. 208-209):

> Hoje, a Wicca é normalmente apresentada como céltica em origem e conteúdo, e abraça fortemente os elementos da mitologia e do simbolismo celtas – mesmo que exista pouca evidência de qualquer influência celta sobre a obra do próprio Gardner. Mas Gardner tinha associado sua "descoberta" da Wicca à teoria de Murray sobre uma sobrevivência do paganismo britânico [...] Sabina Magliocco sugere que a temática celta capturou a imaginação dos primeiros gardnerianos em parte por razões políticas: Gardner tinha incorporado motivos greco-romanos em seu material da Wicca, mas uma vez que a Grã-Bretanha tinha estado tão recentemente sob ameaça de uma invasão fascista, pode ter parecido mais apropriado enfatizar tradições que eram nativas e baseadas em fontes britânicas. Seja qual for a razão, tornou-se um pressuposto comum (e assim permanece até hoje) que o paganismo do qual derivou a bruxaria fosse de origem céltica.

Assim, Gardner (2018), escrevendo seu primeiro livro em 1954, teria alegado iniciação em um culto da Bruxaria no ano de 1939, em um *coven* de bruxas de New Forest, na

Inglaterra. Entretanto, utilizaria pela primeira vez do nome Wicca para designar uma religião apenas em seu segundo livro, datado de 1959. Com o objetivo de tratar de doença, Gardner viajaria constantemente, desde os quatro anos de idade, pelo Mediterrâneo, pelas Ilhas Canárias e pelas Ilhas da Madeira, aprofundando-se em leituras a respeito de doutrinas espirituais reencarnacionistas. Ainda jovem, se estabeleceria no Ceilão, onde buscaria entender as crenças dos nativos e teria os primeiros contatos com a Maçonaria. Ao longo da vida, realizando diversas viagens, Gardner viria a desenvolver um trabalho amador de arqueólogo e antropólogo, estabelecendo contatos com Margaret Murray e Charles Leland, e participando de associações esotéricas como a *Folk-Lore Society*, a *Rosicrucian Order Crotona Fellowship* e a *Ordo Templi Orienti – OTO* (Russell; Alexander, 2019).

Enfim, após a fundação da nova religião por Gardner, a adepta Doreen Valiente, mantendo-se coerente com a teoria de Murray (2003), abraçaria o simbolismo celta, escrevendo as bases do que modernamente se conhece como Wicca Gardneriana (Bezerra, 2017). Neste sentido, Karina Oliveira Bezerra (2017, p. 49):

> Depois da publicação de seu último livro, *O significado da bruxaria*, em 1959, até sua morte em 1964, Gardner "iniciou e treinou pessoas para agirem como propagadoras e propagandistas de sua doutrina, levando a Wicca Gardneriana a todas as partes da Grã-Bretanha e apresentando-a ao público, de forma bem sucedida, como a versão 'autêntica' da bruxaria" [...] Ora, se Gardner declarou descobrir vestígios de uma religião preexistente na área de *New Forest*, expressava que, em outros locais, também poderiam existir remanescentes. Então, muitas pessoas apareceram e se intitularam bruxos hereditários e revelaram-se ao público.

Assim, em seu livro "O Significado da Bruxaria", Gardner (2018, p. 7) expõe a existência de três escolas teóricas que buscariam identificar as origens e os significados da bruxaria: como histeria, como adoração ao Satanás, ou como culto pré-cristão da fertilidade:

> Onde ela se originou? [...] Qual é o significado disso tudo? Esta é uma questão que ultimamente tem exercitado a ingenuidade de vários escritores. Estes podem ser basicamente divididos em três escolas. Primeiramente, os que têm uma visão racionalista de que bruxaria era um tipo de histeria de massa, ocasionada por razões psicológicas. Em segundo, os que afirmam que a bruxaria é real, e que é o serviço e adoração a Satanás [...] Em terceiro lugar, a escola, encabeçada por antropólogos como a Dra. Margaret Murray que procura ter uma visão do assunto sem quaisquer terrores supersticiosos e argumentos teológicos e tampouco incredulidade materialista. Esta escola de pensamento afirma que a bruxaria é simplesmente o que restou da antiga religião pagã da Europa Ocidental, datando da Idade da Pedra, e que a razão da perseguição pela Igreja era o fato de ela ser um rival perigoso.

A julgar pelos elogios feitos por Gardner à teoria de Margaret Murray, não é difícil concluir qual o posicionamento adotado pelo mesmo em seus estudos. Ocorre que não se está aqui a discutir a veracidade das alegações proferidas pelos estudos de Murray e companhia. Identifica-se, aqui, porém, uma quarta corrente não mencionada por Gardner, talvez em virtude da época em que este escrevera seu livro, momento em que os estudos em Ciências da Religião não possuíam expressão: trata-se da escola dos estudiosos do fenômeno religioso, os

quais veem na bruxaria um fenômeno religioso que cresce no número de adeptos, e independentemente de se proferir juízo de valor, optam por analisar o fenômeno religioso a partir dos efeitos práticos produzidos na sociedade.

Neste sentido, partece-se do princípio comum de que, se toda religião é uma criação humana, todas podem ser consideradas igualmente como "verdadeiras", ou como "meros delírios psicológicos". Neste sentido, não se está a discutir a veracidade dos mitos, a autenticidade dos ritos, ou a justiça dos interditos, o importante para os estudiosos desta natureza é a percepção de como esses mitos geram ritos e interditos capazes de influenciar e de se adaptarem ao agir social.

Gardner (2018), no entanto, sustentando a prática da religião descrita por Murray (2003), viria a unir a tradição indígena europeia à cultura clássica e aos mistérios ocidentais herméticos e esotéricos, à Maçonaria e a elementos orientais, desenvolvendo, junto a uma adepta de suas ideias chamada Doreen Valiente, um sistema de crença que ficaria conhecido como Wicca, a qual seria praticada enquanto religião no mundo inteiro. Nas palavras de Gardner (2018, p. 23): "*A bruxaria tornou-se uma das religiões secretas na qual as pessoas podem expressar seus maiores desejos e aspirações sem serem ridicularizadas; a reverência aos arquétipos que, surgindo dos níveis profundos do inconsciente, tão estranhamente inspiram nossa alma*". Assim, a Wicca Garneriana, se autointitulando religião inspirada nos arquétipos e no inconsciente humano, buscaria explicar os fundamentos para a sua existência, ao que Gardner (2018, p. 24-26) assim expõe:

> O homem desejava ritos mágicos para caçar; ritos apropriados para aumentar os rebanhos, assegurar uma boa pesca, tornar as mulheres férteis; e, mais tarde, ritos para uma boa lavoura, etc., e o que quer que o clã precisasse, inclusive para receber ajuda para curar os doentes em tempos de guerra, realizar e presidir os grandes e pequenos festivais, conduzir o culto de adoração à Deusa e ao Deus Cornífero [...] as bruxas eram sustentadas pela comunidade, e trabalhavam gratuitamente [...] a bruxaria é uma religião. Seu deus patrono é o Deus Cornífero da caça, da morte e da magia que, assemelhando-se ao Osíris Egípcio, reina no Além-Mundo, seu próprio Paraíso [...] onde serão preparados, de acordo com seus méritos e sabedoria, para renascer em um novo corpo nesta terra, através do amor e poder da Deusa, a Grande Mãe que também é a Virgem Eterna e a Feiticeira Primordial, aquela que dá o renascimento [...] Ela designou o que poderia ser chamado de vários deuses menores que se manifestam como os deuses tribais dos diferentes povos.

Ao se questionar a respeito dos objetivos da bruxaria enquanto religião, explica, ainda, Gardner (2018, p. 35): "*O que uma bruxa tem a ganhar com a bruxaria? Em primeiro lugar, ela tem a satisfação de saber que está servindo um credo antigo que ela acredita ser verdadeiro*". As bruxas, para Gardner (2018, p. 11-12):

> Geralmente são descendentes de famílias de bruxas, e herdaram uma tradição que foi preservada por gerações [...] existe um fator na continuidade da tradição [...] As bruxas acreditam firmemente em reencarnação, e dizem 'Uma vez uma bruxa, sempre bruxa'. Elas acreditam que as pessoas que tenham sido iniciadas em

> bruxaria, e que tenham realmente aceitado a Antiga Religião e os Deuses Antigos em seus corações, voltarão a ela ou se sentirão atraídas por ela vida após vida.

A crença na bruxaria moderna se encontra com os estudos a respeito da imigração italiana ao expressar a possibilidade de descendentes de italianos no mundo inteiro, de se reconhecerem nessas tradições. Mas existe um fator de continuidade do culto que se fundamenta nos antepassados, que para além das memórias familiares, preocupa-se mais com uma hereditariedade produzida no campo do imaginário.

No caso ao qual faz referência Gardner (2018), observe-se que o fator hereditário não parece estar necessariamente ligado a vínculos de sangue, mas principalmente a vínculos considerados "espirituais". Sendo esta uma crença reencarnacionista, acredita-se em uma "hereditariedade imaginada", que se perpetuaria a cada nova encarnação, a cada nova vida, por gerações, mediante uma espécie de pacto por afinidade firmado com a divindade que se perpetua no tempo. O imaginário mantendo suas ligações com o inconsciente coletivo.

> Os psicólogos modernos que pertencem à escola de C. G. Jung dizem que escondido nas profundezas do que chamam o inconsciente coletivo da humanidade existem certos conceitos primordiais que Jung chama de "arquétipos". Ele os define como "predisposições herdadas para reação" [...] Poderíamos chamá-los de "imagens primordiais". Jung define dois dos mais potentes arquétipos que habitam as misteriozas profundezas da mente inconsciente do homem como "A Grande Mãe" e "O Sábio Ancião", e pela forma como os descreve em seus trabalhos eles são indubitavelmente idênticos à deusa e deus da bruxaria [...] Estas são precisamente as divindades das bruxas, e este fato pode ser uma pista para o mistério da surpreendente resistência da bruxaria através dos tempos [...] as famílias mais antigas são as "bruxas" hereditárias ou "povo sábio", embora infelizmente não tenham preservado registros das árvores genealógicas (Gardner, 2018, p. 42).

Existem, pois, duas formas de reviver as crenças politeístas da "Antiga Religião" romana: uma, por meio das tradições hereditárias, herdadas efetivamente a partir das memórias e de eventuais relações de pertencimento familiar por sanguinidade; outra, por meio do imaginário distante, produzido no campo da "hereditariedade espiritual". Ambas retratam a vontade de busca pelas próprias origens (Viotti, 2022; Curott, 2019; Curott, 2021).

Neste sentido, a simbologia da Wicca Gardneriana viria a se manifestar, sobretudo, a partir do insconsciente coletivo da humanidade (Durand, 1988; 1998; 2001). Analisando-se as divindades em suas estruturas arquetípicas, exemplifica Gardner (2018, p. 43-44):

> O Deus Cornífero possuía outra função além de ser o provedor de alimentos. Ele também intermediava a morte. Era após sua dança mágica que o grande gamo era abatido. O caçador sabia que ele um dia também teria de deixar este mundo [...] as bruxas, que ainda preservam este antigo credo de uma forma fragmentada, não consideram o Deus Cornífero, na forma de Deus dos Portais da Morte, como um ser aterrorizante, nem têm nenhuma concepção de um "Inferno" [...] A ideia do Além é a de um local de descanso onde as pessoas esperam sua vez de nascer novamente [...] é o conceito de reencarnação que é celebrado amplamente entre todos os tipos de povos primitivos. Para eles, o lugar mais lógico de onde provêm as almas de bebês recém-nascidos é a Terra dos Mortos onde há muitas almas esperando para adquirir outro corpo [...] o Deus dos Portais da Morte também é a divindade fálica da fertilidade, Aquele que abre as portas da vida. Esta é a razão pela qual o deus das

> bruxas foi incorporado ao panteão romano como Janus, o deus de duas faces que era Guardião dos Portais. Ele e sua consorte Diana são duas das mais antigas deidades da Europa Ocidental, e Diana, no *Canon Episcopi*, do início do século X, é chamada de Deusa das bruxas.

O deus das bruxas representa, portanto, o mesmo arquétipo por meio do qual uma imensidade de outras divindades marculinas passa a evidenciar uma natureza dual, a qual relaciona a fertilidade da terra, da humanidade e dos animais, bem como a morte, capaz de renovar todos os ciclos. Nas palavras de Gardner (2018, p. 168-169):

> Notar-se-á a natureza dual do Antigo Deus. Ele é o doador da fertilidade da terra, dos humanos e animais; mas ele também é o Senhor dos Portais da Morte. Esta natureza dual fez com que alguns estudantes de religião comparativa o equiparassem a Janus, que era em tempos muito antigos o consorte de Diana e que era retratado com duas faces. Também há uma óbvia semelhança ao Shiva indiano, que é tanto o Deus Fálico quanto o Destruidor, e que é o consorte da Grande Deusa Mãe, Shakti. As bruxas explicam essa dualidade por meio de um ritual no qual elas invocam o Antigo Deus: "Vós sois aquele que abre a Porta do Útero; no entanto, todas as coisas nascidas precisam morrer, pois devem ser renovadas, portanto vós sois o Senhor dos Portais da Morte".

As figuras do "provedor", da "fertilidade", da "caça e do caçador", "de bruxas e feiticeiras", bem como as representações de mundos de morte e vida, se fariam presentes por toda a história da humanidade, perpetuadas por ressignificações e novas simbologias, seja por meio do imaginário religioso, ou por meio do imaginário que permeia a estrutura social.

A crença na vida após a morte que fundamenta o hábito de enterrar os mortos, por exemplo, se perpetuaria nas mais diversas sociedades, notadamente na Bretanha, desde antes do ano 3.000 a.E.C., quando comunidades de caçadores da Idade da Pedra enterravam os mortos juntamente com determinados objetos. O hábito da dança ritual em círculos também seria praticado desde muito tempo, com o objetivo de comunhão com a divindade: "*partiam do princípio de que um círculo construído de forma mágica conserva o poder [...] Para os povos primitivos, uma dança é uma oração, por meio da qual é possível atingir a unidade com os deuses*" (Gardner, 2018, p. 45-46). Explica, ainda, Gardner (2018, p. 49):

> "O povo beaker" de cabeça-grande começou a chegar a esse país a partir da Espanha via França e Reno, aproximadamente em 2000 a.C. [...] esses imigrantes que utilizavam bronze enterravam seus mortos individualmente em aterros de sepultamento circulares. Eles posicionavam os corpos nas sepulturas [...] com os "joelhos dobrados tão próximos ao queixo que os corpos parecem ter sido amarrados nessa posição" [...] Essa posição de cócoras e deitado na lateral sob o aterro circular cercado de pedras, pode ter sido uma tentativa de imitar uma criança por nascer, no útero de sua mãe. Em outras palavras, eles colocavam seus mortos no útero da Mãe-Terra, para renascer quando chegasse o momento, e este costume pode ser uma testemunha silenciosa na crença da reencarnação.

Enfim, o criador da Wicca Gardneriana faz uma observação interessante a respeito do rito de Solstício de Inverno na bruxaria moderna, composto por um caldeirão com fogo aceso, símbolos das divindades, e realizado por meio de uma grande dança:

> Descrevi em meu livro anterior *A Bruxaria Hoje* como as bruxas atuais secretamente realizam um rito no Solstício de Inverno que representa exatamente a mesma ideia.

> A sacerdotisa, ou líder feminino do *coven*, se posiciona em frente a um caldeirão com o fogo aceso, enquanto as outras dançam ao redor em sentido horário, com tochas flamejantes. Eles a denominam a Dança da Roda, ou Yule, e seu propósito é "fazer o sol renascer". O caldeirão neste caso representa a mesma ideia do "portal"; a Grande Mãe. O fogo é a criança Solar em seu útero (Gardner, 2018, p. 54).

Segundo Gardner (2018), ainda, por volta de 2.500 a.E.C., a Assíria seria considerada a maior potência do Mediterrâneo, e quando esta viria a perder o poder, as comunicações entre a Bretanha e os povos de Creta, os gregos, os troianos e os fenícios seriam mantidas, especialmente, por meio das relações comerciais. Neste sentido, diversos povos chagavam à Bretanha por mar, mantendo o intercâmbio cultural até a ascensão de Cartago, que dominou a Espanha e impediu o comércio de seus competidores durante a Idade do Ferro. Nesta época, não se reivindicaria que os deuses fossem únicos ou falsos, os viajantes respeitariam os deuses nativos, reconhecidos como diferentes teofanias dos mesmos Poderes Cósmicos. Por meio do Mediterrâneo haveria, portanto, livre intercambio das ideias religiosas nas rotas de comércio entre a Europa e a Antiga Bretanha, e os romanos viriam a conquistar a Bretanha e a Gália entre 43 d.E.C. e 410 d.E.C.

Assim, os primeiros Bretões entendiam calendários, seguiam ritos agrários, esperando pelos Solstícios de Verão e Inverno, acreditavam na reencarnação, acreditavam em uma Grande Deusa e se comunicavam livremente com o mundo, torna-se plausível que fossem influenciados e influenciassem outras civilizações, compondo o território religioso com ricas estruturas sagradas. Neste sentido, Gardner (2018, p. 64-65):

> Uma estrutura notável que pode ser vista em Glastonbury é o chamado Chalice Well que se localiza ao pé de duas famosas colinas, Chalice Hill e Tor. Consiste em uma fonte, com um copioso volume de água que é circundada por uma forte estrutura de pedra [...] a enorme obra em pedra é orientada para o dia do Solstício de Verão [...] a existência desse antigo poço sagrado prova que Glastonbury é um lugar sagrado pré-cristão [...] Mais adiante, como era de se esperar, ao lado do Poço Sagrado, também existe uma Árvore Sagrada (Gardner, 2018, p. 64-65).

Gardner (2018, p. 66) explica, sobretudo, como a estrutura de Glastonbury torna-se uma representação reigiosa do masculino e do feminino: o poço simboliza o útero, profundo recipiente da vida; a árvore simboliza o falo. Estas concepções permaneceriam as mesmas por diversas religiões. Afirma o autor:

> O Poço Sagrado tornou-se um caldeirão sagrado, o Caldeirão de Cerridwen que na versão cristã era o Santo Graal, e na versão pagã, o caldeirão das bruxas. Uma conexão persistente será notada entre a Grande Mãe e a água, ou o mar. Vênus surge do mar. A deusa da lua é associada com o mar [...] As conchas são símbolos da Grande Mãe [...] as águas mornas dos mares Paleozoicos eram o útero da evolução da vida das primeiras criaturas vivas na terra. O elemento complementar, o fogo, também era sagrado e mágico, e masculino, enquanto a água era feminino. O fogo ou a vela no altar é o símbolo universal de um lugar sagrado [...] Até os dias de hoje, as bruxas preservam essas tradições: a chama sobre o altar, e o punhal ritual com o qual o círculo mágico é desenhado.

Neste sentido, observe-se que Gardner (2018, p. 80) reafirma e complementa as informações de Frazer (1978), no sentido de que, com a ascensão do cristianismo, sobretudo por meio da atuação da Igreja Católica Apostólica Romana, as relíquias dos tempos antigos seriam cristianizadas, sendo os mitos e ritos pagãos adaptados a uma nova crença:

> O dia 2 de fevereiro é chamado pela Igreja Cristã de "A Purificação da Santa Virgem Maria"; mas na verdade é uma derivação dos ritos da deusa romana Februa que era venerada com tochas flamejantes. Oimelc, o festival da deusa lunar "Bride" entre os antigos celtas e gaélicos, era celebrado em 1º de fevereiro. "Bride" em tempos modernos foi cristianizada como "Santa Brígida" ou "Santa Brigite", mas a véspera de "St. Bride" ainda é considerada "misteriosa" pelos gaélicos, uma crença que é o tema de uma das histórias sobrenaturais de "Fiona Macleod", "By the Yellow Moonrock" (de The Dominition of Dreams). No dia de Bride, as serpentes despertariam de seu sono de inverno e sairiam dos buracos [...] a serpente é, na realidade, uma forma da deusa, e nós podemos recordar a conexão com a deusa cobra Minoica Cretense, e o "Lamias" da lenda grega.

Em meio a uma diversidade cultural, as estruturas simbólicas expressas a partir de um inconsciente coletivo repleto de estruturas arquetípicas, permaneceriam as mesmas, adaptando-se às divindades locais, e sendo adaptadas e adoradas por uma infinidade de religiões ao longo da história. Neste sentido, afirma Gardner (2018, p. 171-172):

> Não devo transmitir a impressão de que os povos da Antiga Bretanha adoravam um só Deus e uma só Deusa que eram exatamente os mesmos em todas as partes do país. Em tempos muito remotos, o país era dividido em muitas tribos diferentes [...] os povos marítmos conceberiam seu Deus como um Deus do Mar [...] essas tribos também tinham dialetos diferentes [...] e portanto os nomes dos Deuses poderiam variar de uma parte a outra do país [...] onde quer que os homens formulassem para si figuras da Divindade, estas sempre foram os arquétipos: a Senhora da Vida, o Senhor da Morte e o Além; e com eles a teia da magia foi tecida.

Observe-se que tais estruturas arquetípicas seriam mantidas pelo cristianismo por intermédio do culto a Maria, "Senhora da Vida", e do culto ao chamado Deus, "Senhor da Morte e do Além", capaz de estabelecer o juízo final. Para a crença católica, Maria teria aceitado, pois, a missão que Deus lhe confiara, de gerar a vida ao seu próprio filho na Terra, transformando-se na mãe de Deus e da humanidade.

Enfim, em sua obra "O Significado da Bruxaria", Gardner (2018, p. 178-189) designa um capítulo inteiro para a análise de signos e símbolos, ao que, analisando as adaptações realizadas pelo catolicismo em uma estrutura social previamente pagã, mediante a perpetuação das estruturas arquetípicas, passa a afirmar:

> A *Vesica Piscis* ao redor da figura da Mãe de Deus em muitos quadros e entalhes, é simplesmente uma representação formalizada da mesma ideia; o portal do nascimento [...] A forma da catedral cristã, afinal de contas, é baseada no antigo bosque sagrado. Os arcos abobadados das naves de nossas grandes catedrais reproduzem em pedra a forma arredondada das copas das árvores, e na extremidade delas há uma janela a leste, normalmente em forma circular, que representa o Sol nascente. As torres gêmeas [...] trazem à memória os Pilares Gêmeos [...] *May Eve* é um dos sabás das bruxas, e o velho costume era passar a noite ao ar livre fazendo guirlandas verdes para enfeitar a procissão que ocorreria no dia seguinte, quando o "*May Pole*" fálico seria erguido frequentemente [...] "Jack in the Green" desfilaria

> [...] o “Homem Verde”, fornece uma ilustração com uma forma muito mais antiga da máscara de folhas [...] “busto Janiforme” de Roma (Gardner, 2018, p. 178-189).

A figura do “Homem Verde”, ligado ao conceito de fertilidade dos campos, de eterna renovação da vida, seria encontrado em diversos templos católicos, como no arco do santuário de uma igreja em Llangwn, na pia batismal da Catedral Stow Minster em Lincolnshire, no capitel do pilar da nave da Abadia de Melrose, entre diversos outros lugares (Gardner, 2018).

Ao final, conclui: “*Os Deuses são reais, mas não como pessoas, e sim como veículos de poder*” (Gardner, 2018, p. 270). Com base nos estudos de Gardner, e fundando sua própria corrente, Alex Sanders expandiria sua Wicca Alexandrina para a Europa Continental, sendo que esta rapidamente se expandiria na Europa, nos Estados Unidos e na Austrália. Na América do Norte, a bruxaria moderna viria a coincidir com os movimentos de contracultura dos anos 60, como uma opção religiosa para uma geração questionadora da rigidez das instituições religiosas judaico-cristãs dominantes. Em 1973, Raymond e Rosemary Buckland, após introduzirem a Wicca Gardneriana em Nova Iorque, criariam a Seax Wicca, ou Saxon Wicca (Russell; Alexander, 2019; Bezerra, 2017). Desta forma, outras vertentes surgiram.

> A Wicca se mostrou para as feministas com enorme potencial para suas causas e enfoques. Logo, militantes como Zusanna Budapest e Starhawk, misturando tradições e ideais, divulgaram uma visão da Wicca centrada no feminino. Nessa época diversas descobertas arqueológicas evidenciavam uma preponderância do culto a uma Deusa na pré-história. Inúmeras estatuetas femininas, caracterizadas como símbolos da fertilidade, datam do paleolítico, e grandes cidades do neolítico evidenciavam como divindade principal uma Deusa [...] a Wicca ficou popularmente conhecida como “Religião da Deusa” [...] Zusanna Budapest [...] mistura “elementos da Wicca Gardneriana [...] com as causas e os interesses do feminismo [...] Essa nova tradição foi chamada de “Bruxaria Diânica” [...] *A dança cósmica das feiticeiras*, livro escrito na década de 1970 e lançado em 1979, em pouco tempo “já havia substituído *A bruxaria hoje* como texto básico” (HUTTON, apud, RUSSEL; ALEXANDER, 2008, p. 184). Sua autora, Starhawk, uniu elementos da Wicca Gardneriana, da *Faery Tradition* e da bruxaria feminista (Bezerra, 2017, p. 53-54).

Ainda, os adeptos da Wicca possuem ritualística a qual se mantém em intensa conexão com os ritos sazonais, e deste modo logo influenciariam e seriam influenciados por causas ambientalistas, levando também o título de “Religião da Terra”. Neste sentido, ao chegar nos Estados Unidos, a Wicca manifestaria seu ecletismo, e conforme se modificasse por influência do movimento da Nova Era que lhe era contemporâneo, a Wicca seria dividida em Wicca Tradicional, referente à wicca britânica, e Wicca Moderna ou Eclética, referentes às diversas tradições que foram surgindo no mundo (Bezerra, 2017).

Gardner (2018) era adepto da doutrina desenvolvida por Murray (2003), a qual, por sua vez, era discípula de Frazer (1978). Uma análise científica à obra da antropóloga Murray (2003), por sua vez, seria feita pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (2010; 2012), o qual, ao investigar evidências idôneas a respeito da existência de um culto da fertilidade, escreveria

duas obras essenciais à compreensão do tema: “Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII”, e “História Noturna”.

Por meio da obra “Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII”, ao investigar processos inquisitoriais, Ginzburg (2010) encontraria indícios da existência de grupos com práticas que visavam assegurar a fertilidade da terra e boas colheitas no campo, os chamados *Benandanti*. Ocorre que em Friuli, ao norte da Itália, os *Benandanti* seriam associados a grupos que realizavam reuniões para adorar a deusa Diana/Holda, convertendo-se tais reuniões em diabólicas. Os estudos de Ginzburg (2010) confirmariam, sobretudo, a existência de tradições indígenas xamânicas na Europa (os *benandanti*). Ginzburg (2010, p. 9-10), por sua vez, faz expressa menção à obra de Murray (2003):

> M. Murray. Discípula de J. Frazer, e por isso interessada nos problemas da magia e da mentalidade dos “primitivos”, Murray não se limitou a sublinhar o interesse das confissões das acusadas de bruxaria de um ponto de vista etnológico ou folclorístico. Invertendo paradoxalmente a formulação difundida [...] ela reavaliou a credibilidade (no sentido positivista de credibilidade *externa* de uma fonte) daquelas confissões. Segundo Murray, os encontros descritos pelas acusadas eram reais, e a feitiçaria seria uma religião antiquíssima, um culto pré-cristão de fertilidade, no qual os juízes só eram capazes de ver, mais ou menos conscientemente, uma perversão diabólica [...] a “tese” de Murray, rechaçada quando de sua apresentação por antropólogos e folcloristas, terminou depois por se impor.

Dos depoimentos inquisitoriais analisados por Ginzburg (2010) apreende-se, então, que os *benandanti* acreditavam-se representantes do bem, investidos pelo poder divino, por vezes por meio de um anjo, na função de combater, espiritualmente, em face da bruxaria maligna. Bruxas e benandanti combatiam em um plano espiritual, fora de seus corpos: “*Para os benandanti [...] reuniões e batalhas são perfeitamente reais [...] as confissões das bruxas e benandanti são inseridas, pela força, na alternativa inquisitorial que opõe um sabá real, tangível, a um sabá fantástico, sonhado*” (Ginzburg, 2010, p. 43). Especialmente por meio de um processo de 1539, em Modena, que acusava Gasparutto e Moduco, têm-se as informações:

> Os benandanti, portanto, combatem, com ramos de erva-doce, as bruxas armadas de ramos de sogro [...] o sogro parece simbolizar, para os *benandanti*, o poder maléfico das bruxas [...] à erva-doce – cujas virtudes terapêuticas eram conhecidas também na medicina popular – é atribuído o poder de afastar as bruxas [...] Pode-se fazer a suposição de que esse combate seja uma reinterpretação, de certo modo mais racional, de um rito de fertilidade mais antigo, no qual dois grupos de jovens, personificando respectivamente os demônios propícios da fertilidade e os maléficos da de destruição, golpeavam-se simbolicamente na altura dos rins com ramos de erva-doce e de sorgo para estimular o próprio poder gerador e, por analogia, a fertilidade dos campos [...] a contenda entre Inverno e Verão se liga, em algumas zonas, a um rito provavelmente mais antigo, o da expulsão da Morte, ou da Bruxa. Nesse rito, sem dúvida destinado a garantir a fertilidade das colheitas, um boneco (a Morte, ou a Bruxa) é espancado, apedrejado e depois expulso solenemente da aldeia (Ginzburg, 2010, p. 46-47).

Assim, mais do que serem simplesmente considerados expressão de uma possível esteria coletiva, tais relatos induzem a práticas semelhantes efetivamente realizadas em

comunidades outras, nas quais os elementos simbólicos convergiriam para as estruturas arquetípicas que envolvem os mitos e ritos de manutenção da fertilidade da terra. Nos estudos de Ginzburg (2010), novamente, a aparição da deusa Diana: "*Em Modena, as primeiras referências às reuniões noturnas das bruxas dizem respeito, com efeito, não à adoração do demônio, mas ao culto de uma misteriosa divindade feminina, Diana – presente na Itália setentrional, como é sabido, pelo menos desde o final do século XIV*" (Ginzburg, 2010, p. 51).

Por meio de sua outra obra, intitulada "História Noturna", Carlo Ginzburg (2012) debruçar-se-ia, de forma mais aprofundada, sobre as críticas ao estudo de Murray (2003):

> No prefácio *a Os andarilhos do bem*, fiz uma afirmação que ainda mantenho em sua plenitude, embora me tenha valido a inscrição *ex-officio* na hipotética (e desacreditada) seita dos "murrayistas": ou seja, que a tese de Murray, apesar de "formulada de maneira totalmente acrítica", continha "algo de verdadeiro" [...] acontece que documentam mitos, e não ritos [...] O que me induzira a reconhecer uma intuição acertada na desqualificada tese de Murray (ou melhor, em parte dela) fora a descoberta de um culto agrário de caráter extático difundido no Friul entre o século XVI e o XVII. Tal culto está documentado por cerca de cinquenta processos inquisitoriais tardios (de 1575 a 1675, aproximadamente), assaz atípicos, provenientes de uma zona culturalmente marginal [...] as experiências dos *benandanti* [...] constituíam "uma variedade local do que havia sido, séculos antes, a experiência comum dos sequazes de Diana, Herodíade e Holda" [...] Do desvio acentuado entre as falas dos *benandanti* e os estereótipos dos inquisidores, aflora um estrato profundo de mitos camponeses (Ginzburg, 2012, p. 21-24).

Perceba-se que, no que diz respeito aos mitos camponeses, para o historiador Carlo Ginzburg (2012), a tese desenvolvida pela antropóloga Margaret Murray (2003) seria válida. Neste sentido, com base na existência desses mitos e ritos agrários da fertilidade, no início do século XXI d.E.C., a crença na bruxaria medieval como sobrevivência de um paganismo pré-cristão teria auxiliado o surgimento e o desenvolvimento da religião da bruxaria moderna:

> Nada persiste mais na mente do que a lebrança de um dia festivo, e traços de antigos festivais pagãos podem ser claramente encontrados na Idade Média – e daí até o presente. Alguns festejos pagãos ainda são (se bem que agora, no início do século XXI, de um modo autoconsciente) praticados [...] As bruxas contemporâneas, apoiando-se orgulhosamente nos próprios festejos antigos e em sua associação com as bruxas medievais e modernas, fizeram dessas antigas festas o alicerce de seus próprios e mais importantes 'sabás' (Russell; Alexander, 2019, p. 66-67).

Na perspectiva de considerar reais os fenômenos religiosos e simbólicos que se expressam no mundo ao redor, tem-se, portanto, a necessidade de que os estudos científicos possam debruçar-se e analisar as particularidades da religião. Neste sentido: "*As feitiçarias alemã, francesa, inglesa, céltica, italiana e eslava têm, cada uma delas, suas próprias peculiaridades [...] a bruxaria neopagã de hoje consiste, em grande parte, de conceitos, afirmações e terminologias elaborados*" (Russell; Alexander, 2019, p. 173-179). Assim, sintetiza o parapsicólogo austríaco-americano Hans Holzer (1972, p. 6-9), que, em sua obra "Os Novos Pagãos", datado de 1972, examinaria o movimento que chamara "neopaganista":

> Na Roma antiga o termo *paganus* não era pronunciado burlescamente, mas, sim, para distinguir as pessoas das cidades das pessoas da capital [...] O cristianismo, que

> foi introduzido na Europa no alvorecer da Idade Média, era, em princípio, apenas, uma religião urbana [...] quando as condições políticas tornaram imperativo para a Igreja suprimir a oposição, o termo *pagão* adquiriu um sentido perigoso [...] A perseguição aos pagãos ficou bem caracterizada na Europa durante as Cruzadas [...] Os deuses pagãos eram diabos, ou demônios [...] nas escolas medievais para crianças, ensinavam que os gregos e os romanos – todos pagãos – não deveriam ser salvos [...] o Imperador Constantino se aliou ao cristianismo por motivos puramente políticos, para derrotar os seus competidores à coroa e, ele próprio, não se fez batizar, senão no momento da morte [...] Só ao atingirmos a Idade da Renascença, no século XIX, tornou-se possível discutir as alternativas que se ofereciam para se chegar à divindade [...] A ideia de uma vida em harmonia com a natureza é preferível àquela de concordância com dogmas feitos pelo homem, de outras religiões, principalmente por literatos e membros elevados da sociedade [...] A Renascença desenterrou muitas das religiões do passado grego e romano [...] Após o holocausto da Revolução Francesa, ao final do século XIX, o romantismo substituiu o modo de vida tranquilo do campo e a meditação [...] Em 1880, vários pagãos brotaram no Oeste da Europa, enfatizando os antigos ideais de panteísmo, e a adoração simbólica de divindades, que representavam a natureza [...] A década de 1950-1960 trouxe desilusões com as várias formas de estruturas governamentais, religiosas e filosóficas [...] Paralela ao nascente interesse no ocultismo, nova onda de seguidores e de adoradores dos costumes pagãos espraiou-se pelo mundo ocidental.

Propondo uma definição para o que se pode considerar diante da amplitude do conceito "Antiga Religião", Hans Holzer (1972, p. 28-30) explica, ainda, como a emergência do cristianismo se daria a partir do que denominou "empréstimo" de noções e costumes religiosos, antes de ressignificá-los contra a própria religião que lhes originara. Neste sentido:

> A Antiga Religião, assim chamada quando o cristianismo surgiu em cena, coexistiu pacificamente com a nova crença. Verifica-se que o cristianismo primitivo tomou emprestado muitas noções da Velha Religião, incorporando costumes naturais, construindo templos para abrigar suas imagens sagradas e admitindo pessoas das cidades nas reuniões de adoração, os Sabás, fazendo com que viessem sempre, de longe ou de perto, ao templo, aos domingos [...] No século VII, porém, o cristianismo transformou-se numa religião fanática, e a constante influência de outras religiões começou a molestar a Igreja [...] No século X, várias seitas, como a dos albigenses e Valdenses, surgiram e foram impiedosamente exterminadas pela Igreja Romana [...] A Igreja transformou os ídolos pagãos em demônios [...] não estava ainda satisfeita com a vaga figura do Anticristo e identificou-o com o diabo chifrudo, mistura da antiga divindade fenícia Belzebu, com Pan, o deus chifrudo da caça [...] A crença no demônio tornou-se universal [...] Em princípios do século XIX, com o advento da Idade da Razão, foi cessando a perseguição aos feiticeiros.

Dentre diversas obras que compõem sua produção e relatam a existência de fenômenos paranormais e da reencarnação, Holzer (1972) é autor das obras "A Verdade sobre a Bruxaria", de 1969, "Wicca: o caminho das bruxas", de 1979, "Por dentro da Bruxaria", de 1980, e "Bruxas: verdadeiros encontros com Wicca, bruxos, covens, cultos e magia", de 2002. Em seu livro "Os Novos Pagãos", ao fazer referência ao depoimento de um suposto bruxo de nome Terry que teria sido iniciado em 1972 e buscava formar o próprio coven, afirma: "*antes, católico romano, sentia-se obrigado a explicar o motivo por que fizera a opção: 'a bruxaria é a que melhor encara os acontecimentos diários do mundo [...] A crença pagã está intimamente ligada ao Universo. A Igreja nada ensina a você sobre ele'*" (Holzer, 1972, p. 17). Continua a descrever as palavras de Terry:

> Se você não cuidar do corpo, não estará preparado para cuidar do espírito. Tem que existir equilíbrio [...] Wicca é uma religião ímpar entre as outras, por ter uma orientação e uma divindade femininas. Por isso, é uma religião de amor. Outras, especialmente o cristianismo, são orientadas pelos varões e por isso são baseadas no poder (Holzer, 1972, p. 18-19).

Do depoimento de Terry, expõe, ainda, Holzer (1972, p. 22-23): "*O mais importante é a sua intenção. Você precisa saber do que é capaz e o que conseguirá [...] O círculo deve ser bem purificado [...] deve trabalhar com instrumentos consagrados [...] sua mente deve estar limpa [...] o nome do deus e da deusa [...] variam de um círculo para outro*". Para este autor, evidenciando-se por meio de uma variedade de possibilidades sagradas, a wicca acaba por se constituir como um culto pagão bastante atrativo. Neste sentido, Holzer (1972, p. 25-30):

> Wicca, comumente chamada de bruxaria ou feitiçaria, é o mais colorido e atrativo dos cultos pagãos [...] um grande número de pessoas está interessado em ler sobre bruxaria [...] porque ambicionam algo com mais vida, mais identificado com as suas existências do que a confiança ortodoxa. Bruxaria é uma religião básica que aceita a todos os iniciados como iguais, diante do altar, dispensando dogmas e hierarquia, em favor dos elos individuais com a divindade [...] É uma fé panteísta no mais puro sentido, sob o qual, a natureza, o homem, e Deus são verdadeiramente um só [...] A sacerdotisa-chefe é, verdadeiramente, o coração do círculo [...] A bruxaria originou-se com o alvorecer da humanidade [...] À mulher, por seu lado, cabia a dupla tarefa de perpetuação da espécie, através de sua fertilidade, e de manter o seu lar ao abrigo das forças destruidoras [...] Na crendice da Idade da Pedra, o Sol era adorado como deus masculino da caça; enquanto a Lua, a noite, e todos os mistérios da vida estavam ligados à Deusa-Mãe [...] a Europa ocidental tinha o seu deus chifrudo e a Deusa-Mãe, a Grécia, tinha Pan e Diana [...] Com o correr do tempo, as sacerdotisas da Deusa-Mãe revelaram conhecimentos de medicina, sobre a natureza das ervas [...] Bruxa não crê no diabo, mas sim, na vida feliz, livre de pecados, culminando com a morte e a reencarnação [...] Também os feiticeiros não praticam a *missa negra*, uma caricatura mordaz da missa verdadeira. A maioria, não acreditando no cristianismo, não se presta a imitar uma crença que não possui.

Pouco a pouco, Holzer (1972) passa a desconstruir ideias que teriam sido, por longos anos, sedimentadas, a partir de objetivos políticos, a respeito do paganismo. Neste sentido, "*o paganismo não é uma grande orgia. Nem uma tentativa espiritual e intelectual para negar o corpo e elevar o espírito. A magia dos Mestres nada mais é que a maneira de combinar as forças inerentes ao homem, com os três planos: psíquico, mental e espiritual*" (Holzer, 1972, p. 222). Para Holzer (1972), que frequentou reuniões de diversos grupos ditos pagãos, os princípios do paganismo convergiriam para os seguintes princípios: a recusa de acreditar que a espécie humana tenha origem pecaminosa; o poder universal – a divindade - como parte integrante do ser-humano; a importância da busca pela harmonia do ser-humano, consigo mesmo e com o universo; a dinamização dessas forças por meio do uso da magia, bem como a composição de dias festivos a serem celebrados em um calendário anual; a aceitação da lei da polaridade e da comunicação com o espírito dos mortos; a inexistência de céu e inferno ou de dogmas; a crença na reencarnação e na continuidade eterna dos ciclos de vida e morte; a crença na liberdade de poder fazer o que se quer desde que não prejudique a outrem.

Assim, viver de acordo com as leis da natureza, adorar conforme lhe aprouver sem discriminação de adorações outras, ser livre para amar como quiser e se expressar por meio da arte, da magia, da música, da dança, do canto e da poesia, ditariam o ritmo da natureza, na busca por se atingir o equilibro entre o corpo e a mente (Holzer, 1972).

O autor explica, ainda, que as divindades refletem diversos aspectos da natureza encontrados dentro do ser-humano, e vários nomes podem indicar os mesmos aspectos. Neste sentido, muitos nomes podem ser utilizados para indicar a mesma divindade: "*divindades independentes existem em locais variados, com nomes diferentes [...] Ishtar existe sob uma forma ou outra em todas as religiões. No Antigo Testamento, é chamada Ashtorat [...] Afrodite e Vênus, pelos gregos e romanos*" (Holzer, 1972, p. 114). A divindade feminina, por sua vez, seria expressão do começo da vida. O divino, portanto, teria a capacidade de explicar a existência da humanidade, e manifestando-se como personalidades reais, fortaleceria a relação com os fiéis (Holzer, 1972). Explica, ainda, Holzer (1972, p. 225-226):

> Os pagãos são panteístas. Eles vêem Deus em todos os lugares, e cada coisa mantém um Deus. Eles não alimentam querelas com outras religiões, e aceitam, ao lado dos seus, os deuses das outras religiões. O paganismo se está alastrando porque oferece aos seus seguidores aquilo que o cristianismo e outras religiões ortodoxas lhes negam [...] combina plano físico com o espiritual, em unidade com a divindade [...] sem se preocupar com ameaças dogmáticas, e procurando estimular o interesse de cada um em vez de alimentar o senso da rotina e da coerção [...] a natureza e o espírito estão lado a lado, um alimenta o outro, um definha sem o outro. Assim, o ciclo se completa.

A respeito da natureza cíclica de todas as coisas, a simbologia pagã se expressa, ainda, por meio das estações do ano e os ciclos solares, sendo estações frias, quando a natureza se recolhe, marcadas por festividades que evidenciam momentos de introspecção, enquanto as estações quentes, evidenciando a natureza em expansão, marcariam momentos de extropecção. A Lua, corpo celestial de maior proximidade da Terra, por meio dos ciclos lunares, exerceria também sua influência na humanidade: quando crescente, enviaria energias cósmicas de expansão, quando minguante, enviaria energias de introspecção, de conexão com o inconsciente e de meditação (Holzer, 1972).

Apesar de não se verificar, por vezes, quaisquer contatos entre diferentes nacionalidades, relata Holzer (1972) a existência de paralelos e sentidos múltiplos em torno dos conceitos mitológicos destas: "*parece que todo esse assunto deve provir de uma só fonte, uma fonte não totalmente descoberta e entendida e, talvez, eternamente longe da compreensão humana*" (Holzer, 1972, p. 133).

A Itália, por sua vez, teria também certo protagonismo nos processos de difusão do paganismo, especialmente em Nova Iorque, nos Estados Unidos da América, principalmente por meio da figura de Leo Louis Martello, e durante a primeira metade do século XX:

> Os herdeiros de Wicca, certamente, conhecem Leo Louis Martello, um militante jovem e barbudo que publica *Wicca Newspaper*, apoiado pela Witches International Craft Associate [...] tem o título de doutor e sua assistente é uma elegante jovem de Nova Jersey, conhecida pelo apelido de Witch Hazel [...] Martello descende de sicilianos, e seus ancestrais, por parte da mãe, são *strega* populares típicos, isto é, bruxos italianos [...] publica nomes e endereços atualizados dos interessados na Arte, o que é reforçado por diversas publicações sobre bruxaria [...] é um praticante psíquico, um perito em análises grafológicas e um ótimo jornalista. Tornou-se membro de um círculo local por volta de 1953 (Holzer, 1972, p. 52-54).

Holzer (1972, p. 73) fala da obra "Aradia: o Evangelho das Bruxas", de autoria de Charles G. Leland, por meio da qual se estabelece uma ligação da "Antiga Religião" da Itália com a Inglaterra: "*Em Aradia [...] uma coleção tradicional de escritos sobre a religião de Diana, na Itália, inicialmente publicada em finais do século XIX, e republicadas em 1968 por Raymond Buckland, eu encontro alguns encantamentos dos italianos, já transladados para a Inglaterra*". Afirma ainda ter encontrado, em 1969, em Feraferia (do latim "festival selvagem"), uma religião neopagã iniciada ao sul da California e que se estendeu pelos Estados Unidos e pela Europa, um círculo pagão dentro das antigas tradições gregas, reunindo-se em sítios em meio à natureza e buscando restaurar áreas negligenciadas e defender a natureza: "*as atividades ritualísticas, em Feraferia, são feitas em torno do antigo calendário grego, baseado nos 13 meses lunares, de 28 dias [...] Na antiga bruxaria grega, ou mesmo nos cultos religiosos de Artêmis, Diana ou Dionísio [...] os serviços recebiam o nome de mistérios*" (Holzer, 1972, p. 108-112). Conclui Holzer (1972, p. 158-159):

> Se lhe parece estranho que os deuses da Grécia antiga e de Roma tenham ressuscitado para a bruxaria, em 1970, na sofisticada América, pare por um momento e pense: não é o cristianismo baseado na vida e na filosofia de um homem que existiu na antiga Judéia há 2 mil anos? Seria demais aceitar os profetas deificados que pisaram na terra 600 anos antes da era cristã? O que é tempo, para os deuses? A verdade espiritual é eterna.

Assim, se ressalta a necessidade de compreender, primeiramente, as religiões que buscariam reviver antigas práticas religiosas tal qual se acredita praticadas desde o início dos tempos. Somente a partir disto seria possível compreenderem-se os novos movimentos religiosos neopagãos que emergem na sociedade moderna e contemporânea, e suas ressignificações simbólicas.

A partir das experiências realizadas em Roma, a autora do presente estudo pôde identificar a existência de diversos grupos religiosos a perpetuarem, na atualidade, práticas religosas pré-cristãs em seus mitos, ritos e interditos. Nos próximos tópicos analisar-se-ão dois desses grupos: um que se avizinha de práticas pré-cristãs por fontes antigas, outro imerso no contexto dos neopaganismos e dos movimentos modernos.

4.5 *La Via Romana Agli Dèi* e a *Communitas Populi Romani*

Em Roma, existem diversos grupos que se intitulam “Tradicionalistas Romanos”, dos quais são exemplos o *Ad Maiora Vertite*, o *Communitas Populi Romani*, o *Movimento Tradizionale Romano*, o *Movimento Tradizionalista Romano*, a *Societas Hesperiana Pro Cultu Deorum*, o *Solco della Tradizione* (Viotti, 2022). No segundo semestre de 2022, a autora do presente estudo esteve na cidade de Roma, ao que pôde estabelecer contato com a informante M. R., integrante da *Communitas Populi Romani*, a qual aceitou instruir esta autora no que diz respeito à religião, bem como recepcioná-la nos cultos do grupo.

De início, cumpre salientar que tais grupos não se intitulam “neopagãos”, posto que o termo “*neo*” impende uma adaptação, uma reinterpretação, sendo que os Tradicionalistas Romanos não pretendem adaptações, ao contrário, buscam a reprodução exata da Religião Romana, ou de forma mais aproximada possível, tal como se fazia em tempos antigos.

Neste sentido, a informante M. R. indicou que se efetuasse, além das leituras de fontes antigas, como escritos dos imperadores romanos, a leitura do livro “*La Via Romana Agli Dèi: la storia, i miti, le fondamenta, e i riti della Religione Romana oggi*”, de autoria de Emanuele Viotti, vinculada que seja tal autoria, sobretudo, à própria *Communitas Populi Romani*. A fonte indicada, já no início, faz uma indicação quanto ao percurso percorrido por um Tradicionalista Romano, pela reconstrução de um culto baseando-se em evidências materiais:

> *La Tradizione Romana, via romana agli dèi o culto romano è una religione che si propone di riprendere la pratica religiosa romana così come era, senza influenze esterne, la cui purezza è data dalla volontà di ripristinare quella pax deorum hominumque che ha garantito la grandezza di Roma e dei suoi cittadini [...] Il simbolo della Tradizione Romana è composto dalla tripla “R” scritta in caratteri latini arcaici e nasce come parte del simbolo del Movimento Tradizionale Romano [...] Le tre “R” stanno per Roma Renovata Resurgit (Roma Rinnovata Risorge) [...] Non ci stupirà sapere che uno dei nomi com cui viene chiamata la Tradizione Romana è proprio Via Romana agli Dèi [...] Il termine “tradizione” deriva dal latino traditio (-onis) che significa “consegna, trasmissione”, e a sua volta da tradere (consegnare). Traditio si tratta propriamente di una parola compósita dei termini trans e dare, cioè “dare oltre”, ovvero dare attraverso, passare ad altri la proprietà. Il termine esprime un passaggio di proprietà, spesso riferito al passaggio di generazione in generazione di costumi, usanze, e, per l’appunto, tradizioni. La tradizione concepsce dunque uma trasmissione di usanze e di valori come avviene in una staffetta* (Viotti, 2022, p. 9-29).

Assim, a Tradição Romana, fundamentada em textos antigos e em descobertas arqueológicas, sem qualquer revisionismo ou manifestação *New Age*, considera a prática religiosa como parte integrante do ser humano, o qual deve buscar, de forma constante, o melhoramento pessoal, de sua família e da sociedade: “*Il tradizionalista romano vive facendosi carico del miglioramento della propria condizione, della propria famiglia e della società in cui vive*” (Viotti, 2022, p. 22). Trata-se de uma religião nacionalista, posto que fundamentada na valorização da terra sacra em que se vive, a qual nutre divindade, lingua,

cultura, tudo conforme a tradição dos antepassados: "*la terra [...] è sacra a numerose divinità che ci nutrono, la lingua è quella che parliamo e [...] quale pensiamo, la cultura è tra le più belle e ricche del mondo, e non saremmo qui a parlarne se non ritenessimo la religione dei nostri padri [...] quel popolo siamo noi e sono i nostri antenati*" (Viotti, 2022, p. 22-23).

A respeito da natureza do Cosmo, das divindades e da humanidade, os Tradicionalistas Romanos propõem como reflexão inicial aquela que se faça de forma pessoal. Assim, a respeito das Leis do Universo, diz-se que:

> *L'Universo è composto da almeno due sostanze: [...] le leggi e la loro materia [...] Le leggi – nella loro sostanza – non sono visibili, non sono misurabili, ma se ne vedono gli effetti [...] Dividiamo quindi la Natura delle cose in físico (la materia) e metafisico (l'immateriale che ló ordina, le leggi) [...] Le leggi impalpabili muovono l'idea, l'idea muove la sostanza, che muove la materia [...] li chiameremo: piano divino, piano mentale, piano astrale, e piano fisico (o materiale). Piani che vengono chiamati anche: solare, mercuriale, lunare e saturnio. Ognuno di questi è paragonabile ai quattro elementi: fuoco, aria, acqua e terra [...] Ci fanno capire che il divino-solare corrisponde al fuoco, la mente-mercuriale all'aria, l'emozione-lunare all'acqua, e il físico-saturnio alla terra [...] allora immagineremo um mondo in cui i piani sono l'uno dentro l'altro* (Viotti, 2022, p. 280-283).

No universo, composto de duas substâncias, a matéria e as leis metafísicas, simbolicamente, perceba-se que o plano divino estaria ligado às percepções solares e ao fogo, o plano mental às percepções mercuriais e aéreas, o plano astral às percepções lunares e aquáticas, e o plano físico ou material às percepções saturnais ou terrenas. A matéria, substância física de todas as coisas, facilmente compreensível para o ser humano, porém as leis metafísicas e imateriais, não visíveis, apenas passíveis de serem sentida em seus efeitos: as ideias movem a substância, e a substância move a matéria.

A explicação parece demasiadamente abstrata, porém, é possível perceber que tudo aquilo que é quente encontra-se no interior ou no centro das coisas, enquanto tudo o que é frio encontra-se no exterior das coisas. Observe-se que aquilo que distingue um corpo morto de um corpo vivo é a energia presente nele, o calor. Neste sentido, o plano divino, aquele do fogo e do calor, encontra-se no interior de uma matéria fria. E porque o fogo encontra-se no interior na matéria, o físico torna-se também ele uma manifestação do divino, do metafísico.

> *Tutto ciò che è caldo è all'interno: il calore umano è interno alla pelle, il centro della Terra è caldo, il Sole è al centro del Sistema Solare, così il sacro fuoco di Vesta è al centro di Roma e il fuoco domestico è conservato all'interno delle case. Se dunque ogni cosa che è calda è all'interno, e ogni cosa fredda è all'esterno, per quale motivo dovremmo immaginare che il piano divino, solare, caldo dovrebbe trovarsi all'esterno? Ovviamente si troverá all'interno della materia, che invece è fredda [...] "il fisico è manifestazione del metafisico" o, analogamente, "la materia è manifestazione fisica del divino" [...] Nella Tradizione Romana non esiste nulla di símile al "mistero della fede" [...] Ogni culto ha determinate caratteristiche sulla base della percezione del divino, e non il contrario* (Viotti, 2022, p. 283-284).

Assim, para a Tradição Romana, não existe dogmas de fé, todo o culto baseia-se na percepção da manifestação do divino, a influenciar tanto o plano metafísico quanto o plano

físico. Neste sentido, os átomos, energias que compõem todas as coisas, são originários de estrelas que, como o Sol, são manifestações divinas.

> *Gli atomi presenti sulla Terra, e dei quali siamo fatti, sono il prodotto di un numero infinito di stelle esplose miliardi di anni fa e quindi, anche nell'ultimo dei miserabili, ci sono gli atomi e l'energia che provengono dalla stella più lontana. Ma attenzione, perchè questi atomi li possiede anche l'albero, la pietra, e l'orrido abuso edilizio, a dimostrazione che l'essere umano non há nulla di speciale dal punto di vista fisico rispetto al contesto in cui vive. Il fatto che tutta questa materia derivi da stelle che, come il Sole, sono manifestazione fisica potentíssima degli Dèi (in quei casi sconosciuti) significa che vi è um legame analógico che vede negli elementi minori gli stessi contenuti di quelli maggiori [...] la legge che abbiamo chiamato di Microcosmo e Macrocosmo può essere definita anche in altro, e più noto modo: "Come sopra così sotto, come sotto così sopra. Come dentro così fuori, come fuori così dentro. Come nel grande così nel Piccolo" [...] i principii fondanti della Romanità sono contenuti nel Mos Maiorum* (Viotti, 2022, p. 285-286).

A Tradição Romana fundamenta-se em uma grande lei chamada *Mos Maiorum*, por meio da qual a presença divina, que está em todas as coisas, impõe um dever de agir no mundo em respeito à lei divina. A *Mos Maiorum* manifesta-se por meio de cinco virtudes principais e interdependentes: *Virtus* (força interior, inteligência, vigor, energia, potência para o agir, sede de justiça, essência das coisas e máxima expressão de si), *Fides* (honestidade, verdade, certeza, manutenção da palavra dada), *Pietas* (devoção aos deuses, amor à família, afeto ao amigo, justiça divina para a humanidade, retitude e senso de dever, com a família, com a pátria, com as divindades), *Gravitas* (firmeza, coerência, capacidade de agir firmemente, seriamente, de forma coerente, irredutibilidade objetiva aos deveres) e *Maiestas* (grandeza, dignidade, orgulho da pertença). A respeito da *Fides*, expõe Pompa (2008, p. 156):

> Antes do cristianismo [...] era a lealdade ao pacto (*foedus*), qualidade civil e deusa, bem como garantia da ordem de Júpiter. *Fides*, divindade que, junto com Ianus, resistiu à "grecização" do *pantheon* romano, era invocada nos contratos, na definição de limites entre propriedades e até na estipulação de tratados de paz, tradicional princípio de coesão social que o *cives romanus* devia respeitar. No mesmo âmbito conceitual se situa a noção romana de *religio*, que Cícero relaciona ao verbo *relegere*, ler com atenção, exercitar com escrúpulo os rituais dos deuses [...] Aqueles que reconsideravam com cuidado e prestavam atenção a tudo aquilo que se refere aos cultos dos deuses eram chamados religiosos (*De natura deorum*, 2, 28). Trata-se, portanto, de um valor que remete a uma estrutura ritual que orienta a prática dos homens para com os deuses cirscunscrevem um campo limitado de ação e de sentido, que é imanente *à res publica* (em que a relação *sacer/profanu*s exprime exatamente a relação *publicus/privatus*). A *fides deorum* é a confiança no pacto e na *pax romana*. Nesse sentido, a "natureza dos deuses" é uma organização simbólica em sentido antropomórfico das relações sociais, e a prática ritual (a *religio*) marca o pacto de confiança (*fides*) social. O religioso, portanto, não é distinto do civil.

Enfim, a respeito do comportamento da *Fides*, manutenção da palavra dada e das verdades, antes e após a emergência do cristianismo, evidenciar-se-ia um deslocamento desta a influenciar a *Civitas* romana. Neste sentido, Pompa (2008, p. 156-157):

> A *fides romana* funda a cidade dos homens; a *fides* cristã, a cidade de deus. Assim, a *civitas* romana se cristianiza e se universaliza na *civitas dei*. Da mesma maneira, a noção romana de *religio* (*relegere*, que indica uma organização horizontal dos sistemas de comportamentos corretos diante da *res publica*) se torna a religio cristã

> [...] tira sua etimologia de *religare*, que remete a uma organização do cosmo pautada na relação vertical homem-deus) [...] A distinção dos campos, antes do que do Iluminismo, é produto do cristianismo, a partir da ideia romana de *civitas* [...] Com o advento do cristianismo como religião do Estado (século IV), obediência religiosa e civil coincidem, ficando os não-cristãos fora do domínio delimitado por essa relação formalizada. Nem religiosos nem civis, eles serão, portanto, os "pagãos": a *paganitas* contrapor-se-á à *civitas*, como o *paganismus* ao *christianismus*.

Por meio do exercício das leis da *Mos Maiorum*, a justiça evidencia-se, pois, como ponto de equilíbrio e ordem, e as divindades são justas e estabelecem regras para o Universo e ao funcionamento da matéria, determinando-lhes os movimentos. A partir da prática da *Mos Maiorum*, a Tradição Romana assume uma abrangência universalista, sob uma perspectiva de responsabilidade social e de valorização das raízes culturais: "*Un tradizionalista romano inglese esprimerà Maiestas non solo per i Romani suoi antenati, ma anche per i Sassoni e i Britanni, per la sua storia [...] un francese esprimerà Maiestas per le origini Gallo-Romane, per la Guerra dei cent'anni, per la Rivoluzione Francese Napoleone*" (Viotti, 2022, p. 351).

A *Pax Deorum* (aliança entre o ser humano e o divino) representa a aproximação com o divino, a capacidade de ampliar as perspectivas, de observar o mundo sob uma perspectiva universal, e de aproximar-se da natureza divina a partir da prática do *Mos Maiorum*. Estas virtudes foram passadas de gerações a gerações, transformando o tradicionalista romano em uma pessoa virtuosa, um ponto de referência para a sociedade, um exemplo de vida a ser seguido, pois seguidora de valores imortais da humanidade (Viotti, 2022).

As relações da *Mos Maiorum* e, consequentemente, da *Pax Deorum*, influenciam diretamente no corpo físico, pois partem de dentro da própria matéria. As divindades, imutáveis e infinitas, são as próprias leis que regem as mudanças e determinam o comportamento da matéria finita, inclusive a que integra o ser humano. Assim, a matéria que expressa a composição humana, como manifestação física da divindade, é composta de *corpus*, *anima*, *animus*, *mens*, *voluntas*, *spiritus*, e *genius*, para os homens, ou *iuna* para as mulheres. Explica Viotti (2022, p. 297-303):

> *Corpus: è il corpo fisico [...]; Anima: è il soffio vitale [...]; Animus: il principio pensante opposto al corpo, la coscienza [...]; Mens: l'intelligenza, la ragione, la mente [...]; Voluntas: la volontà, l'intenzione [...]; Spiritus: ló spirito, la vita; Genius o per le donne Iuna: l'elemento divino che si situa in ognuno di noi, nonché generatore di vita [...] la materia è la manifestazione fisica degli Dèi, anche la nascita di um individuo parte da un'azione divina. Il Genio vuole incantarsi, e perciò crea lo Spirito ovvero la vita [...] Questa vita deve muoversi necessariamente secondo una Volontà. Dalla volontà scaturisce la prima caratteristica umana, l'unica in grado di mettere in comunicazione i corpi superiori com quelli inferiori: la Mens. A questo punto si procede con un corpo più pesante, ma ancora non tanto pesante da essere materiale, cioè l'Animus; il quale genera una seconda vita (questa volta non ideale ma fisica) che è l'Anima legata ai liquidi corporei, che porta alla costituzione del corpo fisico [...] diremmo che l'essere umano è composto di quattro corpi: Fisico: corpo fisico; Anima: aspetti dell'emotività; Mens: parte razionale ed in grado di mettere in conttato l'elemento divino com gli altri corpi;*

> *Genio/Spirito: parte divina dell'essere umano [...] la Religione Romana è una pratica estremamente concreta e razionale, in cui c'è poço spazio per la fantasia.*

Assim, a explicação para o surgimento de toda a vida reside no fato de que, quando o elemento divino gerador de vida (*genio* ou *iuna*) deseja encantar-se, cria um espírito (*spiritu*) que se move conforme a própria vontade (*voluntas*), adquirindo inteligência (*mens*), consciência (*animus*), vida (*anima*), a qual é armazenada em um corpo físico (*corpus*). A *anima*, ou seja o sopro vital, torna-se responsável, então, pelos aspectos emotivos do ser.

> *Le emozioni influenzano il corpo fisico. Sono le leggi che determinano le meccaniche al nostro interno [...] come potrebbe mai uma divinità modificare la materia? [...] l'unica spiegazione razionale è che gli Dèi siano essi stessi immanenti alla materia. In parole povere gli Dèi sono "dentro" alla materia [...] gli Dèi sono quelle Leggi che caratterizzano e regolano la materia [...] sono le Leggi della materia, e non coloro che hanno scritto le Leggi [...] gli Dèi per essere eterni debbono essere non soggetti al tempo, perciò devono essere immobili, dunque essi non possono decidere di "scrivere" una Legge. Al contrario la materia è mutevole, non è eterna, infatti è soggetta al tempo. Il tempo si manifesta nella materia [...] gli Dèi sono le Leggi che determinano il comportamento della materia [...] molte divinità prendono il nome o appellativi dalla materia a cui si riferiscono [...] Per non parlare delle molte divinità connesse alle fasi della produzione agricola [...] i Romani [...] vedessero gli Dèi nelle cose che li circondavano [...] nel mito, noi troviamo prima Giano, che apre le porte alla nascita del tutto, poi Saturno che è il dio della materia disordinata, ed in fine Giove, che è il dio della legge e che perciò riordina dando um senso alle cose* (Viotti, 2022, p. 286-289).

O ser humano é fruto de suas dúvidas, se questiona, e busca respostas para as dúvidas a respeito da própria natureza, dos comportamentos, de si mesmo. Deste modo, a "*Via Romana Agli Dèi*" não se caracteriza como um ponto de chegada, mas como um percurso por meio do qual se reconhece que a Terra é minúscula dentro de um sistema e de um Universo de infinitas possibilidades, sendo o sujeito uma mínima parte desse sistema. O papel da humanidade é buscar viver uma vida serena, aprender, honrar os deuses e manter o equilíbrio das coisas. Neste sentido: "*Al corpo Fisico corrisponde la Terra, all'Anima l'Acqua, alla Mente l'Aria e allo Spirito il Fuoco [...] la Terra si equilibri com l'Aria; l'Acqua si equilibri con il Fuoco [...] Non si propone nulla di místico"* (Viotti, 2022, p. 303-305). Neste sentido, é preciso equilibrar o corpo físico com a mente, e a vida (o sopro vital e as emoções) com o espírito: *"Bisogna dunque cercare di mantenere in equilibrio i corpi, esercitando quelli in cui vi sono delle mancanze, tenendo a mente che la cultura in cui viviamo ci spinge ad allontanarci dall'uso della Mente e dello Spirito"* (Viotti, 2022, p. 303-305).

A respeito das relações de pessoas com as divindades, algumas dessas divindades possuem aspectos próprios (divindades maiores), outras são partes integrantes de uma divindade maior que a abrange (divindades menores e locais). Os *genius*, por exemplo, se ligam diretamente às divindades locais: onde existe um Genio de um culto específico (divindade menor), este será influenciado pelo mais amplo *Genius Loci* (divindade maior), compondo um vasto panteão: "*Questa concezione giustifica la necessita di um politeísmo*

quanto più vasto possibile, al contrario di molti politeismi 'moderni', che riducono il culto a poche divinità che si occupano di tutto" (Viotti, 2022, p. 436).

Aqui, uma diferença substancial entre os cultos politeístas tradicionais romanos e aqueles neopagãos: enquanto os primeiros, com base em relatos antigos, procuram fundamentar-se na existência de uma vasta pluralidade de divindades, os segundos, enquanto novo movimento religioso em busca da ressignificação das coisas, passam a interpretar as divindades a partir de uma multiplicidade de nomes conferidos a uma única potência feminina e uma única potência masculina. Para os tradicionalistas romanos, portanto, Giano abre a porta do nascimento e faz surgir todas as coisas, e constitui-se como uma divindade diversa de Saturno, o qual reúne as coisas em matéria desordenada, e Giove, que cria a lei que confere ordem e sentido a tudo o que existe.

Por meio da Tradição Romana, ainda, na medida em que esta possibilita o contato da matéria humana com a energia que move tudo à sua volta, a divindade passa a ser vista como uma entidade com a qual é possível se relacionar, seguindo-se certas regras de conexão causal. O ser humano não se encontra afastado da divindade, porque ela está contida nele, é o que move a sua própria vida, bem como tudo o que o circunda. Por esta razão, tudo à sua volta pode constituir-se como um sinal divino: "*Ogni interferenza animale dall'esterno verso l'interno della città viene interpretato come um segno divino, e quindi parte in qualche modo di un mondo 'altro'*" (Viotti, 2022, p. 296).

Além das divindades, a Tradição Romana impõe a veneração aos antepassados. Os *manes* são os espíritos dos antepassados em geral, venerados sob as sepulturas. Os *Lari* são os bons antepassados, protetores da família, que deixam "um tesouro simbólico" e devem receber honra dos familiares que o sucedem: "*Si ricordi che in ogni casa è nascosto um tesoro, simbolico, lasciato dai nostri antenati [...] Ognuno deve riscoprire tale tesoro, per il bene proprio e dei figli, della casa e della famiglia, di Roma e della Tradizione Romana*" (Viotti, 2022, p. 449). Toda pessoa que se diga tradicionalista romana precisa ter em sua residência um *Lararium* (larário), ou seja, um templo doméstico de pequenas dimensões, onde se venera os *Lari*, um espaço que deve ser utilizado exclusivamente para este fim, e onde se tenha um móvel contendo todo o material necessário para a prática ritual. Estes objetos ritualísticos devem ser novos e destinados unicamente para esta finalidade, e o ambiente deve ser resguardado de objetos profanos (Viotti, 2022).

Os *Lemuri*, por outro lado, são entidades familiares negativas, das quais se busca afastamento para a manutenção da pureza em ambiente doméstico, para não influenciar negativamente na família. São antepassados que, subvertendo a ordem natural das coisas,

invadem o mundo dos vivos. Ao contrário do que acontece na festa da Parentalia, quando os vivos honram os antepassados mortos (ditos *parentes*) como forma de respeito e comemoração (*pietas*) à ordem natural das coisas, na Lemúria esta ordem seria quebrada, precisando ser restabelecida. Existem, também, entidades metafísicas sujeitas a mutações, dotadas de desejos, mas que não são deuses. São egregoras, larvas, elementares, as quais desejam serem nutridas e precisam de purificação.

A matéria, ao contrário da divindade, é finita, ou seja, sente os efeitos e se exaure conforme a passagem do tempo. Para viabilizar as interconexões entre o humano e o divino, são criados, então, os calendários: "*Il Calendario è lo strumento attraverso cui il tempo viene sacralizzato[...] la percezione del tempo presso i Romani non era lineare [...] il Calendario si configura come un ciclo ripetitivo di interventi divini, a cui il tradizionalista romano si deve accostare*" (Viotti, 2022, p. 309-310). Ainda a respeito da passagem do tempo:

> *Se oggi si piega il tempo alle necessita produttive rendendolo único, indistinto e piatto, in antichità si adattava il lavoro alle condizioni temporali. Pertanto i nostri Maggiori producevano in base alle stagioni ciò che si poteva uscire, mentre quando era necessário stare a casa si produceva nell'ambiente domestico [...] Il Solstizio d'Inverno vede in sé la rievocazione dell'Età dell'Oro, ed accanto ad Esso – a Gennaio e Febbraio – la rinascita del Cosmo, tutti momenti già passati [...] In generale si considererà come tempo fasto (pars familiaris) quello della crescita dei campi, della rinascita della natura, della prospettiva futura. Mentre "nefasto" sara il periodo di rivolgimento, in cui la natura si prepara per il riposo invernale e così anche gli Uomini. Il periodo che vede il Solstizio d'Inverno nel mezzo, sarà quello di riposo, in cui si prepara il futuro, e per la presenza delle divinità che lo prefigurano si potrà comprendere il futuro. Mentre il periodo opposto, che attornia il Solstizio d'Estate, sarà rivolto a ciò che è passato, come il mese dedicato ai Maggiori, Maggio [...] Marzo [...] il primo mese è quello che prende nome a Marte [...] Aprile perché la primavera aperit (fa sbocciare) tutte le cose. Il terzo mese è chiamato Maius (maggio) da maiores (vecchi), il quarto Iunius (giugno) da iuniores (giovani) [...] il quinto mese è chiamato Quintilis e così via, sino a dicembre, ciascun mese è indicato dal numerale che ne esprime l'ordine di sucessione [...] Ianuarius (gennaio) dal dio che è il primo di tutti [Ianus, Giano n.d.a] [...] Februarius (febbraio) dagli dèi Inferi, perché in questo mese si sacrifica alle anime dei defunti [...] februatus (giorno della purificazione) [...] tutte le kalendae sono sacre a Giunone, mentre tutte le eidus sono sacre a Giove, e che le nonae non sono sacre a nessuna divinità in particolare* (Viotti, 2022, p. 310-321).

Assim, conforme a passagem do tempo fosse percebida a partir das condições naturais, os antepassados produziriam calendários de acordo com as necessidades frente às estações do ano: o tempo de expansão do verão, de crescimento dos campos, de renascimento da natureza e de celebração do passado, ou o tempo de repouzo invernal e de preparação para o futuro.

> *Nei calendari epigrafici le uniche diciture che si ripetono in ogni mese sono tre: Kalendae, Nonae, Eidus [...] le Kalendae sono sacre a Giunone [...] le Eidus sono sacre a Giove [...] le Nonae non sono sacre a nessuna divinità in particolare [...] Il primo giorno di ogni mese è detto Kalendae [...] Le None sono così chiamate o perché cadono sempre il nono giorno prima delle Idi [...] I giorni immediatamente successivi alle Calende, alle None e alle Idi sono chamati atri [neri], per il fatto che in quei giorni non si dà inizio a nessuna cosa [...] alle Kalendae, alle Nonae, alle Eidus, e quando era giorno di festa (festus dies), la massaia era tenuta ad appendere una corona (di fiori?) sul focolare e a fare delle offerte al Lare Familiare*

> *[...] La maggioranza alle None sacrifica alla divinità che ritiene più opportuna, che – generalmente – è quella a cui ci si sente più vicini, o che maggiormente interviene nella propria vita. Al Lare domestico si sacrifica sempre* (Viotti, 2022, p. 381-383).

Neste sentido, buscando assemelharem-se ao máximo da prática dos antigos romanos, os integrantes da *Communitas Populi Romani* consideram todo primeiro dia do mês, o qual chamam *Kalendae*, ou dia que abre o mês, como consagrado a Giunone (Juno), enquanto os *Eidus*, ou os dias da máxima potência da força do mês, restam consagrados a Giove (Júpter).

Especialmente no que diz respeito à simbologia da lua como ligada às características do feminino, observe-se que etimologicamente os termos "luna" e "mês" possuem mesma origem, voltada para os ciclos de menstruação femininos. Juno, a deusa que abre todos os meses, a deusa das mulheres, vincularia o mês de junho aos matrimônios e os partos. Os mistérios da lua estariam ligados, sobretudo, às habilidades femininas divinatórias e mágicas, e de previsibilidade do futuro:

> *I termini "Luna" e "mese" trovano, in molte lingue indoeuropee, la medesima etimologia [...] Il termine mensis (mese) significa anche "mestruo" [...] Giunone è la dea delle donne, ed il mese interamente dedicatole (Giugno) è focalizzato sul femminile, legata al matrimonio ed invocata dalle partorienti [...] Un'altra ideologia che lega la donna alla Luna è quella relativa alla capacità di previsione del futuro [...] insieme all'idea di uma particolare abilità divinatória e mágica [...] "sesto senso delle donne"* (Viotti, 2022, p. 321-322).

Recorde-se que as festas juninas no Brasil, forte expressão do catolicismo popular, principalmente em comunidades rurais e campesinas, também estariam vinculadas a práticas populares e santos casamenteiros (pedidos a Santo Antônio, quadrilhas como encenação a casamentos, casais e pessoas solteiras pulando fogueiras em busca da manutenção ou do início dos relacionamentos), além das práticas divinatórias e de previsibilidade do futuro (pedaços de papel ou cera de velas em bacias com água para revelar o nome de pretendentes, facas em tronco de bananeiras, e uma infinidade de métodos de adivinhação).

Explicam, ainda, os integrantes da *Communitas Populi Romani* que, na história de Roma, haveria três calendários: o de Rômulo (composto por 304 dias em um ano), o de Numa (Republicano) (composto por 355 dias em um ano), e o de Júlio César. O calendário de Numa, pois, o primeiro calendário lunar-solar de Roma, aos dois astros de maior influência sobre o mundo, um representante do feminino e outro representante do masculino. O calendário de Júlio César, por sua vez, completamente solar. Explica Viotti (2022, p. 384-385):

> *Il Sole e la Luna sono due astri dal simbolismo opposto, ma complementare. In essi viene messo in evidenza il potere maschile e quello femminile che, in sensi simbolico, rappresentano rispettivamente il potere attivo e quello passivo [...] Essendo il Tradizionalista Romano un veneratore della natura (in senso assoluto), è chiaro che si avvicinerà ad entrambe queste tipologie di forze [...] ogni cosa tende all'equilibrio [...] Il Tradizionalista Romano comprende, invece, la virtù che sta nel mezzo, saper scegliere sapientemente, quando agire per conto proprio (grazie alla "propria luce"), e quando invece modellare le influenze degli altri o del mondo. Se infatti il mondo in cui viviamo non avesse in sé uma parte importante di attivo,*

> *quanto di passivo, noi vivremmo in un cosmo privo di materia, in cui ogni principio pretenderebbe di agire per sé [...] l'unione dei due principi ha creato la materia in cui gli Dèi si manifestano, la vita, ed ha permesso alla razza umana di produrre uma così grandiosa cultura, e di approfondire enormemente lo studio di ciò che è esterno ed interno a noi, fino ad elevarci per comprensione, ingegno, e arte, al di sopra delle altre creature viventi.*

Uma vez que toda a natureza, inclusive a natureza humana, encontra-se imersa no poder divino, prestar culto e sacrificar aos deuses significa aproximar-se da divindade, não somente para obter favores, mas para mover a força vital dentro de si. Por esta razão, quando realizada de forma constante, consciente e responsável, a prática da "*Via Romana Agli Dèi*" acarreta o melhoramento do indivíduo. Diante disto, as oferendas devem acontecer de forma regular e conforme exposição do calendário, momento em que o sacro e o profano mostravam-se interligados, tanto a nível público como a nível privado (Viotti, 2022).

Assim, a nível público (estrutura macrocosmica), o pontificado seria uma das instituições mais importantes de Roma, pois os pontífices eram conhecedores do tipo de oferta a fazer às divindades, sob quais dizeres, com quais sacrifícios, em que lugares. Neste sentido: "*Il termine pontifex è um composito di pons e facere, cioè colui che costruisce il ponte. Vi è un'altra etimologia proposta in antichità, secondo cui il termine verrebbe da posse facere, capace di eseguire atti sacri, letteralmente 'capace di fare'*" (Viotti, 2022, p. 330). Ressalte-se que as divindades não estão sujeitas ao tempo, não conhecem passado, presente ou futuro, e por esta razão, algumas festas no calendário romano poderão ser repetidas durante o ano, com a finalidade de se manter a oferta sempre "ativa" (Viotti, 2022).

O *Paterfamilias* seria, pois, como uma espécie de pontífice privado, responsável por garantir tanto a sobrevivência do núcleo familiar e por manter, a nível doméstico, a ligação da família com as divindades (estrutura microcosmica). Ressaltam, porém, que a Tradição Romana não vedaria a constituição de tradições familiares baseadas em estruturas fundamentadas no *Materfamilias*, desde que a mulher tenha condições para se ocupar do trabalho sacro da família, e autonomia no lar familiar. Afirma Viotti (2022, p. 333-334):

> *Il principio di padronanza di sé, nella Roma àntica, non era basato aprioristicamente sul genere, ma sulla capacità di garantire la sopravvivenza del nucleo familiare. Tale sopravvivenza passava non solo dalla produzione dei generi di prima necessita, ma anche dalla capacita di proteggere la famiglia e di garantirne i diritti. Nel mondo antico per garantire la tutela dei diritti era necessario possedere uma forza fisica [...] avendo oggi la donna gli strumenti per autotutelarsi, ha anche il diritto di poter esser considerata al pari dell'uomo come Capofamiglia [...] si considera come capo famiglia il Pater, o la Mater, aventi le condizioni per occuparsi dei sacra privata, e che se ne occupino [...] L'unica differenza nella pratica religiosa, tra i due sessi, riguarda i pochi divieti che le fonti esplicitano. Questi divieti sono: il culto di Ercole dell'Ara Maxima per le donne, ed il culto presso il tempio di Bona Dea per gli uomini. Alle donne è poi sconsigliata la pratica a divinità quali Satiri e Fauni, ma non vietata. Similmente alcuni riti sarebbe preferibile che una sola delle parti li compia [...] i divieti alla pratica di*

> *alcune divinità erano imposti per tutelare gli individui dal rischio di venir danneggiati dal contatto com certe forze divine incompatibili.*

Assim, um possível desvirtuamento deste conceito de *Paterfamilias* faria emergir nas sociedades ocidentais, e perpetuaria por meio da estrutura religiosa cristã, a partir das ideias em torno das relações que deveriam se estabelecer entre "padres", "filhos" e "irmãos". Para a Igreja Católica Apostólica Romana, apenas o "padre", estrutura masculina, passaria a se estabelecer como sacerdote e a intermediar as relações entre a comunidade e o divino, uma estrutura que se manteria até os dias de hoje.

Ainda no que diz respeito ao sacerdócio, explica Viotti (2022, p. 389-393), a respeito da existência de requisitos a serem observados por um sacerdote da Tradição Romana, o qual deve ser "casto" e "puro". Assim o é no intuito de viabilizar a passagem dos fluidos energéticos e metafísicos entre o sacerdote e as pessoas que participam do ritual, motivo pelo qual o sacerdote deve evitar a influência de qualquer agente externo durante o ritual. Neste sentido, indica-se ao sacerdote, sobretudo, um estado de meditação prévio:

> *Per castus si intende uma condizione di purezza generica, l'assenza di contaminazione, sai in termini fisici che di comportamento [...] Non tanto perché i Romani pensassero che fosse sbagliato (come invece la cultura cattolica insegna), ma perché il passaggio di fluidi fisici e metafisici tra due persone – durante um rapporto – portano ad una condizione di contaminazione (positiva o negativa che sai). Nel rito romano è necessario essere "completamente se stessi", senza esser stati influenzati da agenti esterni. Da qui la necessità di um periodo di astinenza sessuale per mantenere uno stato di non contaminazione [...] Purus ha um significato símile, Esso indica pulito, esente da macchie, indica quindi uma questione più strettamente fisica che morale. Il termine deriva dalla radice indoeuropea *pur, fuoco [...] con un corpo pulito e casto, con una mente pura (non distratti, senza ansie, né moti interiori che ci possano disturbare), in uno stato di quiete interiore [...] È perciò necessario, prima di iniziare, di fermarsi, prendersi il tempo necessario per svuotare la mente [...] Se non siamo in condizione adatta a fare um rito (fosse anche solo uno stato emotivo alterato!), è meglio non farlo [...] Quindi evitare litigi, rancori, arrabbiature, ma anche eccessivi stati di euforia e felicita subito prima del rito. La cosa migliore è accostarsi con una condizione d'animo di serena assenza di emozioni.*

Na Tradição Romana, a pessoa designada ao sacerdócio, após evitar sentimentos negativos, deve levar o tempo que julgar necessário para esvaziar a própria mente, e não se julgando em condições, não deve realizar o rito. Isso porque a força de estabelecer contato com a divindade está diretamente relacionada à capacidade de se elevar. Neste sentido, um corpo físico adoecido pode materializar um rito portador de dano, um estado alterado de emoção que contaminará a mente distraída e indisciplinada e produzirá efeitos não almejados.

> *Lavorares su sé stessi non è nulla di metafisico o trascendentale. Esso significa prendere coscienza dei propri limiti, problemi, errori, malattie e procedere alla loro correzione [...] l'importante è iniziare a correggersi [...] nessun miglioramento a nessun livello può essere facile o privo di fática [...] si dovrà imparare a domare la mente [...] Sforzandosi di andare contro alle proprie pulsioni e ai propri preconcetti [...] ci si renderà conto che il Mos Maiorum [...] erano [...] la descrizione teórica di quello che una qualsiasi persona sana è spinta a fare naturalmente [...] non esistono*

> *problemi insuperabili [...] non si può fare il tradizionalista romano, ma bisogna esserlo* (Viotti, 2022, p. 378-380).

Perceba-se que não se compreende o termo "sacro" como este é compreendido nas religiões cristãs, por exemplo, como um fato estático. Para a concepção romana, o "sacro" precisará ser criado a cada nova experiência do sagrado. Assim, o *Sacrum Facere*, santificar ou tornar sacro, não se encontra pré-determinado, mas acontece durante cada rito romano.

> *Il Romano si esprime verso gli Dèi attraverso il rito, il sacrum facere. Gli Déi si esprimono verso il Romano attraverso i signa (i segni), che generalmente saranno omina (sing. omen) ovvero segni non richiesti [...] Il Rito Romano non è solo una questione di formale presentazione delle oferte, vi è anche um aspetto sottile che passa dall'interiorità dell'individuo [...] Nel rito si approccia a tale forza [della divinità], e tutti i corpi sottili dell'essere umano sono partecipi del rito. Il Genius funge da tramite con il divino essendo Esso stesso di Natura Divina; la Mente governa e coordina i comportamenti dei corpi inferiori; l'Anima è la fonte primaria di energia; il Corpo Fisico materializza i simboli del rito [...] sacrificium (sacrificio) è il risultato della composizione dei termini sacrum e facere. Realizare il sacro ed offrire agli Dèi sono la medesima azione [...] Il sacrificium trasferisce la proprietà dall'uomo al divino, mentre la profanatio trasferisce la proprietà dal divino all'uomo [...] per soddisfare il desiderio umano di appropriarsi di una qualcosa di naturale, che è sacro, e perciò si richiede di donare alla divinità una primizia [...] il valore dell'offerta non risiede nell'utilità che la divinità possa trarne, ma in quanto sottraiamo a noi stessi [...] Il vino, ad esempio, è il "sangue della terra", la terra e il Re sono la medesima cosa, e nel rito privato il Re è il Pater Familias, quindi il vino offerto equivale – simbolicamente – al proprio sangue (Viotti, 2022, p. 357-361).*

Simbolicamente, observe-se que a utilização do vinho como representação do sangue sagrado, como oferta da humanidade ao divino, não é exclusividade do cristianismo. Para a Tradição Romana, o vinho se torna o "sangue da terra". Conforme a terra esteja vinculada ao "rei" que a gere, o vinho se torna, ainda, o "sangue do rei" ou o "sangue do Pater". E conforme o "rei" ou o "Pater" representem seus súditos ou sua família, o vinho se torna, ainda, o "sangue daqueles que partilham o ritual". Uma renovação cíclica do pacto entre o sagrado e a manutenção do sistema vital na Terra que sustenta a humanidade.

Assim, os adeptos da Tradição Romana se expressam para as divindades por meio do *Sacrum Facere* (sacrifício), que santifica algo, enquanto as divindades se expressam para os adeptos da Tradição por meio de sinais. Ao indivíduo compete materializar a simbologia dos ritos aproximar-se da divindade, para, então, transferir a propriedade de algo humano para o divino. A *Profanatio* (tornar profano), por sua vez, transfere a propriedade do divino para a humanidade, quando esta deseja se apropriar de algo natural, de propriedade divina. Para tanto, são realizadas oferendas por meio de rituais tradicionais. Segundo Viotti (2022, p. 437): "*Le azioni simboliche compiute nel rito hanno un potere di per sé. I simboli, infatti, hanno um valore ed um potere intrinsechi, che trascendono le opinioni personali [...] le azioni rituali (che sono dei 'simboli' in ultima analisi) debbono rispettare il cânone tradizionale*".

Obter o favor dos deuses, no entanto, não se relaciona com favorecimento pessoal. O rito romano tem por objetivo honrar aos deuses e solucionar problemas práticos, requerendo esforço e concentração. Para os adeptos da Tradição Romana, o rito romano deve ser utilizado exclusivamente para o bem de si e dos demais, jamais no intuito de fazer mal: "*Così come non si poteva rubare um oggetto a qualcuno fisicamente, non lo si poteva nemmeno fare magicamente*" (Viotti, 2022, p. 372). Porém é possível defender-se de algo ruim para si.

O rito que fundamenta a prática religiosa entre os tradicionalistas romanos impende um período de preparação ritual para a purificação dos objetos, com água e incenso (*Preparazione Rituale*). Lavam-se as mãos, o rosto e, eventualmente, as partes íntimas, com água de fonte ou de mar, visualizando a limpeza interior e exterior (*Abluzioni*). Cobrem-se os cabelos com véu ou toga, preferivelmente de material natural. O rito inicia-se com os dizeres do "*favete linguis*", o qual convida todas as pessoas presentes ao silêncio exterior e interior. Na chamada "Abertura Ritual", com a pronúncia do nome da divindade e *l'adoratio* depois a oferta (chamada *l'hostia*), se procede duas ofertas, geralmente incenso e vinho, a Jano (*Giano*) (o início de todas as coisas, que abre a porta do lugar e do tempo ao rito), e outras duas ofertas, geralmente incenso e vinho, a Júpiter (*Giove*) (a criação ordenada, a Lei do Cosmo), princípios fundantes da ordem cósmica (Viotti, 2022).

Observe-se que a divindade que ordena a criação, a qual em português passa a ser chamada de "Júpiter", no vernáculo utilizado pelos praticantes da Tradição Romana durante o ritual, qual seja o italiano, passa a ser chamada de "*Giove*". Diante das relações estabelecidas entre Roma e territórios do oriente nos primórdios de sua história, das necessidades dos monoteísmos de se firmarem sobre comunidades pagãs, e dos intercâmbios culturais e religiosos que se estabeleciam a partir do mediterrâneo, as semelhanças com os termos "Javé" ou "Jeová" utilizados pelo cristianismo não induzem à mera coincidência.

A "Parte Central" do rito tradicionalista romano fundamenta-se na realização das ofertas para as divindades. Faz-se oferta ao *Genius Loci*, aos Lares domésticos, e, por ocasião das festividades, às divindades para as quais as festividades são dedicadas. Quanto se oferece às divindades superiores, utiliza-se a mão direita, a palma voltada para cima, e os pés calçados. Quando se oferece às divindades inferiores, se utiliza a mão esquerda, a palma voltada para baixo, e os pés descalços. O objetivo das ofertas é doar para a divindade algo próprio, importante, que possa gerar a aproximação da divindade (Viotti, 2022).

O rito se conclui com fórmulas que precedem o "Fechamento Ritual", quando se presta a oferta a Vesta, a Júpiter (Giove) novamente, e a todas as divindades. É possível que seja acrescida uma fórmula genérica para espiar os erros cometidos involuntariamente.

Terminadas as ofertas, e com declarações de haver agido corretamente, procede-se com a fórmula "*Illicet*", e assim, tem-se a conclusão do ato (Viotti, 2022).

Os ritos mudam de estrutura conforme a entidade invocada, mas um rito praticado com constância, de modo correto e forma justa, na busca por se comunicar com a existência, provavelmente terá sucesso. É assim porque, se o metafísico é imanente ao físico, a divindade reconhece a energia produzida e designa-lhe a função, alterando a matéria do limite do ser. Se a energia não está em conformidade com a energia divina invocada, a violação gera um "corpo de retorno", consequência da ação e da intenção desempenhada (Viotti, 2022).

Durante a execução dos ritos, ainda, pode acontecer o que se chama de "*Adoratio*". Trata-se de um gesto reverencial para a divindade, com um beijo no verso da mão. Afirma Viotti (2022, p. 394):

> *L'adoratio è um gesto reverenziale verso la divinità che si esegue portando il pollice e l'indice della mano destra chiusi alla bocca, come per raccogliere um bacio e "lanciarlo" verso la divinità o semplicemente baciando il dorso della mano [...] È importante al momento dell'esecuzione dell'adoratio, e durante la sucessiva formula, mantenere la visualizzazione della divinità. La visualizzazione consiste nell "immaginare" um determinato avvenimento, nel nostro caso nell'apparizione della divinità davanti a noi. Questo "immaginare la divinità" davanti a noi deve avvenire ad occhi aperti [...] i simboli esprimono dei concetti.*

Viotti (2022, p. 438), por sua vez, explica a importância e a necessidade da simbologia, especialmente no que diz respeito à representação da divindade, pois a humanidade não possui a capacidade de pensar os conceitos sem uma forma que possa materializá-los: "*non siamo in grado di immaginare qualcosa che non abbia uma forma. Si provi a pensare a qualsiasi concetto assoluto senza dargli un'immagine, un nome, un suono, o senza uma qualsiasi forma che appartenga ad una convenzione. Impossibile!*". Ainda, os ritos normalmente são cantados ou ritmados, tendo a voz, as palmas e o som como elementos fundamentais, pois o som faz mover e vibrar todas as coisas. O valor das palavras é o que move a força dentro do rito, guia a energia a se concretizar nominalmente. A vontade modela a energia do universo por meio da voz, e a redireciona para a finalidade proposta no rito, por isso há necessidade de fórmulas ritualísticas (Viotti, 2022).

Assim, para realizar uma oferta às divindades é preciso se considerar não somente o que se tem disponível, mas especialmente o símbolo que estabelece a ligação com a divindade. Depois de um tempo, retorna-se para verificar se as ofertas foram aceitas ou não. Acredita-se que a composição física das remanescências, enquanto manifestações da natureza que expressa a divindade, oferecem sinais que devem ser considerados. Por exemplo, no que diz respeito aos incesos, a ocorrência de cinzas brancas indica que a oferta foi aceita, enquanto a ocorrência de cinzas negras indica que a oferta não foi aceita; frutas abertas e

produzindo substância alcoólica natural indicam ofertam aceitas, porém frutas com mofo indicam ofertas rejeitadas. Os sacrifícios de animais não são compatíveis com a legislação vigente, e por isso não são mais praticados (Viotti, 2022).

Para os tradicionalistas romanos, da natureza derivam todas as coisas: "*La natura è la sede originaria della vita umana, è quel luogo in cui si manifesta la potenza divina senza l'influenza dell'essere umano. Perciò um tradizionalista romano è tenuto a frequentarla con una certa regolarità, proprio al fine di entrarvi in contatto*" (Viotti, 2022, p. 53).

> *L'essere umano si è evoluto ed è nato per vivere in un ambiente naturale, insieme ad altri suoi simili [...] quello che i romani chiamano Mos Maiorum (e che nella sostanza è comune a molti popoli occidentali) è nella realtà il normale comportamento dell'essere umano [...] Si punta al Mos Maiorum perché è espressione esteriore della naturale condizione interiore dell'essere umano: forza, fidúcia, amoré filiale e verso gli dèi, imperturbabilità e orgoglio di appartenenza [...] Se il Mos Maiorum viene dalla natura, e la natura è manifestazione fisica degli dèi, allora incarnarlo significa avvicinarsi a essi [...] E perciò si otterrà tutto quello che si desidera, poiché si desidera cio che il divino fa* (Viotti, 2022, p. 55-59).

O ser humano possui a própria natureza, a qual se expressa a partir do *Mos Maiorum*, sendo esta, ainda, expressão das forças naturais que se manifestam a partir de seu interior. Esta natureza, manifestação do divino, exerce influência sobre o ser humano (Viotti, 2022).

> *La natura è manifestazione fisica del divino, e perciò va tutelata [...] Tutti questi materiali, essendo manifestazione fisica di divinità del sottosuolo, hanno una certa influenza su di noi [...] la nostra società si affida alla manifestazionefisica dei titani per vivere, ignorando totalmente gli dèi terresti e superi [...] riempiamo il cielo, manifestazione degli dèi superi, di particolati e residui combusti delle manifestazioni fisiche degli dèi del sottosuolo e dei titani. Ormai tutto il nostro vivere si basa su queste entità [...] un processo che è prima di tutto metafisico* (Viotti, 2022, p. 63-64).

Enfim, o descobrimento da Natureza e da divindade dentro de si se torna um percurso pessoal, tornando-se válido a partir das experiências vividas por cada sujeito, com antenção aos próprios pensamentos, sem egos ou sentimentos destrutivos que possam atrair entidades malignas (Viotti, 2022). No entanto, existem sugestões de percurso por meio das quais é possível se tornar um tradicionalista romano. Explica Viotti (2022, p. 416-419):

> *Per iniziare correttamente con la pratica romana si dovrà partire da um periodo di studio. In questo periodo si leggeranno libri d'indubbia qualità (di cui alcuni suggeriti in appendice), facendo utili esercizi meditativi, ed iniziando a mettere in pratica quanto detto sul Mos Maiorum. Contemporaneamente si manterrà in esercizio il corpo fisico, e si inizierà a fare le prime piccole offerte alle divinità familiari [...] Quando si andrà nei luoghi naturali si portino delle offerte al Genio del luogo [...] offerte che possano essere utili alla natura circostante [...] allora si potrà iniziare com kalendae, nonae ed eidus [...] si preparerà uno spazio dedicato alla sola pratica religiosa [...] Avendo tutto il materiale di base, essendo passato um tempo congruo, ed avendo acquisto sufficiente competenza di gestione interiore, percezione, e nozionistica, si potrà iniziare com i ter riti principali del mese secondo il rito romano [...] Non c'è um rito d'iniziazione, si deve sentire di essere pronti, ma prima bisogna imparare a sentire. S'impara a sentire solo con l'esperienza e l'esercizio continuo. Nessun texto, né maestro, può insegnarlo. Si deve andare Nei Boschi, Nei luoghi selvatici, ad incontrare gli Dèi, e lì imparare a sentirli. Nella vita quotidiana si deve imparare a sentire sé stessi [...] Si consiglia di procedere per*

> *almeno um anno com questi ter riti [kalendae, nonae, eidus]. Poi, in base a quello che si sente, si inizi a fare i riti alle divinità che presiedono le feste del ciclo arcaico [...] Col passare del tempo si aggiungano anche le feste secondarie, e in fine, se ló si ritiene opportuno anche nei giorni delle commemorazioni delle fondazioni dei templi [...] ad avere come abitudine il rispetto del Mos Maiorum, tanto da essere parte della propria natura; a seguire gli insegnamenti dei nostri Maggiori [...] si avrà uma stabile relazione com gli antenati; e si onoreranno gli Dèi in tutte le feste del calendário [...] Questo processo, se fatto com disciplina, costanza ed onore, durerà diversi anni, e poi ló si dovrà mantenere per il resto della vita.*

Por fim, para os tradicionalistas romanos, ressalte-se que a Tradição Romana não é somente um percurso histórico, mas também um percurso experiencial, e que pode se complementar à Tradição Familiar, de modo a resguardar as tradições, para que não se percam, não se transformem em *New Age* ou em novas tradições estrangeiras. Neste sentido, para estes tradicionalistas, a "*Via Romana Agli Déi*" não pode ser confundida ou inserida no contexto das religiões neopagãs, haja vista que o culto neopagão configura-se, essencialmente, como uma nova adaptação de diversos cultos pagãos. A Tradição Romana, ao contrário, busca uma tradição que deriva diretamente dos antepassados, de documentados e por meio de fontes latinas (Viotti, 2022).

Ainda a respeito da diferença entre o culto tradicionalista romano e o culto neopagão, para algumas tradições negopagãs é possível integrar em um panteão diferentes divindades provenientes de diferentes povos, enquanto para o tradicionalista romano isto não é aceitável, posto que se encontre ligado à sua própria terra de origem, sua própria história e de seus antepassados. Para os neopagãos, ainda, toda forma de magia é lícita, sem necessariamente ligar-se a uma prática devocional, enquanto para o tradicionalista romano a prática devocional é essencial. Enfim, enquanto as tradições neopagãs buscam expor e adaptars-e à ciência, ao tradicionalista romano os ritos são impostos sem necessidade de legitimação da ciência, pois esta se encontra ligada ao plano material, e não ao divino (Viotti, 2022).

No presente tópico, viu-se como se comporta, na atualidade, um grupo religioso com base na crença religiosa tradicional romana, mantendo esta tendência voltada à preservação simbólica por meio dos registros antigos, voltadas, sobretudo, ao campo da memória de fato, da herança territorial, sanguínea e familiar. No próximo tópico, analisar-se-á uma entre as mais diversas tradições wiccanas existentes e praticadas em Roma, sendo esta considerada, no entanto, uma tradição mais imersa no mundo das crenças esotéricas e "*New Age*".

4.6 A Tradição Wiccana de Phyllis Curott: o *Tempio di Ara*

Em Roma, existem diversos grupos que se intitulam "Wiccanos", como o *Circolo dei Trivi*, o *Tempio di Ara*, e o *Tempio di Callaighe*. No segundo semestre de 2022, a autora da

presente tese esteve na cidade de Roma, a estabelecer contato com a informante V. (L.), integrante do *Tempio di Ara*, a qual aceitou instruir esta autora no que diz respeito à religião, bem como recepcioná-la em reuniões do grupo. Tendo em vista o *Tempio di Ara* tem como base a doutrina de Phyllis Curott, foi indicada para a pesquisadora a leitura de três obras de Curott: "*Il Sentiero della Dea*", "*L'arte della magía*" e "*Wicca: il libro essenziale*".

Explicou-se ser Phyllis Curott uma advogada estadunidense pioneira no exercício da bruxaria em público e no auxílio para a expansão da religião wiccana no mundo, empenhando-se, sobretudo, na luta pelos direitos das bruxas de formar organizações religiosas, de realizar casamentos legalmente válidos, de realizar rituais públicos, de ter feriados religiosos reconhecidos no trabalho. Observe-se que, segundo a informante, Curott não possui nacionalidade italiana, porém a pesquisadora autora da presente tese julgou conveniente que as obras indicadas fossem lidas na versão publicada em italiano, no sentido de se aproximar ao máximo da interpretação dos ensinamentos contidos nestas obras, realizada pelo grupo com o qual se estabeleceu contato em Roma.

De início, em seu livro "*Wicca: il libro essenziale*", Phyllis Curott (2019, p. 24-25) demonstra haver uma discordância, entre os seguidores da própria Wicca, a respeito da teoria de Murray: uns a consideram como verdade absoluta, outros, um estudo sobre os arquétipos:

> *Molti considerano tuttora la teoria di Murray come una verità assoluta, mentre altri wiccan si limitano ad apprezzare la sua esplorazione di verità archetipiche che continuano a vibrare: uma Grande Madre Terra, il Dio Cornuto delle foreste e dei campi, uma piccola comunità organizzata in gruppi (congreghe) com Sacerdotesse e Sacerdoti qualificati, il ricorso a pratiche estatiche, la celebrazione di giorni sacri stagionali e riti lunari, riti d'iniziazione e um diário personale di saggezza, il cosiddetto Libro delle Ombre. Che si trattasse di tradizioni sopravvissute, segrete ed ereditarie, o della nascita di un nuovo movimento religioso com radici antiche, Gardner dono al mondo tecniche e pareri spirituali di cui c'era gran richiesta e bisogno [...] Al giorno d'oggi, ci sono molte varianti e tradizioni e diversi lignaggi nella Wicca, tutti con la propria struttura organizzativa.*

Fosse considerada como uma tradição a qual haveria sobrevivido no tempo, como uma tradição hereditária ou como um novo movimento religioso baseado em arquétipos, o fato é que, conforme visto anteriormente, Gardner criara um sistema religioso organizado e cultuado nos dias de hoje, adaptado a diversos panteões do mundo, e a diversas tradições wiccanas diferentes. Explica Curott (2021, p. 30-31):

> *La moderna Wicca accetta che possiate avere um'idea di divinità completamente diversa da tutte le altre persone che si professano wiccan; in effetti, i punti di vista wiccan sono molto cari. Ci sono wiccan che onorano divinità sai maschili sai femminili, o diteiste (come lo yin e lo yang del Taoismo), um approccio rivoluzionario per la cultura occidentale (la Shekinah ebraica è rimasta a lungo nascosta, la Madonna non è divina e, per i musulani, ogni espressione feminile deve rimanere velata). Per alcuni wiccan, soprattutto gardneriani, la divinità è venerata come Grande Dea Madre e come Dio Cornuto degli animali e delle creature selvagge [...] Alcuni wiccan si considerano politeisti, poiché onorano numerosi Dei e Dee ben distinti, spesso associati a particolari luoghi o pantheon di culture non*

> *abramitiche in tutto il globo. Per altri wiccan, le numerose Dee sono aspetti di un'unica Grande Dea e i numerosi Dei sono aspetti di un unico Grande Dio. Alcuni wiccan, inoltre, sono monoteisti (come la Tradizione Dianica) e onorano solo la Dea come unica Fonte di Creazione o una divinità che non è né maschile né femminile. Ci sono wiccan per i quali le divinità sono entità com una vita nel vero senso del termine, mentre altri considerano le divinità archetipi junghiani o simboli delle forze sottese del Creato.*

Para Phyllis Curott (2019), precursora da tradição wiccana do *Tempio di Ara*, a legitimidade da Wicca não está no passado, mas nos valores e experiências de transformação que a religião oferece aos praticantes no mundo cotidiano: "*In tale ottica, la Wicca è um nuovo movimento religioso e la sua (ri)nascita è uno degli eventi più rari e sgnificativi nella storia [...] l'aspetto più meraviglioso, straordinario e magico è che, praticando la Wicca, avrete la sensazione di ricordare qualcosa che già sapevate*" (Curott, 2019, p. 26). Assim, a sensação aparente de recordar de algo que já se sabia pode ser explicada sob uma perspectiva espiritualista, de eventual hereditariedade ao longo de novas encarnações, ou, ainda, sob uma perspectiva científica, a partir de estruturas arquetípicas e simbólicas do insconsciente.

Por meio da obra "*Il Sentiero della Dea*", Phyllis Curott (2012) conta como se transformou em uma bruxa, e, ao mesmo tempo, narra uma história ampla e uma trajetória arquetípica significativa. Segundo Curott (2021, p. 239): "*la mia vita stava seguendo lo schema del mito di Persefone, del suo viaggio nel mondo inferiore e del suo ritorno alla vita. E mi sono resa conto che questa era una storia vissuta da molte donne. Ci sono racconti mitici che vengono messi in scena anche nella vostra vita*". Assim, Phyllis Curott (2012) narra, por meio da própria experiência de se enxergar no mito de Perséfone, o qual expressa a queda a um mundo inferior e o retorno à vida, como percebeu que esta seria uma história vivida por muitas mulheres no cotidiano de suas vidas. Por intermédio da obra "*L'arte della magía: teoria e prática per impararla*", esta autora expressa, ainda, como teria vivido parte de seu caminho espiritual na Itália:

> *Stavo per andare in Italia per la prima volta e volevo sapere che cosa cercare per avanzare nel mio cammino spirituale [...] Pochi mesi più tardi arrivai a Benevento, una città dove, a quanto pareva, i praticanti della Vecchia Religione si erano rifugiati per sfuggire alle persecuzioni della Chiesa [...] ero indecisa sul mio futuro come Sacerdotessa; non sapevo se dovevo rendere pubblica la mia scelta spirituale e affrontare le possibili conseguenze negative [...] Ero attonita: era tutto come nella visione, incluso il tempio dedicato a Iside, che ora era incorporato all'interno di una chiesa! La decisione era presa* (Curott, 2021, p. 102-103).

Viu-se que a Itália vem demonstrando importância ímpar no desenvolvimento de práticas espirituais politeístas e neopagãs, o que transparece nas obras de Phyllis Curott, ainda que a mesma não possua origem italiana. Tanto o foi com a Wicca Gardneriana, conforme visto anteriormente, como o foi com a tradição do *Tempio di Ara*, quando se coloca enquanto destino no caminho espiritual de Curott, em busca da "*Vecchia Religione*".

A autora compreende este percurso a partir da existência de práticas xamânicas muito antigas capazes de estabelecer relações com uma potência divina individível e harmonizar-se dos ciclos da Natureza. Para ela, práticas semelhantes se manteriam secretas em pequenas vilas da Itália meridional, pequenas ilhas britânicas, e, diversos séculos depois, em zonas ruraris da Virgínia e de New England, sendo estas perpetuadas por meio de percepções arquetípicas. Afirma Curott (2012, p. 10-11):

> *La Wicca, come viene solitamente chiamata la stregheria da coloro che la praticano, non è che la rinascita di una antica spiritualità pre-ebraica, pre-cristiana e pre-islamica legata alla Dea [...] Le pratiche sciamaniche della Vecchia Religione consentivano a donne e uomini di armonizzare la loro vita spirituale e quella quotidiana con i cicli naturali e con la saggezza mística dei ritmi profondi della terra [...] le prime accuse di satanismo obbligarono alla clandestinità coloro che seguivano le antiche vie costringendoli a praticare in segreto ovunque, nell'Italia meridionale così come nei piccoli villaggi delle isole britanniche e anche, diversi secoli dopo, nelle zone rurali della Virginia occidentale e del New England [...] Secoli dopo la caccia alle streghe, l'archetipo dell'orrida megera risulta ancora estremamente potente, riflettendo e perpetuando la paura che il mondo moderno nutre nei confronti delle donne, della sessualità e della liberta individuale*.

Mas apesar de acreditar que a Wicca possa manter relações com práticas de um antigo ritual xamânica, a autora ressalta a compreensão de que, atualmente, importa mais perceber e compreender as necessidades de adaptações destas práticas ao tempo presente, o qual se encontra adaptado à revolução social das estruturas patriarcais: "*Stiamo entrando in [...] l'età del Sacro Femminile, in cui il potere illuminato delle donne e degli uomini porterà nuova vita a un mondo [...] Con la riscopetta del potere del principio femminile, il nostro mondo può diventare um terreno sacro di unione*" (Curott, 2012, p. 12).

Phyllis Curott (2021, p. 9-16), que iniciou sua tragetória e seu caminho espiritual em uma congregação de mistério feminino neo-gardneriana, enquanto criadora de uma nova tradição a qual se reconhece wiccana, considera a wicca como produto do gênio criativo de Gardner, o qual, ao estudar diversas culturas mágicas, teria procedido a criação de uma estrutura ritualística utilizada, e em rápida difusão nos Estados Unidos da América, até hoje:

> *La Wicca [...] è una splendida e potente forma di spiritualità che ha molto in comune com quella dei nativi ameriani e con altre religioni indigene, ed è la religione che in America si sta diffondendo più rapidamente [...] La Fonte autentica della nostra forza [...] è il principio spirituale che si trova nel cuore della Wicca: il Divino si trova nel mondo, dentro di noi e dentro gli altri. L'obiettivo della Wicca non è quello di credere che Dio si trovi là fuori da qualche parte. Il principio spirituale della Wicca è sentire, provare e conoscere il Divino, e le nostre pratiche magiche sono ciò che si permettono di fonderci con il Sacro [...] Ho avuto il privilegio di viaggiare in tutto il mondo, e ho incontrato, parlato, lavorato con streghe e pagani provenienti da diverse tradizioni. Ho scoperto che, qualunque sia la tradizione originale in cui hanno ricevuto i loro insegnamenti, i praticanti più seri e capaci stanno giungendo a conclusioni simili circa i principi e le pretiche fondamentali che ci mettono in comunione con il Divino [...] la nostra vita è la nostra magia più grande [...] il Divino è presente nella Natura e nei suoi cicli, così come dentro di noi, e che il potere dell'amore è mágico [...] La Wicca è una pratica spirituale che chiunque può seguire per riconnettersi al Divino e per tornare a*

> *essere forte. È una religione che riconosce la divinità innata e intrínseca del mondo in cui viviamo, non come principio astratto, ma come esperienza profonda e diretta.*

Assim, para Phyllis Curott, o princípio da Wicca emerge do fato de que o divino pode ser encontrado no mundo, dentro do indivíduo e do outro que o circunda. Para a Wicca, Deus não está em qualquer parte de um mundo exterior, mas na Natureza, em seus ciclos, e dentro de cada um, de modo que se conhece e se sente o divino por meio de práticas mágicas que fornecem este contato com o sacro de dentro de si mesmo. Colocar-se em comunhão com o divino significa, antes de qualquer coisa, reconhecer que a vida de cada um é a maior magia.

Ao contrário da religião hereditária que chegou a propor Gardner, e ao contrário do que pensam os Tradicionalistas Romanos, a primeira coisa expressa por Phyllis Curott (2021, p. 14-15), em sua obra "*L'arte della magia*", é a de que as práticas da bruxaria moderna é diferente da prática dos ancestrais, pois se funda não somente em uma busca arqueológica e em fontes antigas, mas da formação de um conjunto único de crença influenciado por diversos aspectos e movimentos, como a Maçonaria, o *Golden Dawn*, obras românticas, mitologia e práticas populares, movimentos de contracultura dos anos 60, entre tantas outras influências.

> *L'Arte delle Streghe odierna è diversa da quella dei nostri antenati. La Wicca è una religione creativa e vitale, un meraviglioso arazzo composto dai fili preziosi di affascinanti influenze che comprendono la Massoneria, l'elegante Golden Dawn, l'Aradia di Leland, la mitologia e le pratiche popolari, il panteísmo e il trascendentalismo americani del diciannovesimo secolo, i poeti romantici, figure di spicco come Doreen Valiente e altri, le esplorazioni controculturali degli anni Sessanta che ci hanno condotti al femminismo, lo spiritualismo, lo yoga, il buddhismo, lo sciamanesimo, la psicotrópica, Jung... Anche l'archeologia, la linguistica, la mitologia e le vestigia antiche ci mostrano che esisteva dee come Iside, Inanna, Demetra, Persefone, la cui venerazione fu per um certo periodo il mistero religioso della cultura occidentale [...] la legimità della Wicca moderna quale religione densa di significato, autentica e potente non dipende da un'eredità organizzata e ininterrotta. Il fatto è che il fenômeno storico e sociale più grande e profondo è la nascita di una nuova religione. La Wicca può essere considerata la rinascita di um'antica religione, ma è soprattutto la nascita di una nuova religione.*

Assim, a legitimidade da Wicca encontra-se no fato de a mesma ter-se constituído como religião autêntica e densa de significados, não necessariamente vinculada a uma hereditariedade ou a uma estrutura previamente organizada e ininterrupta, mas indubitavelmente produtora de um fenômeno histórico e social profundo e relevante: o nascimento de uma nova religião.

A nova religião emergente expõe a necessidade de abandonar as concepções de magia enquanto prática demoníaca ou a magia como algo fantasioso e milagroso: "*si aspetta che crediamo ad altri miracoli, come Mosè che divide il Mar Rosso e Gesù che resuscita i morti e cammina sulle acque. A quanto pare l'unica differenza è che questi miracoli giungono dall''unico 'vero Dio' [...] ciò che pratichiamo non è un ingênuo abracadabra*" (Curott, 2021, p. 27). Por meio da Wicca, a magia capaz de provocar alterações energéticas no

Universo segundo a vontade do praticante passaria a ser compreendida a partir da ciência: "*La focalizzazione mentale e la proiezione della volontà sono le chiavi di questo approccio al mondo magico [...] I praticanti della Wicca utilizzano un'ampia varietà di tecniche efficaci per passare dalla dimensione normale a quella magica*" (Curott, 2021, p. 27-28).

A magia aconteceria, portanto, a partir do contato com o Divino, por meio da experiência de conectar-se que reside no próprio indivíduo e no mundo, possibilitando a criação de novas realidades juntamente com a divindade à qual se conecta, por ocasião de um Universo orgânico e vivo, e de suas leis. Explica Curott (2021, p. 33-38):

> *La magia è ciò che accade quando si incontra il Divino. È l'esperienza assoluta e rivoluzionaria di connettervi con la divinità che dimora in voi e nel mondo, gli eventi straordinari che fluiscono spontanei dall'unione con una divinità presente e reale. La vera magia è la vostra relazione con la divinità immanente ed è il modo in cui vivete la vostra natura di streghe [...] Fare magia è um processo dinamico tramite il quale cocreate la realtà assieme alla divinità. Tutta la vera magia è una manifestazione del Divino [...] E tutto è unito da questa sacra energia [...] L'uomo nasce macchiato dal peccato originale [...] Lo spirito e la materia sono eternamente divisi, il Divino si trova al di fuori di noi e del nostro mondo [...] Si sentono separati dal Divino [...] come streghe, non avete bisogno di 'avere fede' nel Divino perché potete sperimentarlo direttamente [...] Imparerete così che l'Universo non è una macchina, ma è vivo e organico [...] Le streghe sanno che fare magia non sfida la Natura ma lavora in sintonia con le sue leggi. Quindi, comprendendone le leggi, che vengono spiegate dalla fisica, possiamo rendere le nostre magie molto più efficaci [...] Non abbiamo bisogno della scienza per giustificare la spiritualità, ma mi sento molto più a mio ágio con una religione che non sfida la scienza.*

Em seu livro "*Wicca: il libro essenciale*", Curott (2019, p. 51-52) explica as relações da Física Quântica, da Neurosciência, e de outros campos de estudo, com um princípio básico que confirma práticas espirituais xamânicas, wiccanas e místicas praticadas há muitos anos: a interconexão e as interações existentes ente a consciência humana e a energia da Criação.

> *La fisica quantistica, le neuroscienze e altri campi di studio confermano quello che sciamani, wiccan, Streghe e mistici sanno da tempo. Tutto è interconnesso con modalità infinite che sfidano i vecchi modelli di spazio, tempo, separazione e causalità. E la nostra coscienza (che comprende non solo la mente, ma anche il cuore, il corpo e lo spirito) può interagire com quella ragnatela di vita che è l'energia del Creato [...] La magia divina, la vera magia, non nasce dall'ego e dagli impulsi, bensì dalla connessione con il Sacro [...] Quando siete conessi con la Fonte Sacra del Creato, il Divino che alberga dentro di voi e nel mondo circostante, scoprirete che la magia è un dono, una dote, una pratica sacra per manifestare la parte migliore di chi siete e di ciò che volete dall'esistenza. È un modo straordinario per co-creare la vostra vita insieme al Sacro* (Curott, 2019, p. 51-52).

Neste sentido, para Curott (2021, p. 38), a ciência tem confirmado propriedades da física quântica que tanto os xamânicos quanto as bruxas já tinham conhecimento há milhares de anos: "*esiste uma dimensione nascosta della realtà – il livello quantico – e ci sono leggi che la governano. L'Universo è un immenso campo di energia in cui ogni cosa è collegata a tutte le altre [...] c'è energia dentro le rocce, nelle colline, nell'acqua e nell'aria"*. A ciência atinge o campo da magia, ainda, quando se pretende a explicar como, por meio da Física Quântica, torna-se possível a ocorrência de efetiva interconexão entre o Universo, e a

alteração de consciência humana: *"Esiste anche un'osservazione della fisica quantistica che conferma il principio spirituale wicca dell'interconnessione [...] paradosso Einstein-Podolsky-Roseidan [...] le cose che sono fisicamente separate funzionano all'unisono*" (Curott, 2021, p. 38-39). Esta conexão se daria, portanto, por meio da Natureza.

> *La Natura è l'incarnazione della Divinità [...] una strega è qualcuno che è consapevole della Presenza Divina in ogni cosa. E, se siete alla ricerca del Sacro, potrete trovarne in abbondanza nella Natura. La Natura rende il Divino tangibile. È l'abito che la Dea indossa per rendersi visibile, la danza che il Dio danza per esprimere la sua gioia. È l'incarnazione della Divinità vivente [...] La Natura è magia perché è il corpo della Divinità, e la magia della Natura non dev'essere immaginata, ma semplicemente vissuta [...] La Natura è l'incarnazione del Divino, quindi è la nostra maggiore maestra spirituale [...] I praticanti delle religioni basate sul culto della Terra, come la moderna Wicca, sono studenti della saggezza della Natura, e la maestra – la Natura – è sempre disponibile [...] tempo a contatto com la Natura è importante per il ritmo spirituale della vita. Gli animali, le piante e la terra stessa sono voci del Divino che cantano* (Curott, 2021, p. 72-77).

Deste modo, o praticante da bruxaria moderna seria alguém que, consciente da presença divina na Natureza e em todas as coisas que o circunda, sendo capaz de sentir o sagrado que existe à sua volta, consideraria a Natureza o corpo ou a incarnação da Deusa: "*Quando romanete connessi all'essenza divina, essa vi parla continuamente, tramite schemi e connessioni, segni e sincronicità, e ogni sorta di doni [...] scoprirete che esiste un'energia divina dentro di voi che vi unisce alla divinità presente nel mondo*" (Curott, 2021, p. 42-47).

Observe-se, neste ponto, que os sinais passam a se manifestar, no que diz respeito à composição humana, da mesma forma como descrito no tópico relativo à Tradição Romana: "*Ogni elemento [...] rappresenta uma parte di voi: la mente, la volontà, le emozioni, il corpo [...] La magia dell'Aria rafforza la mente (negli aspetti dell'intelletto e dell'intuizione), quella del Fuoco la volontà, quella dell'Acqua le emozioni; la magia della Terra radica il sacro nel vostro corpo e nella vostra vita*" (Curott, 2021, p. 79).

A magia elementar se fundamenta em um complexo sistema de símbolos e significados herdados dos antigos gregos e de práticas esotéricas europeias ("Tabela de Correspondência"), o qual expõe a ligação do elemento com características pessoais, aspectos da mente humana, cores, símbolos, estações do ano, animais, plantas e divindades masculinas e femininas, cada elemento oferecendo um percurso de autoconhecimento e equilíbrio. Aprofunda-se na magia elementar por meio da magia do ar, do fogo, da água e da terra permite a compreensão de que "*gli elementi vi mostrano come la divinità sai presente nel mondo e come gli aspetti vivificanti della divinità siano presenti in voi. Ogni elemento è parte di voi e le forze degli elementi corrispondono alle vostre*" (Curott, 2019, p. 69).

Para a tradição do *Tempio di Ara*, portanto, a verdadeira magia configura-se como um processo energético cocriativo da manifestação divina e comunhão com o Universo, uma

energia que se diz não somente capaz de ser imaginada, mas de ser sentida e invocada de diversas formas, por meio do toque de tambor ou do sistro, da música, da dança, do canto. Guardam-se semelhanças, também com a Tradição Romana, a valorização da palavra e da sonoridade dos ritos: "*La parola witch, strega, deriva dalla parola scandinava vidtke, che significa 'colei che intona i canti sacri'*" (Curott, 2021, p. 250). Explica, ainda: "*Proprio come il suono può alterare lo stato di coscienza e uma frase può contribuire a materializzare la magia, un'immagine o un simbolo possono fornire un focus visuale alla meditazione e alla magia*" (Curott, 2019, p. 49). Neste sentido, também para a Wicca, em especial para a Tradição de Ara, a linguagem ritual adquire importância para a vibração energética.

Ao iniciar-se a análise do ritual, a preparação de um lugar sagrado enquanto altar dedicado aos sentimentos espirituais impende, necessariamente, a utilização de símbolos e instrumentos capazes de viabilizarem a alteração de consciência, a fim de alcançar o estado de consciência divina. Neste sentido, alerta-se para o fato de que, para alguns grupos wiccanos, tal qual a Tradição Romana, a linguagem arcaica, dotada de uma sonoridade mágica, seria essencial na produção desta alteração de consicência, porém, ao contrário do que ocorre com a Tradição Romana onde a utilização do latim é obrigatória (Viotti, 2022), na Wicca, a utilização de linguagem arcaica se torna opcional, a depender de cada grupo, ou cada tradição.

> *Nel momento in cui entro in una stanza in cui um altare è stato preparato e riccamente addobbato, con la fragranza dell'incenso che profuma l'ambiente e le candele che sprigionano la loro luce dorata, la mia coscienza inizia ad avvicinarsi al Divino [...] Io sono entrata nello spazio sacro, lo spazio dove si incontrano i due mondi, dove lo spirito e la materia sono una cosa sola; sono penetrata nella coscienza divina, e so che tutto questo è sacro e pieno di magia [...] il linguaggio per me ha significato: mi aiuta a cambiare livello di coscienza [...] il reale potere delle parole è l'abilità nel far emergere le nostre emozioni [...] Una delle ragioni per cui alcune streghe usano um linguaggio arcaico o poetico è che per loro questi stili possiedono un suono magico. La mia scelta, sviluppata nel corso di molti anni di lavoro nello sciamanesimo, è quella di ricorrere a um linguagggio semplice e moderno che giunge dal cuore* (Curott, 2021, p. 269-270).

Segundo Phyllis Curott (2019, p. 160): "*In quase tutte le tradizioni religiose, lettere e linguaggio, immagini e simboli hanno poteri sacri e magici; la Wicca non fa eccezione [...] gli incantesimi alterano la coscienza [...] quando si altera la coscienza, la magia comincia*". Assim, linguagem, imagem, símbolos, assumem a função de alterarem a consciência, sendo que esta alteração da consciência, a qual permite o contato com a consciência divina, torna-se essencial para a realização dos ritos mágicos: "*Il termine 'incantesimo' è uno dei miei preferiti: la sua radice è il vocabolo latino incantare, che significa fare un sortilégio cantando [...] Un canto magico può essere l'imitazione di un suono della Natura, una singola lettera dal profondo significato simbolico, una parola*" (Curott, 2019, p. 46).

Assim, quando se canta junto com a energia da Natureza, o encantamento funciona como alteração energética a nível atômico, a partir da união estabelecida com o Divino, e permitindo alterações no campo material. Neste sentido, explica Curott (2021, p. 186): "*Tutto è energia, tutto è interconnesso. Noi possediamo la meravigliosa capacita di influenzare il risultato degli eventi energetici a livello subatômico*".

Uma vez mais, é preciso reforçar a importância dos símbolos para a religião: "*Una volta resi vostri i simboli e il vocabulario, non solo riceverete messaggi sacri, ma potrete anche inviarli. Usate simboli, immagini e metafore di ogni tipo nelle magie e nei rituali per comunicare i vostri obiettivi al Divino*" (Curott, 2021, p. 195). A recepção e o envio destas mensagens sacras, haja vista utilizar-se de energia divina, devem ser realizados com responsabilidade. Designam-se espaços e rituais que viabilizem a relação: "*avevo cominciato il rituale collegandomi al Divino – il Divino dentro di me, il Divino nella Terra, il Divino nel mondo attorno a me. Il segreto del successo nel trasmettere l'energia sacra sta nel lasciarla lavorares su di voi e poi nel guidarla e dirigerla verso l'obiettivo*" (Curott, 2021, p. 239).

A criação de um altar, sendo este o centro do Universo, torna-se essencial para a disosição da simbologia que viabiliza a conexão com o sagrado. Além do altar criado para a realização dos rituais em grupo, torna-se essencial, também, a criação um altar pessoal, expressão do Sacro no modo mais significativo para quem o faz: "*è lo spazio in cui Spirito e Terra sono Uno. Magicamente è il centro dell'universo e, nella maggior parte dei casi, si trova al centro del cerchio. È anche um punto di riferimento per le pratiche spirituali quotidiane, per la riflessione, la meditazione e la magia*" (Curott, 2019, p. 91). A simbologia do altar perpassa as concepções físicas e coletivas, para atingir as questões interiores dos indivíduos: "*Il nome della mia tradizione, Ara, in latino significa 'altare' [...] ognuno di noi è um altare [...] Voi siete Spirito e Terra congiunti, la divina magia della divinità che vive nel mondo*" (Curott, 2019, p. 93). Um altar deve, portanto, ser posto ao centro do círculo sagrado.

A formação do círculo sagrado cria o espaço sacro no qual será trabalhada a energia divina. Neste círculo, envolvendo energia sagrada, psíquica e elementar, torna-se um espaço onde se manifesta uma potência energética capaz de alterar os estados de consciência e permitir o contato com o divino. Neste sentido, explica Curott (2021, p. 95-105):

> *Il cerchio sacro è il vostro tempio, e non avete bisogno di pietre, né di denaro per costruirlo. Al contrario della maggior parte delle religioni occidentali, i praticanti della Wicca non hanno bisogno di un edifício o di un sacerdote o di um pastore per entrare in contatto con la Divinità. Con la formazione del cerchio, create lo spazio sacro in cui incontrare il Divino e lavorate con la sua energia [...] Il cerchio è um contenitore – formato da energie sacre, psichiche ed elementali – che contiene energia magica. Il cerchio è anche il vostro tempio quando fate magia [...] al termine del lavoro magico, non dimenticatevi di congedare o, come si dice, chiudere*

> *il cerchio. Le energie com cui lavoriamo sono potenti e se non vengono congedate quando è il momento possono interferire e mandare in corto circuito gli apparecchi elettrici ed elettronici [...] vi fa entrare in uno stato di coscienza alterato e vi permette di vedere ciò che normalmente si cela allo sguardo [...] In questo stato di profonda e vigile consapevolezza, la magia sarà um'esperienza intensa e particolarmente efficace [...] Nella mia tradizione – la tradizione Ara – il cerchio rappresenta le facoltà intuitive, mentre il quadrato creato dall'Invocazione delle Quattro Direzioni simboleggia le facoltà intellettuali e analitiche. E così il quadrato e il cerchio si uniscono nella formazione del cerchio magico, proprio come l'intuito e l'intelletto, ló spirito e la materia, la divinità e l'umanità.*

A formação do cículo sagrado abre, portanto, um portal para a circulação de energia no Universo. As tradições wiccanas acreditam que toda energia se move em formato circular ou espiral, e trabalhar a energia no centro de um círculo significa estar em harmonia com o fluxo orgânico de toda energia universal, ou seja, significa trabalhar em conformidade com o movimento natural da energia universal: "*Viviamo dentro l'eterno cerchio della Creazione, i cicli della vita e delle stagioni, la Luna e il Sole, le maree e le stelle in movimento sopra di noi [...] Il cerchio porta le nostre anime in sintonia com i ritmi divini del cosmo e del mondo naturale in cui viviamo*" (Curott, 2019, p. 88-89). Ainda: "*Il cerchio simboleggia l'infinito perché non ha né um inizio né una fine [...] Um cerchio unisce l'infinito con l'immediato, e ci mostra il significato del Vecchio principio occulto 'come in alto, cosi in basso' [...] Lavoriamo in cerchio perché viviamo nell'eterno ciclo della vita*" (Curott, 2021, p. 111).

Enfim, quando as pessoas encontram-se dispostas por meio de círculos são todas iguais, não há superioridade e nada pode separar o sacerdote e a comunidade da divindade. Há uma distribuição homogênea de calor e uma difusão equânime de energia, como em um calderão, ou no ventre da Deusa. Afirma Curott (2021, p. 87): "*È um simbolo del Sacro Femminino che risale al Paleolitico, un primo segno della consapevolezza umana e del fascino dei Misteri della Creazione. Riunirsi in cerchio per una qualsiasi finalità sacra significa invocare il Sacro Femminino, la Dea*". A Deusa, fonte da vida e energia criativa sem a qual um Deus não pode agir, é experimentada dentro das pessoas e em tudo que as circunda:

> *Ogni donna che incontrate è la Dea [...] La Dea è l'infinito potenziale da cui nasce ogni realtà. È la forza vitale che dà alla luce le galassie e le stelle [...] È il tessuto di tutto ciò che esiste, il "campo energético quântico" e tutto ciò che esso contiene [...] La Luna è il volto scintillante della Dea, l'oceano è il suo grembo, la Terra il corpo, l'Universo lo Spirito infinito [...] La Dea vive nel vostro cuore. Quando parlate col cuore, parlate a lei e per suo tramite, e nutrite la sua presenza e la vostra relazione con lei [...] gli uomini riconoscono nella Dea un simbolo di infinito potere creativo e una forza divina transformatrice [...] si rivela in um'infinità di forme e aspetti, in una molteplicità di dee, come Diana, Brigid, Kali, Yemanjá, la Donna Ragno, Kuan Yin e persino Maria[...] e ogni dea è parte integrante della Dea infinita. La Grande Dea contiene tutti gli aspetti dell'essere [...] E così la Dea, nelle sue molte forme ci mostra come andare oltre ogni dualità e limitazione* (Curott, 2021, p. 115-117).

Neste sentido, para esta religião, nas mais diversas tradições, é possível dizer que não se crê em uma Deusa, mas se experiencia a Deusa. Isso porque a Deusa vive em todas as

coisas, independentemente de gênero, é a fonte infinita da Criação: "*molto più di un simbolo o di un archetipo interiore. La Grande Dea è la base dell'essere e il Mistero che trascende la conoscenza, Creazione e Fonte della Creazione [...] Indipendentemente da religione, cultura, razza o genere, siamo tutti figli di Madre Terra*" (Curott, 2019, p. 108-110).

Segundo Phyllis Curott (2021) diversas deusas são veneradas em diversas partes do mundo e sob diversos aspectos, porém todas elas poderiam ser reunidas em um único aspecto divino, o da Deusa Mãe, a qual reúne os mais diversos aspectos oriundos da criação e da vida: "*Grande Madre, Gaia, Demetra, Terra Mater, Cels, Nerthus, Danu, Brigantia, Frigga e molte altre [...] La Dea è Una e molte, la Grande Madre e molto più di una madre [...] sono in parte animali [...] forze della Natura [...] il Mistero che trascende l'umana conoscenza*" (Curott, 2019, p. 110-112). Assim, o culto à Deusa teria sobrevivido por milhares de anos, adquirindo simbologias que seriam mantidas por gerações:

> *La Luna governa le maree e i cicli della crescita [...] Artemide [...] Neith, Yemaya, Arianrhod [...] Raka, Mama Killa ed Ecate [...] perfino Maria, che ha mutuato da Iside la corona a forma di mezzaluna [...] è più di um simbolo: Lei è la dea che condivide la saggezza ritmica, incarnata nelle donne [...] La Luna è uno dei più antichi simboli della Dea; infatti esistono molte dee lunari, come Diana, Selene, Heng O, Ishtar e Luna. Quando la chiesa cattolica diventò dominante in Europa, Maria venne spesso raffigurata con la corona lunare che un tempo era appartenuta a Diana* (Curott, 2021, p. 117-129).

As fases lunares, por sua vez, passariam a determinar, sobretudo, o tipo de atividade espiritual e mágica a ser praticada: a Lua Nova representaria a energia nova e ativa dos poderes da Deusa livre, independente, selvagem, virgem e guerreira; a Lua Cheia seria a mãe potente, criativa, fecunda, cheia de vida e sensualidade; e a Lua Minguante seria a deusa sábia, introspectiva, experiente, transformadora, conhecedora dos mistérios da morte e da obscuridade (Curott, 2019, 2021).

O Deus, por sua vez, enquanto consorte da Criação e força vital que move todas as coisas acompanharia a Deusa na gerência dos ciclos da vida: "*Il Dio riscoperto dalla Wicca non vive in solitudine in un Paradiso lontano. È uno e molti, nel mondo e dentro di noi [...] incarna una virilità totalmente nuova per gli uomini e ha um profondo impatto sulle donne. È l'opposto del Dio patriarcale*" (Curott, 2019, p. 123-124). Neste sentido: "*La Dea è il ventre, mentre il Dio è il fuoco al suo interno [...] Il Dio è il fuoco che brucia dentro di noi*" (Curott, 2019, p. 129). Afirma, ainda, Curott (2021, p. 143):

> *Il Dio non è soltanto un guerriero, un re e un padre. È una divinità giocosa, allegra, erótica ed estática [...] è il fuoco che anima la creazione, la forza che feconda il terreno dell'essere, il seme da cui nasce e cresce la vita [...] Dimora dentro di noi e, come la Dea, ha anch'egli infiniti nomi, volti, poteri e doni [...] è uno e tanti contemporaneamente.*

Tal qual ocorre com a Deusa, o Deus também assume diversas características. Uma de suas características proeminentes é a do Deus Cornífero, o qual esprime a sacralidade da terra, como o fazem Cernuno, Dioniso, Pan. Explica, pois, Curott (2021, p. 163): "*Il Dio Cornuto simboleggia il potere dell'istinto, la capacita di fiutare il pericolo e di capire di che cosa si ha bisogno da una persona in una determinata situazione. Egli è il potere della sessualità appassionata che ci ispira e ci guida quando diventiamo più animaleschi*". E como a Deusa assume seu aspecto lunar, o Deus assume, ele mesmo, o seu aspecto solar (Curott, 2021). O Deus pode ser, ainda, o "Homem Verde":

> *Nella nostra cultura abbiamo dimenticato quasi completamente il Dio che dimora nella Natura, così l'Uomo Verde oggi rimane un mistero [...] L'Uomo Verde è il Dio della Vegetazione, la forza vitale incarnata dalle creature vegetali del mondo naturale. È il grano, la vite, i frutti, lo spirito magico del peyote e di altre piante psicotrope. Indossa una corona di foglie e la sua immagine si può trovare in numerosissime chiese e cattedrali in tutta Europa* (Curott, 2021, p. 155).

Da Deusa em seu aspecto de Mãe Terra, o "Homem Verde" é, portanto, o filho, companheiro, amante, protetor e defensor. Adquire, também, uma natureza tríplice de espírito, planta e humanidade (Curott, 2019). Porque a Natureza adquire tamanha importância, também o ambiente em que se vive manifesta sua própria divindade. Neste sentido, por influência, inclusive, da Antiga Religião Romana, verifique-se que na wicca, também os *Genius Loci* passam a manifestar sua importância. Nas palavras de Curott (2021, p. 77-78):

> *Cercate di scoprire la storia degli spiriti del luogo in cui vivete [...] Gli antichi chiamavano lo spirito di un determinato luogo genius loci: egli può diventare un vostro potente alleato nel fare magia. Cercate questi spiriti, portate loro offerte e ringraziateli quando si manifestano [...] Esistono molti spiriti della terra, tra cui anche l'Uomo Verde, e in un certo senso il maggiore è la Grande Dea madre Terra che dona la vita a tutti i suoi figli.*

Os guias espirituais, por sua vez, podem ser desde espíritos até animais: "*Molte divinità pre-abramitiche avevano animali totem, per esempio i leoni di Cibele, la civetta di Atena, il maiale, il cane e il Cavallo di Ecate, il corvo di Morrigan, il salmone di Taliesin e il cavallo di Odino*" (Curott, 2019, p. 58). Tais simbolismos, pois, ressignificações do passado:

> *La Wicca giunse in Britannia con gli Anglosassoni a metà del V secolo, ma era già molto più antica. Le sue radici risalgono a circa 5500 anni fa, alla língua più diffusa nel mondo, il cosiddetto protoindoeuropeo, e alla parola weid. Weid sgnifica "vedere" o "conoscere" ed è anche la radice del termine in antico inglese wisean, "fare scelte assennate o conscere". Ci sono radici analoghe per "divinazione" o "parlare con la divinità" [...] La Wicca affonda le origini nello sciamanesimo, la più antica forma di spiritualità dell'umanità, che alcuni definiscono l'Antica Religione [...] Le tradizioni di saggezza sciamanica sono profondamente legate alla Terra, al posto in cui la gente vive, allo spirito del luogo (il genius loci in latino) e soprattutto allo spirito dei luoghi selvaggi dove la gente non vive. Ogni cosa ha uno spirito e gli sciamani operano con gli spiriti di Aria, Fuoco, Acqua e in particolare Madre Terra [...] gli animali insegnano [...] le piante guariscono e aiutano [...] ci sono spiriti guardiani, animali guida, aiutanti spirituali, antenati e alleati che ci assistono [...] Abbiamo la medesima grande insegnante spirituale, Madre Terra, le stesse pratiche sciamaniche fondamentali (lo sciamanesimo essenziale), gli stessi spiriti guida e la stessa capacità innata di vivere il Sacro* (Curott, 2019, p. 18-21).

Enfim, os mitos, na wicca, assumem as características dos aspectos divinos que se almeja alcançar. Neste sentido, Phyllis Curott (2021, p. 297), ao citar os escritos de Joseph Campbell, afirma: "*descrisse il mito come il sogno collettivo di una cultura. Quando partecipate alla celebrazione di un Sabba, state sperimentando il sogno d'amore del mondo mentre nasce in un nuovo incanto. Il ciclo dei Sabba esprime il mito del sogno collettivo della nostra cultura wicca*" (Curott, 2021, p. 297). Campbell (2015), por sua vez, entre as diversas obras que compõem seu acervo de reconhecida produção acadêmica nos estudos da mitologia comparada, possui uma obra intitulada "Deusas: os mistérios do divino feminino", por meio da qual analisa mistérios da transformação do divino feminino ao longo dos tempos.

No que diz respeito ao calendário religioso wiccano, este se expressa por meio dos sabás e da Roda do Ano: "*Quattro Sabba celebrano le stagioni di cambiamento della Terra: Samhain [...] Imbolc [...] Beltane [...] e Lughnassadh [...] E quattro celebrano gli eventi Solari: il Solstizio d'Inverno o Yule, l'Equinozio di Primavera o Oestara, il Solstizio d'Estate o Litha, e l'Equinozio d'Autunno o Mabon*" (Curott, 2021, p. 293). Os sabás modernos contêm elementos da tradição céltica, galesa, nórdica, italiana, babilônica, egípsia, grega e de outras mitologias e tradições religiosas antigas (Curott, 2021). A Roda do Ano, composta por oito sabás que manifestam o constante processo de renovação da natureza, dos ciclos agrícolas e ciclos solares. Os sabás se relacionam com os ciclos agrícolas (Samhain, Imbolc, Beltane e Lughnasadh ou Lammas), e os demais, com os eventos solares (Yule ou Solstício de Inverno, Ostara ou Equinócio de Primavera, Litha ou Solstício de Verão, e Mabon ou Equinócio de Outono): "*Ogni Sabba esplora una fase differente del rapporto: la Dea e il Dio entrano nel reame della forma, nascono, vivono, invecchiano, muoiono e rinascono per effetto dell'eterna forza del'amore. È la danza della vita coreografata attraverso il ciclo delle stagioni*" (Curott, 2019, p. 139). Assim, em cada sabá são venerados aspectos diversos da Deusa e do Deus, evidenciando diferentes atividades, ofertas e símbolos.

Na prática religiosa wiccana podem ser utilizados o poder das cores, das plantas, dos óleos, dos cristais, de práticas e exercícios de meditação, de concentração e visualização criativa, de técnica de imposição das mãos para transmitir energia de cura ou técnicas de consagração de objetos, e práticas divinatórias por meio de instrumentos de adivinhação.

A prática da Wicca expressa por Phyllis Curott (2021) fala, também, na criação de livros mágicos, como de um "Livro das Sombras" pessoal, contendo invocações e rituais, e na criação de um "Diário Mágico" para relatos diários e cotidianos, ou divinatórios com runas e tarot. Os oráculos, como, runas, I ching, tarot, astrologia, sonhos, esprimem probabilidade,

não uma certeza absoluta e inevitável: o estado de animo e os sentimentos conduzem a uma destinação, mas a liberdade de mudar as coisas, enfrentar os medos e bloqueios, e superá-los.

> *La divinazione ci aiuta a prendere decisioni pratiche su questioni quotidiane [...] Divinazione deriva dal termine latino divus, che significa "divinità". La divinazione è il mezzo tramite il quale dialoghiamo con il Divino [...] Jung era affascinato dall'I Ching [...] Dato che l'energia e la materia cambiano forma, può essere che la coscienza venga espressa sotto forma di simbolo che emerge quando si utilizza uno strumento divinatorio. O forse la vita è semplicemente l'espressione, il simbolo, di uma coscienza più grande: quella del Divino, che si manifesta nel mondo attraverso di noi. Se il Divino è la forza creativa dell'Universo, può anche essere la forza che anima il movimento dei simboli nei messaggi sacri. Oppure, dato che la mente ha il potere di cambiare la realtà a livello quântico, forse dirige il movimento della materia in modo da fornire le risposte* (Curott, 2021, p. 48-49).

A respeito da existência de rituais de purificação na Wicca, Phyllis Curott (2019, p. 32) demonstra opinião semelhante à expressa em tópico anterior, pela Tradição Romana: "*Non ci si purifica perché si è nati con il peccato originale o perché, se donne, si è mestruate [...] qualcosa che è tabu [...] purifica il cuore e lo spiritu, permettendoci di vedere com chiarezza, di sentire pienamente e di trovarci in sintonia com l'anima, il Sacro e il mondo*".

Não existe crise social e ambiental que possa ser estimulada por praticante da Wicca, porque, tal qual na Tradição Romana, é responsabilidade deste cuidar do sagrado. Deste modo, a Regra de Ouro a ser seguida é: fazer ao outro tudo e somente o que gostaria que fosse feito a si mesmo (Curott, 2019). Assim, por meio da Wicca, ainda, cada pessoa pode, e deve, esperimentar o próprio caminho de encontro com o sagrado, sem a necessidade de um processo de iniciação, porém é preciso manter a autodisciplina, a regularidade, a coerência, o bom senso, e sobretudo a ética na prática da magia: "*diventare streghe può essere um processo lento, raffinato, lungo, fatto di crescita spirituale personale che richiede tempo e pazienza [...] La magia non è necessariamente istantanea, e non prende sempre la forma che volete voi, ma vi dà sempre ciò di cui avete più bisogno*" (Curott, 2021, p. 265-266).

De uma prática solitária da bruxaria, diversos grupos, congregações ou covens podem surgir, o que geralmente acontece a partir de um grupo de estudos transformado em congregação após o período de um ano e um dia, ou seja, atravessando juntos, por meio de encontros regulares, as estações do ano. Nestes grupos, "*la Sacerdotessa e il Sacerdote sono delle guide, non dei guru [...] Uma buona Sacerdotessa, o um buon Sacerdote, non si pone come intermediário fra um individou e la Divinità. Piuttosto, insegna le pratiche che permettono a tutti noi di sperimentare la Divinità da soli*" (Curott, 2021, p. 279).

No sentido de estabelecer limites éticos entre o bem e o mal no exercício da magia e a uma religião liberta de amarras ou convenções sociais, pode ser bastante criticada pela sociedade: "*Certamente molti sono preoccupati dal fatto che noi streghe non abbiamo um libro che ci spieghi la differenza tra bene e male o ci istruisca sulla condotta sociale e morale*

da tenere" (Curott, 2021, p. 170-173). Assim, em algumas tradições wiccanas, passam a existir o respeito a uma "Regra de Três", por meio da qual se difunde, entre os praticantes da Wicca, a compreensão de que tudo o que se faz retorna, multiplicado por três, para si mesmo. Para a Tradição de Ara, no entanto, não é necessário livros ou regras a imporem punições e estabelecer o respeito e o controle social por intermédio do medo. A Wicca já é, por si, um uma religião na qual todas as coisas são sacras, e como tais devem ser tratadas, de modo que qualquer imposição de regras se tornaria redundante, inútil, e manifestação excessiva do controle social: "*Il nostro comportamento, la nostra magia e la nostra ética nascono dalla rivelazione che il Divino esiste dentro di noi, negli altri e nel mondo [...] Semplicemente non farete del male a nessuno e non manipolerete nessuno perché riconoscerete gli altri come incarnazioni del Divino*" (Curott, 2021, p. 176).

Enfim, a Wicca fala de uma essência profunda da existência e das próprias aspirações, (objetivos e destino), respeita e encoraja exeperiências individuais (fidelidade aos sentimentos, intuições e experiências, profunda mudança interior), pois o sagrado está dentro de si, e em todas as coisas do mundo (Curott, 2019).

4.7 A Wicca e a Bruxaria Moderna no Brasil

A prática da Wicca no Brasil viria a ser estudada e sistematizada, especialmente, por Karina Oliveira Bezerra (2017), quando da realização de seu estudo intitulado "Wicca no Brasil: magia, adesão e permanência", o qual oferece informações únicas a respeito do histórico do desenvolvimento da religião Wicca no país, bem como as práticas mais comuns.

No Brasil, a Wicca começa a aparecer no final da década de 80, quando, precisamente em 1989, viria a ser traduzido para o português o livro "O Deus dos Magos", escrito por Janet e Stewart Farrar, casal iniciado na Wicca Alexandrina. Um ano depois, em 1990, o escritor brasileiro Paulo Coelho viria a lançar o romance "Brida", o qual conta a história de uma jovem que busca se iniciar na magia pelos ensinamentos de uma mestra chamada Wicca, que a ensina pela Tradição da Lua. Neste mesmo ano, seria traduzido para o português o livro "O poder da bruxa", escrito por uma bruxa oficial de Salém, Laurie Cabot. Em 1991, seria traduzido para o português o livro "Autobografia de uma feiticeira", da sacerdotisa do *coven* de Gardner, Lois Bourne. Ainda, em 1992, haveria a tradução do livro "Feitiçaria: a tradição renovada", de Doreen Valiente, bem como da obra "Wicca: a feitiçaria moderna", de Gerina Dunwich. Enfim, em 1993, a bruxa brasileira Marcia Frazão lançaria seu primeiro livro: "A cozinha da bruxa" (Bezerra, 2017).

Ainda como parte da efeverscência da bruxaria moderna no Brasil dos anos 90, em 1997 seria criada, na cidade de São Paulo, a "Universidade Livre Holística Casa de Bruxa", a qual passaria a ofertar cursos para terapias alternativas e metafísicas. Seria criada, ainda, uma divisão da "*Pagan Federation*" (PF) para a América do Sul, constituindo-se esta como Federação Pagã Internacional: "*O registro mais antigo da presença da PF no Brasil [...] é a inscrição do atual Coordenador, que é brasileiro, em outubro de 1996. No entanto [...] no fim da década de 80, houve tentativa de iniciar o trabalho no Brasil, com a publicação de um boletim*" (Bezerra, 2017, p. 64).

Todavia, o ano que marcaria, de fato, a história da Wicca no Brasil seria 1998, quando aconteceria o I Encontro de Bruxaria do Brasil, realizado no Hotel Danúbio, em São Paulo. Nos próximos encontros seria formada a Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Religião Wicca (Abrawicca), sendo o bruxo brasileiro Claudiney Prieto eleito presidente da associação. Um ano depois, em 1999, Prieto viria a publicar o livro "Ritos e Mistérios da Bruxaria Moderna", e em 2001, o livro "Wicca: a religião da Deusa". Ainda em 2001, a Abrawicca Pernambuco viria a ter sua primeira coordenadora, qual seja Khalijnka (Bezerra, 2017).

Na esteira dos encontros de bruxaria, em 2004, realizar-se-ia o I ABRADAPESTE - Encontro Nacional da Abrawicca no Nordeste, realizado em João Pessoa - PB, ano em que Atalanta assumiria a coordenação e nela restaria até 2007, quando as atividades da Abrawicca seriam suspensas no Recife. A Federação Pagã Internacional (PFI) também viria a ter representação em Recife, restando entre as primeiras representantes Crystal e Tara, as quais estabeleciam contatos com as PFI América do Sul, PFI América do Norte, PFI Portugal. Também em 2004, wiccanos do Rio de Janeiro criariam a União Wicca do Brasil (UWB), tendo como conselheiro Og Sperle. Enfim, em 2010, seria fundada, ainda, a polêmica Igreja de Bruxaria e Wicca do Brasil (IBWB), tendo como presidente Mavesper Cy Cerridwen, a mesma presidente da Abrawicca, e que viria a publicar a obra "Wicca Brasil" (Bezerra, 2017).

Diversos eventos, encontros e organizações buscando a legitimidade da religião viriam a acontecer. Em Recife, por exemplo, o Encontro Social Pagão de Pernambuco (ESP-PE) viria a acontecer como parte de um encontro realizado no Brasil inteiro pelo Projeto Gaia Paganus. Este evento aconteceria nos mais diversos estados do país, preferencialmente aos terceiros fins de semana do ano, e a nível nacional, nos meses de maio (FestivESP) e setembro (ESP-BR, Rio de Janeiro). Em Pernambuco, seria realizado desde 2003: "*Recife, com o apoio de Hellenah Fryggah Leão (Coordenação Geral do ESP), recebe o Encontro Social Pagão desde seu início [...] os encontros começaram a acontecer sob a coordenação*

de Eros Sóstenes, no Parque da Jaqueira, em 2003" (Bezerra, 2017, p. 101). Posteriormente, os encontros passariam a ser realizados na Praça da República, no bairro de Santo Antônio.

Também o evento "Círculo Sagrado de Visões Femininas", um evento mensal, desde 2007, passaria a acontecer no primeiro dia de Lua Nova, com abrangência internacional a países de língua espanhola e portuguesa, organizado, de início pelo Clã dos Ciclos Sagrados, sob a coordenação e presidência de Sabrina Alves, em São Paulo. Neste encontro voltado para o Sagrado Feminino, a representante do Recife, ou Guardiã Tecelã, Tara, também auxiliaria na organização do ESP-PE (Bezerra, 2017).

No que diz respeito às mídias, o Jornal "O Bruxo Pernambuco", uma das páginas do Portal "O Bruxo", configurar-se-ia como parte de um jornal que havia se iniciado em março de 2007 na cidade de Teresina - PI com o nome "Jornal O Bruxo", e que revelaria posteriores correspondentes em outros estados do Brasil, e, ainda, outros países, chegando a possuir versões em todos os continentes (Bezerra, 2017).

No Brasil, segundo a União Wicca do Brasil, os seguidores da Wicca estão em número aproximado de 250 a 300 mil, sendo que em Recife, conforme estimativas realizadas a partir da participação em redes sociais, o número de adeptos gira em torno de 200 a 300 wiccanos na capital pernambucana: "*Das principais tradições neopagãs, só existem no Recife, a Wicca e o Xamanismo [...] grupos que se denominam apenas neopagãos não estão ligados a uma tradição específica [...] existe uma druidista que segue o Druidismo, e dois wanens, que seguem a tradição Wanen*" (Bezerra, 2017, p. 97).

Em Recife, ainda, o Grupo de Estudos Magia de Gaya, criado em 2009 e vinculado ao Portal 153: "*O significado de Portal 153 é 'Primeiro Acesso à Grande Mãe'. É a porta de entrada ao simbolismo do Universo*" (Bezerra, 2017, p. 124), expoente da Wicca Eclética e tendo Tara como membro. Também a Tradição da Lua Negra (TLN), a qual, apesar de não se dizer Wicca, possui Crystal como membro, e a Ordem Mística Xamânica Buscadores da Divina Luz. Além destes, o Coven de Obsidiana, criado em 2009 por membros que se reuniam na época da antiga Abrawicca Pernambuco, tendo como membro Atalanta, e a Nova Tribo de Dana (NTD), criada em março de 2010 e tendo como líder um aprendiz da Abrawicca. Enfim, o Grupo de Estudos Wiccaniano (GEW), que tem como Mago Mestre "Ancião" Claus, que se denomina *coven* da Wicca Eclética e fundou a Tradição Eclética Sifodr, a qual reverencia o deus Odin. Outros grupos iniciariam e terminariam suas atividades, como o Coven Hermético Luzes da Nova Era, iniciado em 2002 e encerrado em 2007, quando a sacerdotisa deixara o Brasil (Bezerra, 2017).

Os estudos de autoria de Karina Oliveira Bezerra (2017), realizado por meio da aplicação de questionário, oferecia opções aos respondentes para serem assinaladas, em perguntas a respeito do culto à natureza, do uso da magia, do contato com povos antigos, do culto à Deusa e do foco no feminino, da ausência de dogmas, da utilização de elementos do esoterismo, da rejeição à cultura dominante cristã, do simbolismo constante entre bruxas, duendes e fadas, evidenciando as constatações a seguir.

De início, entre os parâmetros wiccanos mais comuns na prática da Wicca brasileira estava o culto à Deusa Tríplice e seu Deus consorte. Neste sentido, Bezerra (2017, p. 77-81):

> Culto à Deusa Tríplice e ao seu consorte, ou seja, aos deuses antigos [...] Os principais arquétipos da Deusa dos wiccanos são dois: um deles é ela como a "Mãe Terra", ou a "Deusa Mãe" [...] o outro arquétipo [...] é ela como a "Lua" [...] quando a lua está crescente, representa a Deusa em seu aspecto de Donzela, nessa fase ela é a caçadora. Quando está cheia, é a Mãe, associada à fertilidade, e à sexualidade. Quando míngua, é a Anciã, relacionada ao renascimento e à transformação. O consorte da Deusa, o Deus, é mais comumente representado sob dois arquétipos. O primeiro é como "O Cornífero", o deus das matas, representando a natureza indomável de tudo que é livre. É geralmente identificado com o deus grego Pã e o celta Cernunnos [...] O seu segundo arquétipo é o do "Senhor da Colheita", "O Sacrificado" [...] Ele tanto é o sol brilhante, a força energizante e fornecedora de luz, como a escuridão da noite e da morte. Ela é a criadora-destruidora [...] ambos fazem parte do ciclo, o equilíbrio necessário à vida [...] o Deus e a Deusa dos wiccanos possuem muitos nomes. Qualquer um de seus nomes ou aspectos pode ser utilizado como um enfoque para a meditação.

A Wicca no Brasil possui, algumas tradições possuem ritos de iniciação, e é o mais importante rito de passagem da religião, pois o indivíduo é apresentado aos Deuses, morre simbolicamente para a vida antiga e desperta para uma nova vida, com um novo nome à escolha do aprendiz. Antes da iniciação, há o período da dedicação, quando o aprendiz deve estudar sobre a religião, tradicionalmente contado em 1 ano e 1 dia, uma volta completa na roda do ano. É possível a autoiniciação e a prática solitária, ou a iniciação em um *coven*.

No Brasil, ainda, é preciso respeitar o conselho wiccaniano: faça o que quiser, se a ninguém prejudicar, um código moral: "*A origem [...] se encontra no Liber Al ou O Livro da Lei, que, segundo [...] Aleister Crowley, foi revelado a ele, quando de sua estadia no Egito em 1904. Esse livro seria o anúncio do Novo Aeon ou Nova Era. O Liber Al proclama a Lei de Thelema*" (Bezerra, 2017, p. 83-84). Da mesma forma, é preciso se submeter à Lei Tríplice, a qual complementa o conselho wiccano, pois tudo o que se fizer retornará três vezes para si. O respeito wiccano à vida, em toda sua infinita dimensão, impende do fato de que tudo é sagrado. Crê-se na reencarnação, pois todo fim conduz a um novo começo e nada jamais se perde no universo e na Grande Teia Universal, por meio da qual tudo o que existe está interligado, e o que se faz sempre influenciará o Todo (Bezerra, 2017).

Celebram-se os ciclos da natureza, por meio de oito sabás, ou equinócios e solstícios que compõem a Roda do Ano e marcam a trajetória do sol pelo céu, celebra-se o ciclo agrícola da terra, semeadura, plantio e colheita; e treze esbás, ou ritos da lua cheia. Os ritos são realizados dentro de um Círculo Mágico, e finalizam com um banquete ritual. Há, ainda, a prática de magia natural: "*os poderes mágicos estão latentes em todas as pessoas. São os poderes naturais, embora misteriosos, da mente interior. O que a bruxaria faz, é providenciar uma atmosfera na qual esses poderes possam manifestar-se [...] através dos ritos mágicos, e toda a gama de símbolos*" (Bezerra, 2017, p. 92). A prática da magia, ou seja, o ato de transformar a consciência pela vontade projetando energia por meio de símbolos exige disposição mágica: honestidade, disciplina, dedicação e convicção (Bezerra, 2017).

Há proibição completa de proselitismo, pois nenhuma religião é certa para todos: "*Em quase sessenta anos, a Wicca nasceu, desenvolveu-se, modificou-se e vem se transformando a cada dia. Os wiccanos diferentemente de outras tradições do neopaganismo, são flexíveis fazendo com que a Wicca seja dinâmica*" (Bezerra, 2017, p. 94). Em flagrante acolhimento e aceitação à hereditariedade espiritual, imaginária ou simbólica, afirma, ainda, Karina Bezerra (2017, p. 93): "*uma vez bruxa, sempre bruxa. Isso implica que, se você foi, em vidas passadas, sempre será; e se de verdade é nessa vida, sempre será*". Em remissão às antigas tradições romanas, afirma ainda Bezerra (2017, p. 226):

> A Wicca é uma religião da Terra em todos os sentidos. O humano (do latim: humus) veio da terra que é o corpo da Deusa, e quando morrer voltará para ela, para novamente renascer dela e nela. E por meio dela, ele controla sua vida, semeando custos para obtenção das recompensas paridas do corpo dela.

Enfim, no que diz respeito às maiores dificuldades para se iniciar os estudos e manter as práticas religiosas da wicca tem-se a falta de aceitação da família, o preconceito da sociedade e da família, o preconceito em se realizar rituais em locais abertos. Assim, tal qual percebido a partir dos depoimentos dos descendentes de imigrantes italianos no Brasil quando decidem assumir determinadas práticas e pertenças a ritos religiosos mágicos, a maioria dos adeptos da wicca expõe uma trajetória oculta, e por vezes solitária, chegando a participar de grupos, mas ao final, retornando à solitude, sendo que a maioria não se inicia, ou prefere proceder com a autoiniciação.

Perceba-se, neste ponto, as semelhanças arquetípicas e simbólicas existentes entre os cultos de retorno puro e simples ao paganismo (*Communitas Populi Romani*), a wicca praticada em Roma (*Tempio di Ara*), e a wicca praticada no Brasil.

No que diz respeito às semelhanças verificadas durante a prática ritual, a pesquisadora da presente tese teve a oportunidade de se fazer presente tanto em encontros realizados com a

participação da *Communitas Populi Romani* e do *Tempio di Ara* em Roma, quanto de reunião de diversas tradições wiccanas existentes no Brasil, notadamente o "Dia do Orgulho Pagão" de ambos os países. As fotos e informações relativas aos encontros foram expostas nos Anexos G, H, I, J e K, os quais evidenciam semelhanças entre os ritos e as oferendas, com a utilização de palestras e danças durante os eventos, notadamente aquelas de influência árabe.

No fim de tudo, o que se pode dizer é que as estruturas que compõem o imaginário encontram-se no inconsciente humano, sendo trazidas ao consciente no exato momento da produção de simbologias, as quais tão fortemente compõem as percepções religiosas.

> Nada de mais poderoso existe sobre a alma. A crença é obra do nosso espírito, mas não encontramos neste liberdade para modificá-la a seu bel-prazer. A crença é nossa criação mas ignoramo-la. É humana, e julgamo-la sobrenatural. É efeito do nosso poder, e é mais forte do que nós. Está em nós, não nos deixa, e a cada momento nos fala. Se nos manda obedecer, obedecemos; se nos impõe deveres, submetemo-nos. O homem pode dominar a natureza, mas está sempre sujeito ao seu próprio pensamento (Coulanges; Denis, 1998, p. 104-105).

Neste sentido, as estruturas religiosas, em suas semelhanças, e de acordo com o tempo e com as sociedades nas quais são produzidas, capazes de produzir sentimentos de identidade e pertencimento, bem como de moldar sociedades, são criações para organização da mente humana, e nesta exercem o seu poder.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo sobre a imigração italiana no Brasil revela impactos significativos tanto na configuração territorial quanto na disseminação da cultura italiana — especialmente sua dimensão religiosa — em solo brasileiro. A análise permitiu desmistificar percepções equivocadas, como o apagamento da presença italiana nos períodos iniciais da colonização, a invisibilidade no Nordeste e a visão reducionista de um povo italiano culturalmente homogêneo.

Desde antes da unificação da Itália, já havia registros da presença de italianos em terras brasileiras, principalmente como parceiros comerciais das coroas portuguesa e espanhola. Esses imigrantes, vindos de diversas regiões da península, espalharam-se por distintas áreas do Brasil, colaborando de maneira decisiva para a formação de uma sociedade brasileira pluricultural.

A política imigratória brasileira dos séculos XIX e XX, voltada à substituição da mão de obra escravizada, favoreceu a entrada de camponeses do norte da Itália, especialmente destinados às zonas coloniais do sul e cafeeiras do sudeste. Essa imigração, de caráter familiar, foi moldada por demandas econômicas específicas e pelo contexto de industrialização incipiente no norte italiano.

Contudo, paralelamente a esse fluxo oficial e incentivado, consolidou-se uma imigração autônoma e espontânea — marcada por italianos oriundos do sul da Itália — que buscaram nas cidades brasileiras oportunidades comerciais e industriais. Essa vertente, mais urbana e pouco estudada, marcou de forma significativa o nordeste, refletindo os desequilíbrios econômicos internos da Itália e as estratégias de sobrevivência desses sujeitos históricos.

A cultura, entendida como um processo dinâmico e relacional, molda-se às práticas sociais, às instituições e aos contextos históricos, expressando valores, crenças e modos de vida. Dentro desse escopo, a cultura religiosa se destacou como eixo fundamental de preservação identitária entre os imigrantes italianos no Brasil.

Um dos equívocos frequentemente reproduzidos é considerar que a imigração italiana tenha apenas reforçado a difusão do catolicismo no Brasil. Tal suposição ignora a complexidade interna das práticas religiosas italianas, bem como as adaptações e sincretismos vivenciados no novo território, especialmente nas regiões onde a religiosidade popular já era marcadamente plural.

Embora o catolicismo romano tenha oferecido aos imigrantes um horizonte de reconhecimento e integração, sua vivência não se deu de maneira homogênea. Muitos sacerdotes enviados ao Brasil provinham do sul da Itália e traziam consigo visões consideradas sincréticas ou até supersticiosas pela ortodoxia romana. Suas práticas refletiam vínculos com o sagrado que ultrapassavam os limites da institucionalidade.

Esse imaginário religioso, formado por representações, afetos e ritos herdados, dialogou diretamente com o catolicismo popular brasileiro, favorecendo uma integração simbólica entre italianos e populações locais, sobretudo no nordeste. A fé compartilhada não era puramente institucional, mas profundamente moldada por experiências vividas, ancestralidade e práticas mágicas cotidianas.

No sul do Brasil, a presença de imigrantes do norte da Itália favoreceu a atuação de missionários mais alinhados ao catolicismo institucional. Ainda assim, mesmo entre esses grupos, persistiram práticas religiosas de forte influência pré-cristã, como o culto aos santos para proteção das colheitas – resignificação do culto às divindades, o uso de objetos mágicos e o medo constante do purgatório, revelando uma religiosidade marcada pela oscilação entre o dogma e o rito popular.

As manifestações religiosas observadas — procissões para pedir chuva, devoção às almas do purgatório, bênçãos familiares, uso de escapulários e rezas caseiras — remetem a um imaginário profundamente enraizado em tradições pré-cristãs romanas. Essas práticas revelam não apenas a continuidade de antigas crenças, mas também sua ressignificação no contexto brasileiro.

No Sudeste e Nordeste, essa religiosidade se expressava tanto nos ambientes domésticos quanto nos espaços públicos. Havia santos patronos regionais, celebrações familiares marcadas por rezas e promessas, crenças na aparição de mortos e no poder de bênçãos transmitidas por mulheres da comunidade — práticas que sustentavam uma rede simbólica rica e multigeracional.

A fusão entre o catolicismo italiano e as tradições religiosas locais no Brasil se manifestou também por meio de aproximações com religiosidades afro-brasileiras, especialmente entre descendentes de italianos que buscaram nelas alívio para dores e caminhos para a cura. A adoção de rituais e símbolos comuns — como velas, estátuas, incensos e guias — ilustra a continuidade de uma religiosidade sensível ao corpo, à ancestralidade e ao mistério.

Além disto, uma análise a respeito dos novos movimentos religiosos, no que diz respeito à adesão às religiões pré-cristãs na contemporaneidade, ressalta elementos comuns de

culto, tanto na Itália quanto no Brasil, os quais evidenciam, sobretudo, a existência de continuidades simbólicas, as quais foram transmitidas, por meio do imaginário, ao catolicismo popular.

A análise conduzida nesta tese indica que não há, historicamente, uma vivência religiosa cristã 'pura'. As religiões são, por natureza, híbridas e relacionais, formadas por trocas simbólicas constantes entre sujeitos e comunidades.

Compreender essa religiosidade é entender também o papel do imaginário, da memória e dos símbolos como operadores da experiência humana. A religião se configura como linguagem cultural estruturante, capaz de gerar pertencimento, produzir sentido e preservar laços entre passado, presente e futuro.

A ancestralidade, os mitos, os arquétipos e as representações simbólicas presentes na religiosidade dos imigrantes italianos permaneceram vivos em suas comunidades e influenciaram o campo religioso brasileiro. O catolicismo, impregnado de elementos pagãos e populares, inscreve-se como um fenômeno complexo, atravessado por múltiplas camadas culturais e simbólicas.

O percurso trilhado por este estudo permitiu entrelaçar os conceitos de cultura, memória e imaginário com a experiência religiosa dos italianos no Brasil, especialmente no Nordeste. Ao iluminar essas camadas invisibilizadas, reafirma-se a relevância das Ciências da Religião na escuta sensível do sagrado como experiência humana viva, plural e em constante transformação.

Este estudo, ao percorrer um extenso período histórico, reconhece suas limitações quanto ao aprofundamento de especificidades temporais e regionais. Para futuras pesquisas, sugere-se uma análise mais detalhada de períodos específicos da história da imigração italiana no Brasil, bem como estudos comparativos entre as diferentes regiões que receberam esses imigrantes. A contribuição central deste trabalho reside na desmistificação de narrativas homogeneizantes sobre a presença italiana no Brasil e na revelação da complexidade religiosa que marcou essa experiência migratória, especialmente no Nordeste brasileiro, região frequentemente negligenciada nos estudos sobre italianidade no país.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Baby Siqueira. **Deusas, deuses e heróis gregos**. São Paulo: Hunter Books, 2016.

ABREU, Adilson Avansi de. Italianos no Espírito Santo. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 187-202.

AGIZZA, Rosa. ***Miti e leggende dell'Antica Roma****: dalla rivisitazione dell'Olimpo greco all'universalità del pantheon, dalle mitiche origini della divinizzazione degli imperatori, il complesso mondo místico dei conquistatori del mondo antico*. Roma: Newton Compton editori, 1986.

ALBA, André. **Roma**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1964.

ALBERTO; Crielesi. ***Santa Maria "Ad Nives" di Palazzolo***. Velletri: Ed. Tra 8 & 9, 1997.

ALBUQUERQUE, Vanessa Pereira de. **Controcorrente**: episódios da presença italiana em Pernambuco (1880-1930). Orientador: Ana Lúcia do Nascimento Oliveira. 2017. 137p. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em História Social da Cultura Regional, Departamento de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2017.

ALENCAR, Breno Rodrigo de Oliveira. Um sonho imperial: Constantino e a invenção do cristianismo. Resenha. Paul VEYNE. Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394). Rio de Janeiro, Civilização Brazileira, 2010. 288 páginas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.27, n.79, p. 213-216, 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/zqCpS83Q7Nk5Vz3WMWH998s/?lang=pt. Acesso em: 04 jun. 2024.

ALMEIDA, Kleiton Cerqueira de. Cristianismo e secularização, violência e sagrado: considerações a partir de Gianni Vattimo. **Correlatio**, n. 15, p. 66-79, jun. 2009. Disponível em: https://core.ac.uk/reader/229075630. Acesso em: 1 out. 2024.

ALTOÉ, Valeriano. Capuchinhos italianos entre os índios do Espírito Santo. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 281-292.

ALTOÉ, Valeriano. Napolitanos "nuvens de gafanhotos"? *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 434-446.

ALVARENGA, Maria Amália de Figueiredo Pereira. **Apontamentos de metodologia para a ciência e técnicas de redação científica**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2003.

ALZATI, Cesare; BETTIOLO, Paolo; CAMPI, Emidio; OSCULATI, Roberto; VISMARA, Paola. ***Storia del cristianesimo****: l'età Moderna*. Roma: Editori Laterza, 1997.

ANASTÁSIA, Carla Maria Junho. A imigração italiana em Minas Gerais (1896-1915). *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 219-228.

ANDRADE, Manuel Correia de. Italianos em Pernambuco. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 107-124.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A Itália no Nordeste**: contribuição italiana ao Nordeste do Brasil. Torino; Recife: Fondazione Giovanni Agnelli, FUNDAJ, Editora Massangana, 1992.

ANDRADE, Manuel Correia de. A colônia italiana em Pernambuco nas décadas de vinte e trinta. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 57-67.

ANDRADE, José Maria Tavares de. **Mitologia**: da Mata ao Sertão. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

APOLLONI, Rodrigo Wolff. Resenha. PASSOS, João Décio, e USARSKI, Frank (orgs.): Compêndio de Ciência da Religião, São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, ISBN 978-85-356-3576-8, 702p. **Rever**, ano 13, n.2, p. 205-207, jul./dez. 2013. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/18409. Acesso em: 04 jun. 2024.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ARAÚJO, Sílvia M. P. de; CARDOSO, Alcina Maria de L. Italianos no Brasil ou a pátria recriada. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 333-344.

ARAÚJO, Alberto Filipe; GOMES, Eunice Simões Lins; ALMEIDA, Rogério de. **O Mito Revivido**: a mitanálise como método de investigação do imaginário. São Paulo: Képos, 2014.

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO. Departamento de Arquivos Permanentes – Documentos Manuscritos – Agência de Vapores. Fls. 048 - 190. (2022a).

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO. Departamento de Arquivos Permanentes – Documentos Manuscritos – Diversos Cônsules. Fls. 010 - 1089. (2022b).

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO. Departamento de Arquivos Permanentes – Documentos Manuscritos - Acervo do Catálogo Geral de Petições – Pedidos de Naturalização. Fls. 001 - 912. (2022c).

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERENCIANO. Departamento de Ordem Política e Social - DOPS. (2022d).

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. **Roma e seu Império**: as civilizações da unidade romana (fim); a Ásia oriental do início da era cristã ao fim do século II. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1958.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. **Roma e seu Império**: as civilizações da unidade romana. Rio de Janeiro: Difel, 1976.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. **Roma e seu Império**: o ocidente e a formação da unidade mediterrânea. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeannine. **O Oriente e a Grécia Antiga**: as civilizações imperiais. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

AZEVEDO, Thales de. Italianos na Bahia – familismo e imigração. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 185-227.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando. **A Igreja e os migrantes**: a aculturação dos italianos e a consolidação da obra escalabriniana no Brasil (1924-1951). São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

AZZI, Riolando. Fé e italianidade: a atuação dos Escalabrinianos e dos Salesianos junto aos imigrantes. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 63-80.

BACCARINI, Enrico; PINOTTI, Roberto. **Itália Esotérica**: breve história da sabedoria oculta desde a antiga Roma até o período fascista. São Paulo: Madras, 2005.

BAGNO, Silvana; EWALD, Ariane Patrícia. Lembranças do país da cocanha entre os descendentes de imigrantes italianos no início do século XX: o Brasil imaginado. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, ano 9, n. 1, p. 248-253, 2009. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/9148. Acesso em: 04 jun. 2024.

BALBINOT, Giovani. Detratores e defensores da imigração italiana para o Brasil: o Decreto Prinetti de 1902 e a Exposição Mundial de 1906. **Revista Saeculum**, João Pessoa, v. 38, n. 38, p. 205-227, jan./jun. 2018. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/view/32739. Acesso em: 04 jun. 2024.

BALHANA, Altiva Pilatti. Italianos no Paraná. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 120-144.

BANDECCHI; Brasil. Documento sobre a imigração italiana em Ribeirão Preto. **Revista de História da USP**, v. 35, n. 72, p. 601-612, 1967. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/126810. Acesso em: 04 jun. 2024.

BASSANEZI, Maria Silva C. Beozzo. Nascimento, vida e morte na fazenda – Alguns aspectos do cotidiano do imigrante italiano e de seus descendentes. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 337-356.

BASSANEZI, Maria Silvia C. Beozzo. Sposàrsi nel Brasile: alguns aspectos da nupcialidade entre imigrantes italianos em terras paulistas. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 267-280.

BENEDUZI, Luis Fernando. Epifania, recriação e ressentimento: fragmentos narrativos sobre a experiência da viagem na imigração italiana no Brasil. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2007. Disponível em: https://journals.openedition.org/nuevomundo/3999. Acesso em: 04 jun. 2024.

BENEDUZI, Luis Fernando. **Imigração italiana e catolicismo**: entrecruzando olhares, discutindo mitos. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BENEDUZI, Luis Fernando. Por um branqueamento mais rápido: identidade e racismo nas narrativas do álbum do cinquentenário da imigração italiana no sul do Brasil. **Antíteses**, v. 4, n. 7, p. 13-30, jan./jun. 2011. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/issue/view/444. Acesso: 04 jun. 2024.

BEOZZO, Pe. José Oscar. O clero italiano no Brasil. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 34-62.

BEOZZO, Pe. José Oscar. **Brasil: 500 anos de migrações**: povos indígenas, escravos africanos e brasileiros, imigrantes europeus e asiáticos. São Paulo: Paulinas: Centro de Estudos Migratórios, 1992.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BERKENBROCK, Volney J. **O mundo religioso**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BEZERRA, Karina Oliveira. **Wicca no Brasil**: magia, adesão e permanência. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. Bíblia Sagrada. São Paulo: Paulus, 2017.

BIONDI, Luigi. Sociedades italianas de socorro mútuo e política em São Paulo, entre o século XIX e o século XX. **Travessia – Revista do Migrante**, n. 34, mai./ago. 1999. Disponível em: https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/683. Acesso em: 04 jun. 2024.

BIRMAN, Patrícia. **Modos periféricos de crença**. *In*: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira**: religiosidade e mudança social. Petrópolis, RJ: Vozes: Petrópolis, RJ: Koinonia, 2003.

BOLZONI, Francesco. ***Le Streghe in Italia***. [s.l.]: Universale Cappelli, 1963.

BONOTTO, Camile; SANTOS, Eurico de Oliveira; THOME-ORTIZ, Humberto, GONZÁLEZ, Noe Antonio Aguirre. Desenvolvimento rural na região dos Caminhos de

Pedra, no município de Bento Gonçalves/RS – Brasil. **Colóquio – Revista de Desenvolvimento Regional**, v. 15, n. 1, p. 1-15, jan./jun. 2018. Disponível em: https://seer.faccat.br/index.php/coloquio/article/view/764. Acesso em: 04 jun. 2024.

BORTOLAZZO, Pe. Paolo. Presença scalabriniana entre os migrantes no Rio Grande do Sul: 1896-1919 *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 471-496.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Marco Antonio. A mobilidade social do imigrante italiano pobre no Brasil (1890-1930): uma contribuição à historiografia da imigração em São Paulo. **História e Cultura**, v. 4, n. 1, p. 319-337, mar. 2015. Disponível em: https://periodicos.franca.unesp.br/index.php/historiaecultura/article/view/1367. Acesso em: 04 jun. 2024.

BULFINCH, Thomas. **O livro da Mitologia**: A Idade da Fábula. São Paulo: Martin Claret, 2017.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**: Europa 1500 – 1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

BUSATTO, Luiz. Dilemas do imigrante italiano no Espírito Santo. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 241-260.

BUSSOLA, Carlos. Alguns aspectos da cultura dos descendentes dos imigrantes italianos no Estado do Espírito Santo. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 267-280.

CABRAL, Nathália Pereira. Migrações históricas, história oral e trajetórias de vida. **Em tempo de Histórias**, Brasília, n. 39, p. 266-281, jul./dez. 2021. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/39613. Acesso em: 04 jun. 2024.

CADORIN, Jonas. Ad Maiorem Dei Gloriam – Jesuítas e Trentinos em Nova Trento. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino:

Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 523-533.

CAMPBELL, Joseph. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athena, 2015.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. O Brasil religioso que emerge do Censo de 2010: comsolidações, tendências e perplexidades. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 63-87.

CANELLA, Tessa. ***Il peso della tolleranza****: cristianesimo antico e alterità*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2017.

CAPES. Portal de Periódicos. Disponível em: https://www-periodicos-capes-gov-br.ezl.periodicos.capes.gov.br/index.php. Acesso em 10 abr. 2024.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980.

CARDOSO, Walter. Contribuição italiana às ciências no Brasil. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 30-41.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CATTABIANI, Alfredo. ***Santi d'Italia****: vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto*. Milão: Rizzoli, 1993.

CATTABIANI, Alfredo. ***Santi d'Italia****: vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto. Volume primo (A-G)*. Milão: BUR Saggi, 2004a.

CATTABIANI, Alfredo. ***Santi d'Italia****: vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto. Volume secondo (I-Z)*. Milão: BUR Saggi, 2004b.

CAVALCANTI, Carlos André; CAVALCANTI, Ana Paula. **O que é o imaginário?**: olhar biopsicossocial da obra transdisciplinar de Gilbert Durand. João Pessoa: Editora da UFPB, 2015.

CELLA, Mario; CADORIN, Severino. A presença dos italianos no Maranhão. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 81-106.

CENNI, Franco. **Italianos no Brasil**: "*andiamo in 'merica*...". São Paulo: Editora Martins, [s/a].

CERETTA, Caroline Ciliane; DOTTO, Dalva Maria Righi; PONS, Mônica Elisa Dias; MAYSONNAVE, Greicy Sofia. Perspectivas territoriais de desenvolvimento a partir do

Turismo Rural: o caso do território Quarta Colônia/RS, Brasil. **REDES - Revista do Desenvolvimento Regional**, v. 25, Ed. Especial 2, p. 2343-2360, 2020. Disponível em: https://online.unisc.br/seer/index.php/redes/article/view/14544. Acesso em: 04 jun. 2024.

CERQUEIRA, Alexandre Braga. O Sistema Penitenciário Brasileiro e a Tortura. **Hegemonia**, n.15, p. 203-239, 2015. Disponível em: https://revistahegemonia.emnuvens.com.br/hegemonia/article/view/136. Acesso em: 04 jun. 2024.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

CERVO, Amado Luiz. As relações diplomáticas entre o Brasil e a Itália desde 1861. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 21-36.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Algés: Difusão Editorial, 1988.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Italianos meridionais em Porto Alegre: estudo para a história social. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 463-482.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Viajantes italianos, imigração e italianidade no Brasil. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 38, n. supl., p. 312-325, nov. 2012. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/12476. Acesso em: 04 jun. 2024.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. **Onde estão as Deusas**: Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entrelinhas da Bíblia. São Leopoldo: CEBI, 2011.

CORDEIRO, Maryelle Joelma; LOURENÇO, Lorenza; CUNHA, Evandro Landulfo Teixeira Paradela. Toponímia transplantada de origem italiana no Brasil: o caso do modificador "novo". **Caligrama**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 69-94, 2021. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/17306. Acesso em: 04 jun. 2024.

CORSETTI, Berenice. O crime de ser italiano: a perseguição do Estado Novo. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 363-382.

COSTA, Rovilio. Culto a Maria entre os descendentes italianos do Rio Grande do Sul. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 531-544.

COSTA, Rovílio. A família italiana da área agrícola do Rio Grande do Sul. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996a. p. 252-266.

COSTA, Rovílio. A igreja no início das colônias italianas. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996b. p. 497-522.

COSTA, Gelmino. Do centro dos italianos ao centro dos migrantes na cidade de São Paulo. **Travessia – Revista do Migrante**, n. 52, p. 33-39, mai./ago. 2005. Disponível em: https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/704. Acesso em: 04 jun. 2024.

COSTA, Matheus Oliva da. Entrevista com Faustino Teixeira sobre sua experiência como egresso da primeira graduação de Ciência da Religião no Brasil. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v.21, n.2, p. 292-300, jul./dez. 2018. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/22135. Acesso em: 04 jun. 2024.

COSTA, Jamile dos Santos Pereira; ZANINI, Maria Catarina Chitolina. O reconhecimento da cidadania italiana como fato, valor e processo: o passaporte como símbolo de italianidade. **Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana – REMHU**, Brasília, v. 27, n. 55, p. 165-180, abr. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/remhu/a/Jq3cmtgBkqmTs8y4VDyFgkJ/?lang=pt. Acesso em 04 jun. 2024.

COULANGES, Fustel de; DENIS, Numa. **A cidade antiga**: estudos sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. 12. ed. São Paulo: HEMUS, 1998.

COUTINHO, David Barreto. Nas teias da repressão: da burocracia e instituições à imigração italiana no Estado Novo. **Veredas da História**, ano V, edição 2, p. 88-108, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/rvh/article/view/48719. Acesso em: 04 jun. 2024.

CRANMER, Frank; OLIVA, Javier García. Educação e símbolos religiosos no Reino Unido e na Itália: uniformidade ou subsidiariedade? **A&C Revista de Direito Administrativo & Constitucional**, Belo Horizonte, ano 20, n.79, p. 75-103, jan./mar. 2020. Disponível em: https://www.revistaaec.com/index.php/revistaaec/article/view/1261. Acesso em: 04 jun. 2024.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 1999.

CUNHA, Karine Marielly Rocha da; GABARDO, Diego. Talian: língua negada e (re)conhecida pelos descendentes vênetos de Curitiba e região metropolitana. **Revista X**, v. 15, n. 6, p. 840-858, 2020. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/revistax/article/view/76866. Acesso em: 04 jun. 2024.

CUNHA, Karine Marielly Rocha da; MOTIN, Mara Francieli; GABARDO, Diego. Vanti de Nanetto Pipetta: aspectos culturais e linguísticos dos imigrantes italianos nas origens do Staffetta Riograndense – Jornal La Libertà (1909-1910). **Revista de Letras Norte@mentos**, v.14, n.37, p. 241-262, 2021. Disponível em: https://periodicos.unemat.br/index.php/norteamentos/article/view/10647. Acesso em: 04 jun. 2024.

CUROTT, Phyllis. ***Il Sentiero della Dea***. Roma: Venexia, 2012.

CUROTT, Phyllis. ***Wicca****: il libro essenziale: una guida per risvegliare la magia che è in te*. Cornaredo: Armenia, 2019.

CUROTT, Phyllis. ***L'arte della magía**: teoria e prática per impararla, esercirala e coglierne i frutti*. Trebaseleghe: Tempi Liberi, 2021.

D'AMBROSIO, Ubiratan. A influência italiana nas atividades científicas brasileiras. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 508-521.

DALL'ALBA, Pe. João Leonir. Imigrantesitalianos em Santa Catarina. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 145-168.

DE BONI, Luís A. A colonização no sul do Brasil através do relato de autoridades italianas. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 203-223.

DE SANCTIS, Gianluca. ***La religione a Roma**: luoghi, culti, sacerdoti, dei*. Roma: Carocci editore, 2017.

DEMONER, Sonia Maria. O imigrante italiano no Espírito Santo: núcleo Demétrio Ribeiro. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 261-266.

DEVOTI, Luigi. ***Frascati**: una città millenaria*. Velletri: Ed. Tra 8 & 9, 1995.

DEVOTI, Luigi. ***L'Abbazia di Santa Maria di Grottaferrata**: dalla fine del medioevo al secolo XX*. Velletri: Ed. Tra 8 & 9, 1997.

DUMÉZIL, Georges. ***La religione romana arcaica**: miti, leggende, realtà*. Milão: BUR Rizzoli, 2017.

DURAND, Gilbert. **Mito, Símbolo e Mitologia**. Lisboa: Presença, 1982.

DURAND, Gilbert. **Mito e Sociedade**: a mitanálise e a sociologia das profundezas. Lisboa: A Regra do Jogo, 1983.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

DURAND, Gilbert. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**: introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**: arquétipos e repetição. Lisboa: [s.n.], 1969.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I**: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010a.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II**: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2010b.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume III**: de Maomé à Idade das Reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

ELLWANGER, Daniele; NIEMEYER, Lucy. Metodologia e técnicas para análise de artefatos e narrativas. **DATJournal**, v. 4, n. 1, p. 27-40, 2019. Disponível em: https://datjournal.anhembi.br/dat/article/view/109. Acesso em: 04 jun. 2024.

FACCHINETTI, Luciana. ***Parla***! O imigrante italiano do segundo pós-guerra e seus relatos. São Paulo: Angellara, 2004.

FAGGIN, Giuseppe. ***Le Streghe***. Milão: Longanesi & C., 1959.

FARIAS, Cláudio Vinícius Silva. A indústria vitivinícola e o desenvolvimento regional no RS: uma abordagem neoinstitucionalista da imigração italiana aos dias atuais. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, v. 5, n. 2, p. 64-93, mai./ago. 2009. Disponível em: https://www.rbgdr.net/revista/index.php/rbgdr/article/view/237. Acesso em: 04 jun. 2024.

FEITOSA, Sergio Paulo de Melo. **25 de dezembro:** simbolismos e aproximações entre os deuses Apolo, Hélios, Mitra e Jesus Cristo – uma análise em mitologia comparada. Orientador: Leonildo Silveira Campos. 2013. 198 fls. Dissertação (Mestrado) – Ciências da Religião, Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. Os números de católicos no Brasil: mobilidades, experimentação e propostas não redutivistas na análise do Censo. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 111-126.

FERREIRA-SANTOS, Marcos; ALMEIDA, Rogério de. **Aproximações ao Imaginário**: bússola de investigação poética. São Paulo: Képos, 2012.

FERRETTI, Sergio F. Multiculturalismo e sincretismo. *In*: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 37-50.

FILORAMO, Giovanni. ***I nuovi movimenti religiosi****: metamorfosi del sacro*. Roma: Gius, Laterza & Figli Spa, 1986.

FILORAMO, Giovanni; LUPIERI, Edmondo; PRICOCO, Salvatore. ***Storia del cristianesimo****: l'antichità*. Roma: Editori Laterza, 1997.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FRANÇA, Bianca Zacarias. Umbanda Esotérica: uma etnografia sobre o encontro da religiosidade afro com a nova era em um terreiro de Belo Horizonte. **Revista Calundu**, *[S.*

l.], v. 3, n. 2, p. 21, 2019. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/27048. Acesso em: 1 out. 2024.

FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias (Século I-VII)** – Conflitos Ideologicos dentro do Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANZINA, Emilio**. *L'America gringa**: storie italiane d'immigrazione tra Argentina e Brasile*. Reggio Emilia: Diabasis, 2008.

FRAZER, Sir James George. **O Ramo de Ouro**. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.

FREITAS, Décio. Os fanáticos do cosmopolitismo. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 63-73.

FRIGO, Marina Saciloto; SARAIVA, Camila Nemitz de Oliveira; LUNARDI, Raquel. Culinária dos imigrantes italianos no Brasil: um legado sem herdeiros? **Rosa dos Ventos – Turismo e Hospitalidade**, v. 13, n. 4, 2021. Disponível em: http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/rosadosventos/article/view/9030. Acesso em: 04 jun. 2024.

FURLAN, Oswaldo Antônio. **Brava e buona gente, cem anos pelo Brasil**. Florianópolis: Ed. do Autor, 1997.

GALLINA, Mario; MERLO, Grado G; TABACCO, Giovanni. ***Storia del cristianesimo**: il Medioevo*. Roma: Editori Laterza, 1997.

GALIOTO, Pe. Antônio. O significado das capelas nas colônias italianas do Rio Grande do Sil. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 293-31.

GARCIA CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da Modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

GARDNER, Gerald B. **O Significado da Bruxaria**: uma introdução ao universo da da magia. São Paulo: Madras, 2018.

GAUTHIER, François. Por que todos esses "neos"? Por que agora? as condições estruturais das "espiritualidades da Nova Era" na era do mercado global, vistas desde a América Latina. **Ciências Sociais e Religião** , Campinas, SP, v. 23, p. e021008, 2021. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8670223. Acesso em: 1 out. 2024.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GIMENES, Márcio. Idealismo à italiana: filosofia na Itália e influência germânica nos séculos XIX e XX: o caso da influência e recepção de Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche nas filosofias de Benedetto Croce e Giovanni Gentile. **Dissertatio**, v.45, p. 184-208, 2017.

Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/11575. Acesso em: 04 jun. 2024.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem**: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GINZBURG, Carlo. **História noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GIORDANI, Mário Curtis. **História de Roma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

GIORGI, Rosa. ***Simboli, protagonisti e storia della Chiesa***. Milão: Electa, 2005.

GIRARDI, Iraci. Resenha de: imigração italiana em São Paulo (1880-1889). **Revista de História da USP**, v. 49, n. 99, p. 331-333, 1974. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/132602. Acesso em: 04 jun. 2024.

GIRON, Loraine Slomp. Produção e reprodução: a mulher e o trabalho na região colonial italiana do Rio Grande do Sul. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 287-302.

GIULIANI, Raffaella. ***Le Catacombe dei SS. Marcellino e Pietro***. Roma: Ponificia Commissione di Archeologia Sacra, 2015.

GOMES, Vanderlisa Ferreira; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. História e cultura dos italianos e seus descendentes: o costume do filó em localidades do Vale do Taqueri/RS. **Revista Destaques Acadêmicos**, ano 2, n. 2, 2011. Disponível em: https://univates.br/revistas/index.php/destaques/article/view/63. Acesso em: 04 jun. 2024.

GOOCH, John. **A unificação da Itália**. São Paulo: Editora Ática, 1991.

GOUVÊA, Lidiana Ferreira; OLIVEIRA, Katia Aparecida da Silva. As cantigas de Santa Maria de Alfonso, El Sábio: a representação mariana na cantiga x. **Revista (Entre Parênteses)**, v. 9, n. 1, 2020. Disponível em: https://publicacoes.unifal-mg.edu.br/revistas/index.php/entreparenteses/article/view/1132. Acesso em: 1 out. 2024.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.

GRIMAL, Pierre. **A civilização romana**. Lisboa: Edições 70, 1984.

GRIMAL, Pierre. **O império romano**. Lisboa: Edições 70, 1999.

GRÜN, Anselm; JAROSCH, Linda. **Mulheres da Bíblia**: força e ousadia para viver o que você é. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

GUGLIELMI, Marco. Globalização religiosa e migração na Itália: o cenário religioso italiano entre continuidades e mudanças. **Caminhos**, Goiânia, v.19, n.2, p. 257-274, 2021. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8741. Acesso em: 04 jun. 2024.

GUIMARÃES, Filipe de Oliveira. O pensamento político platônico: influência da religiosidade grega e legado para história política. **Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento**, v. 05, n. 09, p. 96-105, jan. 2020. Disponível em: https://www.nucleodoconhecimento.com.br/ciencia-da-religiao/pensamento-politico-platonico. Acesso em: 1 out. 2024.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 103-133.

HAUPT, Heinz-Gerhard. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. **Estudos Avançados**, v.22, n.62, 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/RBg6BrgcVrWSt7WsTbBWzcL/?lang=pt. Acesso em: 04 jun. 2024.

HENDERSON, Joseph L. Os mitos antigos e o homem moderno. *In*: JUNG, Carl Gustav (org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016. p. 133-206.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HIGGINBOTHAM, Joyce. **Paganismo**: uma introdução da religião centrada na terra. São Paulo: Madras, 2003.

HIGUET, Etienne Alfred. Imagens e imaginário: subsídios teórico-metodológicos para a interpretação das imagens simbólicas e religiosas. *In*: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOHLFELDT, Antonio. A Cultura Italiana e a Literatura Brasileira. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 405-437.

HOLZER, Hans. **Os novos pagãos**. Rio de Janeiro: Distribuidora Record, 1972.

HOMERO. **Odisséia I**: Telemaquia. Porto Alegre: L&PM, 2007a.

HOMERO. **Odisséia II**: Regresso. Porto Alegre: L&PM, 2007b.

HOMERO. **Odisséia III**: Ítaca. Porto Alegre: L&PM, 2007c.

HOORNAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

HUTTER, Lucy Maffei. A imigração italiana no Brasil (Séculos XIX e XX). *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 74-101.

HUTTER, Lucy Maffei. O imigrante e a questão da saúde. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 336-379.

HUTTON, Ronald. **The Witch**: a history of fear, from ancient times to the present. London: Yale University Press, 2018.

ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO. *Contributo alla Storia della presenza italiana in Brasile: in occasione del primo centenário dell'emigrazione agrícola italiana nel Rio Grande do Sul 1875-1975*. Roma: Istituto Italo-Latino Americano, 1975.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia da religião ocidental e oriental**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

JUNG, Carl Gustav (org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016.

JUNQUEIRA, Nathalia Monseff. Tradução. AMES, Cecília. Religião e controle social no mundo romano. A proibição das Bacanais em 186 a.C. Conferência do I Colóquio Internacional e III Colóquio Nacional do LEIR (Laboratório de estudos sobre o Império Romano) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus Franca. Setembro de 2010. **História (São Paulo)**, v.29, n.2, p. 341-356, dez. 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/his/a/Bd5cK9g6LFJTjFhbJYTYQZm/?lang=pt. Acesso em: 04 jun. 2024.

KARNAL, Leandro; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. **Santos fortes**: raízes do sagrado no Brasil. Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2017.

LACARRIÈRE, Jacques. **Os gnósticos**. Lisboa: Fim de Século Edições, 2001.

LAGODA, Ekaterina. Instituição jurídica da liberdade de consciência e de religião: análise comparativa: o estado atual na Rússia, na União Europeia, Itália e Espanha. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v.106/107, p. 35-47, jan./dez. 2012. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67936. Acesso em: 04 jun. 2024.

LAIN, Vanderlei. **Nova consciência**: a autonomia religiosa pós-moderna. Recife: Libertas, 2008.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia Científica**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2019.

LAYTANO, Dante de. Italianos na Extremadura Meridional do Brasil. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 9-33.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

LEITE, Tatiana Henriques; HENRIQUES, Rodrigo Arruda de Holanda. Bioética em reprodução humana assistida: influência dos fatores sócio-econômicos-culturais sobre a formulação das legislações e guias de referência no Brasil e nas outras nações. **Physis Revista**

de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v.24, n.1, p. 31-47, 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/j/physis/a/f3ZJv55XCDg9H9DLKptr3Cp/?lang=pt. Acesso em: 04 jun. 2024.

LEITE, Alexandra Ribeiro. Homens Católicos com práticas homossexuais: o lugar da religião na produção de sentidos. **Interfaces Científicas - Humanas e Sociais**, v. 5, n. 2, p. 33–42, 2016. Disponível em: https://periodicos.set.edu.br/humanas/article/view/2834. Acesso em: 1 out. 2024.

LELAND, Charles G. **Aradia**: o evangelho das bruxas. São Paulo: Madras, 2016.

LEMOS, Carlos A. O morar em São Paulo no tempo dos italianos. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 401-410.

LENZ, Matias Martinho. **Festas religiosas, CEBs e mudanças**. *In*: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

LIMA, Fernanda Andrade; BARRETO, José Ricardo Paes; D'ASSUNÇÃO, Leopoldo Gomes (orgs.). **Padroeiros pernambucanos**: do silêncio da clausura ao nascer da devoção. Recife: Libertas, 2011.

LINDNER, Michele; RODRIGUES, Suelen de Leal; SOUZA, Marcelino de. Ruralidades y turismo gastronômico em el município de Silveira Martins, RS, Brasil. **ROTUR - Revista de Ocio y Turismo**, Coruña, v. 5, n. 1, p. 67-80, 2012. Disponível em: https://revistas.udc.es/index.php/rotur/article/view/rotur.2012.5.1.1261. Acesso em: 04 jun. 2024.

LOISY, Alfred. ***Le origini del cristianesimo***. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1984.

LOPES, José da Paz. Imigrantes italianos em São João Del Rei: passeata, polícia e dispersão: 1888-89. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 229-240.

LORENZI, Lorenzo. ***La Strega****: viaggio nell'iconografia di maghe, malefiche e fattucchiere*. Firenze: Centro Di, 2005.

LORENZONI, Giulio. ***Memorie di um emigrante italiano***. Roma: Viella, 2008.

LOSSO, Flavia Baratieri; PEREIRA, Raquel Marua Fontes do Amaral. A vitivinicultura de altitude em Santa Catarina (Brasil): espaços privilegiados para o turismo. **Turismo & Sociedade,** Curitiba, v. 7, n. 3, p. 418-445, jul. 2014. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/turismo/article/view/38857. Acesso em: 04 jun. 2024.

MAEHLER, Alisson Eduardo; VENTURINI, Jonas Cardona. Criação e disseminação de conhecimento local em pequenas empresas familiares: o caso de cantinas de vinho da região da quarta colônia de imigração italiana, no Rio Grande do Sul. **Revista Ibero-Americana de Estratégia - RIAE**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 181-207, mai./ago. 2011. Disponível em: https://periodicos.uninove.br/riae/article/view/15064. Acesso em: 04 jun. 2024.

MAFRA, Johnny José. **Cultura clássica grega e latina**: temas fundadores da literatura ocidental. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2010.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Religião e Religiosidade na Idade Média. **Revista Mosaico - Revista de História**, Goiânia, Brasil, v. 15, n. 2, p. 27–38, 2022. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/12666. Acesso em: 1 out. 2024.

MAGRO, Claudino. Os palotinos em Silveira Martins e nas colônias italianas. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 463-470.

MANFIO, Vanessa; BENADUCE, Gilda Maria Cabral. Quarta Colônia de imigração italiana/RS: uma abordagem sobre a cultura e identidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 32, n. 65, p. 260-273, set./dez. 2017. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/2177-5230.2017v32n65p260. Acesso em: 04 jun. 2024.

MANFIO, Vanessa. O lugar na ótica do cotidiano, vivência e identidade: uma visão a partir da quarta colônia de imigração italiana, RS, Brasil. **Revista Presença Geográfica**, v. 5, n. 2, p. 26-34, 2018. Disponível em: https://periodicos.unir.br/index.php/RPGeo/article/view/3317. Acesso em: 04 jun. 2024.

MANFROI, Olívio. Italianos no Rio Grande do Sul. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 169-186.

MARCHEZAN, Jorge; BECKER, Elsbeth Léia Spode; VIERO, Lia Margot Dornelles. Registros de vida de descendentes de italianos no distrito de Arroio Grande – Santa Maria – RS. **Disciplinarum Scientia**, Santa Maria, v. 24, n. 1, p. 63-86, 2023. Disponível em: https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/disciplinarumCH/article/view/4180. Acesso em: 04 jun. 2024.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; BONACCORSO, Giorgio. La centralità del rito nell'esperienza religiosa: um'intrevista a Giorgio Bonaccorso. **Caminhos**, Goiânia, v.18, p. 1133-1164, 2020. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/8396. Acesso em: 04 jun. 2024.

MATTOS, Izabel Missagia de. Etnicidade, religião e multiculturalismo. *In*: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 51-67.

MCKEOWN, J. C. **O Livro das Curiosidades Romanas**: histórias inusitadas e fatos surpreendentes do maior império do mundo. Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2012.

MELLO, José Octávio de. Os italianos na transição da Paraíba – uma experiência urbana. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 125-184.

MELLO, José Octávio de Arruda. Historiografia e a história dos italianos na Paraíba: uma revisão crítica. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 68-90.

MENIN, Assis Felipe; ASSIS, Gláucia de Oliveira. Memórias, imigrantes e imprensa: diferentes narrativas em Caxias do Sul no tempo presente. **Revista História & Perspectivas**, Uberlândia, v. 31, n. 58, p. 67-87, jan./jun. 2018. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/36180. Acesso em: 04 jun. 2024.

MEYER, Marvin. **Mistérios gnósticos**. São Paulo: Grupo Editorial Pensamento, 2007.

MINISCI, Teodoro. ***Santa Maria di Grottaferrata****: la chiesa e il monastero*. Grottaferrata: Scuola Tipografica Italo-Orientale, s/a.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de. **Guia de curiosidades católicas**: causos, costumes, festanças e símbolos escondidos no seu calendário. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MIRANDOLA, Giovanfrancesco Pico della. ***Strega****: o delle illusioni del demonio*. Venezia: Marsilio Editori, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo (org.). ***Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV***. Torino: Giulio Einaudi editore, 1975.

MONIZ, Jorge Botelho. A secularização na ultramodernidade católica europeia. **Em Tese**, Florianópolis, v.13, n.1, p. 188-219, jan./jun. 2016. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/1806-5023.2016v13n1p18. Acesso em: 04 jun. 2024.

MONTANELLI, Indro; GERVASO, Roberto. **Itália**: os séculos decisivos – a Idade Média do ano 1000 a 1250, o nascimento das comunas. São Paulo: IBRASA, 1968.

MONTANELLI, Indro; GERVASO, Roberto. **Itália**: os séculos de ouro. São Paulo: IBRASA, 1969.

MONTEIRO, Filipe Pinto. Vida em Santidade: modos de ser santo em uma comunidade messiânico-milenarista do sertão baiano (Pau de Colher, 1934-1938). **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 8, n. 18, p. 170-195, nov. 2010. Disponível em: https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/1428. Acesso em: 1 out. 2024.

MORAES, Gerson Leite de. Emblemata calvinista: arte e religião na obra de Georgette de Montenay. **Revista Trama Interdisciplinar**, *[S. l.]*, v. 12, n. 1, p. 26–43, 2021. Disponível em: https://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/14930. Acesso em: 1 out. 2024.

MOTTA, Diego Airoso da. Imbricações entre cultura política e religião: um comparativo entre a área Andina e o Brasil. **Revista Eletrônica de Ciência Política**, v. 2, n. 1, 2011. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/politica/article/view/21675. Acesso em: 1 out. 2024.

MURRAY, Margaret. **O culto das bruxas na Europa Ocidental**. São Paulo: Madras, 2003.

NARDI, Jean Baptiste. Línguas minoritárias e memória. **Resgate**, v. 12, n. 1, p. 117-134, 2004. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/resgate/article/view/8645616. Acesso em: 04 jun. 2024.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Trajetórias do Sagrado. **Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, v. 20, n. 2, p. 115-132, nov. 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ts/a/PhnpGgMzs8Jb7HT3GLGwq7B/?lang=pt. Acesso em: 1 out. 2024.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. São Paulo: Martin Claret, 2016.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015a.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. *In*: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015b.

NÓS, Emanueli; LOREGIAN-PENKAL, Loremi. Talian: língua de imigração falada no Brasil. **Revista Eletrônica Interfaces**, v. 14, n 2, p. 1-11, 2023. Disponível em: https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/view/7445. Acesso em: 04 jun. 2024.

OGDEN, Daniel; LUCK, Georg; GORDON, Richard; FLINT, Valerie. **Bruxaria e Magia na Europa**: Grécia Antiga e Roma. São Paulo: Madras, 2004.

OLIVEIRA, Terezinha; RUBIM, Sandra Regina Franchi. Reflexões sobre a influência de Maquiavel na educação e na formação do Estado Moderno. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.28, n.01, p. 131-156, mar. 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/edur/a/LTwgyVHLjpdC6qCYwMLcGzL/?lang=pt. Acesso em: 04 jun. 2024.

ONGARATTO, Elisabete Cristina; JAEGER, Aline. Políticas linguísticas de um país monolíngue em uma sala de aula de uma comunidade bilíngue do interior do Rio Grande do Sul. **Entrelinhas**, v. 5, n. 1, p. 32-40, jan./jun. 2011. Disponível em: https://revistas.unisinos.br/index.php/entrelinhas/article/view/1203/0. Acesso em: 04 jun. 2024.

ORLANDO, Evelyn de Almeida; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Marcas da modernidade pedagógica no ensino religioso dos anos 1930: uma leitura do livro ‘A pedagogia do catecismo’ do Padre Álvaro Negromonte. **Educação e Filosofia**, v.30, n.59, p. 81-106, jan./jun. 2016. Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/32302. Acesso em: 04 jun. 2024.

ORO, Ari Pedro. Imigrantes italianos e religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 545-554.

ORO, Ari Pedro. "Mi son talian": considerações sobre a identidade étnica dos descendentes de italianos do Rio Grande do Sul. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 611-627.

ORTALE, Fernanda; MAGGIO, Giliola; BACCIN, Paola. Identidade e bilinguismo em contexto de núcleo familiar de imigrantes italianos. **Revista de Italianística**, XXX, n. 30, p. 146-163, 2015. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/italianistica/article/view/116218. Acesso em: 04 jun. 2024.

PALEARI, Giorgio. **Religiões do povo**: um estudo sobre a inculturação. São Paulo: AM Edições, 1990.

PANIS, Marcelo; OLIVEIRA, Melissa Ramos da Silva. Paisagem e arquitetura rural: o caso da região Pelotense (RS). **Revista Labor & Engenho**, Campinas, v. 2, n. 1, p. 1-15, 2008. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/labore/article/view/234. Acesso em: 04 jun. 2024.

PEREIRA, João Baptista Borges. O imigrante italiano no mundo rural paulista. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 224-250.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**: II Volume – Cultura Romana. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

PEREIRA, João Baptista Borges. Italianos no protestantismo brasileiro: a face esquecida pela história da imigração. **Revista USP**, São Paulo, n. 63, p. 86-93, set./nov. 2004. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13369. Acesso em: 04 jun. 2024.

PEREIRA, Flavia Salles Nunes; VASCONCELLOS, João Gualberto Moreira; BEHR, Ricardo Roberto. Imigração italiana e religião: a criação de um imaginário da cultura do trabalho peculiar no Espírito Santo. **Revista Interdisciplinar de Gestão Social**, v. 8, n. 3, p. 121-142, set./dez. 2019. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/rigs/article/view/28943. Acesso em: 04 jun. 2024.

PETRI, Verli. Práticas sociais e linguageiras no sul do Brasil: fronteiras mescladas. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, Campinas, v. 24, n, 48, p. 220-234, jul./dez. 2021. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/lil/article/view/8666225. Acesso em: 04 jun. 2024.

PETRONE, Pasquale. A influência da imigração italiana nas origens da industrialização brasileira. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 489-507.

PETRONE, Pasquale. Imigrantes italianos no Brasil: identidade cultural e integração. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino:

Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 628-641.

PEZZELLA, Sosio. ***Cristianesimo e paganesimo romano***. Bari: Adriatica editrice, 1972.

PICCINATO JÚNIOR, Dirceu; REGINATO, Nauana da Costa; CARDOSO, Grace Tibério. O olhar coletivo e o patrimônio urbano de Antônio Prado/RS. **Revista Projetar – Projeto e Percepção do Ambiente**, v. 7, n. 1, p. 89-104, jan. 2022. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/revprojetar/article/view/26043. Acesso em: 04 jun. 2024.

PICKNETT, Lynn. **A grande heresia**. São Paulo: Editora Beca, 2000.

PIERONI, Geraldo. **Vadios e Ciganos, Heréticos e Bruxas**: os degredados no Brasil-colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PINTO JÚNIOR, Arnaldo; FERREIRA, Márcia Regina Rodrigues; SILVA, Felipe Dias de Oliveira. O passado como imagem dialética: reflexões sobre as narrativas da italianidade em Santa Teresa/ES. **Cadernos do Ceom**, Chapecó, v. 36, n. 59, p. 270-283, out. 2023. Disponível em: https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/7704. Acesso em: 04 jun. 2024.

PINZETTA, Álvaro Luiz. Criação da Diocese de Caxias do Sul (8.9.1934). *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 534-554.

PIRES, Tiago. Os perigos do outro: minorias religiosas e resistência tridentina dos exorcistas italianos. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.40, n.1, p. 179-202, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rs/a/6QfvmwKrrpvvnHhxkngk5Lh/?lang=pt. Acesso em: 04 jun. 2024.

POMPA, Cristina. Para repensar o conceito de religião. *In*: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 153-170.

POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. ***Storia del cristianesimo***. Bologna: Società editrice il Mulino, 2010.

PRANDI, Reginaldo. As religiões, a cidade e o mundo. *In*: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996a, p. 23-34.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. *In*: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec, 1996b, p. 93-105.

PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: DENUNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO 1593-1595. Recife, FUNDARPE. Diretoria de Assuntos Culturais, 1984. (509+158p.).

RABUSKE, Arthur. Jesuítas italianos no Brasil Meridional de 1860 em diante. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 447-462.

REIS, José Alberione dos; MACHADO, Maria Beatriz Pinheiro; MARQUES, Olavo Ramalho. Identidades, diáspora e hibridismos: arqueologia histórica e imigração italiana no sul do Brasil – experiências, experimentos (Caxias do Sul/RS – século XIX). **Vestígios - Revista Latino-americana de Arqueologia Histórica**, v. 3, n. 1, jan./jun. 2009. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/vestigios/article/view/11910. Acesso em: 04 jun. 2024.

RENDERS, Helmut. Artefatos, imagens e logotipos como linguagens da religião: uma proposta multidisciplinar do estudo da cultura visual religiosa brasileira. *In*: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, Alessandra; MAGGIO, Giliola. O contexto histórico da formação do Talian: algumas considerações. **Revista de Italianística**, XXXVIII, n. 38, p. 73-87, 2019. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/italianistica/article/view/168577. Acesso em: 04 jun. 2024.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RINALDI, Giancarlo. ***Pagani e cristiani****: la storia di un conflitto (secoli I-IV)*. Roma: Carocci editore, 2020.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Sentidos das linguagens religiosas: perspectivas sociológicas. *In*: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

RODRIGUES, Eder Bomfim. O princípio da laicidade e os símbolos religiosos na Itália. **Revista Brasileira de Direito IMED**, Passo Fundo, v.13, n.2, p. 336-356, mai./ago. 2017. Disponível em: https://seer.atitus.edu.br/index.php/revistadedireito/article/view/1167. Acesso em: 04 jun. 2024.

ROGATTO, Geraldo Matheus. Achiropita, Fettucine e Vinho – Sobre a italianidade e a colônia italiana de São Paulo. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 411-424.

RUGGIERO, Antonio de. A Grande Guerra do ítalo-gaúcho Olyntho Sanmartin. **História Unisinos**, v. 20, n. 3, p. 300-310, set./dez. 2016. Disponível em:

https://meriva.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/21886/2/A_Grande_Guerra_do_talogacho_Olyntho_Sanmartin.pdf. Acesso em: 04 jun. 2024.

RUGGIERO, Antonio de. A saúde dos sabores e o comércio étnico dos imigrantes italianos no Brasil (1875-1914). **Prâksi**s, Novo Hamburgo, ano 15, n. 1, p. 121-138, jan./jun. 2018. Disponível em: https://periodicos.feevale.br/seer/index.php/revistapraksis/article/view/1534. Acesso em: 04 jun. 2024.

RUPP, Jan C. C. Michel Foucault, a política do corpo e a expansão da anatomia moderna. **Physis – Revista de Saúde Coletiva**, v.3, n.2, 1993. Disponível em: https://www.scielo.br/j/physis/a/9PTz7xPSfVWxfRBwBpVgcdt/?lang=pt. Acesso em: 04 jun. 2024.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2019.

SAINTYVES, Pierre. ***I santi successori degli dei****: l'origine pagana del culto dei santi*. Roma: Edizioni Arkeios, 2016.

SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

SANTIN, Silvino. O imigrante italiano na Serra de São Martinho. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1987. p. 251-268.

SANTOS, Roselys Izabel Correa dos. A emigração italiana através de periódicos (1875-1899). *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 53-62.

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA. Departamento de História, Antropologia, Religião, Arte e Espetáculo. Disponível em: https://saras.uniroma1.it/en/department/about-us. Acesso em: 01 ago. 2024a.

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA. *Chi Siamo*. Disponível em: https://www.uniroma1.it/it/pagina/chi-siamo. Acesso em: 31 ago. 2024b.

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA. *Tessa Canela*. Disponível em: https://corsidilaurea.uniroma1.it/it/users/tessacanellauniroma1it. Acesso em: 31 ago. 2024c.

SCAPIN, Beatriz; TROIAN, Alessandra; MACHADO, Edenilson Tafernaberry Lencina. Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar: distribuição e desempenho na Quarta Colônia de imigração italiana do Rio Grande do Sul. **Economia & Região**, v. 9, n. 2, p. 173-193, jul./dez. 2021. Disponível em: https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/ecoreg/article/view/40792. Acesso em 04 jun. 2024.

SCAPIN, Beatriz; TROIAN, Alessandra. PRONAF e território: o crédito rural na agricultura familiar da Quarta Colônia/RS. **Desenvolvimento em Questão**, ano 21, n. 59, p. 1-19, 2023. Disponível em:

https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/desenvolvimentoemquestao/article/view/13136. Acesso em: 04 jun. 2024.

SCARANO, Julita. Migração italiana para área urbana – Estudo de Caso. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. III. Porto Alegre; Torino: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 555-561.

SCHELER, Max. **Da reviravolta dos valores**: ensaios e artigos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária, 2012.

SCHIAVO, Luigi. Síntese e perspectivas. *In*: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 171-178.

SCHIAVO-LENA, Enrico. ***Un testo sugli dei e sul mondo del paganesimo tardo-antico****: il Trattato di Salustio, osservazioni e confronti*. Patti: Casa Editrice Kimerik, 2013.

SCHLESENER, Anita Helena. Política e educação: notas acerca da religião como ideologia a partir de Gramsci e seus desdobramentos na educação. **Revista Práxis e Hegemonia Popular**, v.5, n.7, p. 6-18, 2021. Disponível em: https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/PHP/article/view/11877. Acesso em: 04 jun. 2024.

SEITENFUS, Ricardo Antonio Silva. As relações entre Brasil e Itália no período 1918-1939. *In:* DE BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990. p. 37-52.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 24. ed. São Paulo: Cortez, 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014a.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b, p. 73-102.

SILVA, Valdélio Santos. Religiosidade, feitiçaria e poder na África e no Brasil. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 20, n. 35, p. 201-215, jan./jun. 2011. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v20n35/v20n35a18.pdf. Acesso em: 1 out. 2024.

SILVA, Jairdilson da Paz. O estado confessional e a cidadania no Império luso-brasileiro: os dispositivos penais do Tratado de 1810 face à Constituição de 1822. **Cadernos do Programa de Pós-graduação em Direito PPGDir/UFRGS**, Porto Alegre, v.XI, n.1, p. 371-396, 2016. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/ppgdir/article/view/61682. Acesso em: 04 jun. 2024.

SILVA, João Paulo da; CONCEIÇÃO, Carla Fernandes da. Um "brasilianista italiano": entrevista com Angelo Trento. **Áskesis**, v. 6, n. 2, p. 202-207, jul./dez. 2017. Disponível em:

https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/268. Acesso em: 04 jun. 2024.

SILVA, Gisele Batista da. Narrativas da cultura italiana no Brasil oitocentista: identidade e subjetividade enunciativa na imprensa de imigração. **Lumina**, v. 13, n. 1, p. 91-104, jan./abr. 2019. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/lumina/article/view/26080. Acesso em 04 jun. 2024.

SILVA, Maria Fernanda Leite de Freitas. Análise do caso osmanoglu e kocabas v. suíça: quais são os standards adotados pelo tedh para identificar se há, ou não, a violação do direito fundamental à liberdade de religião, presente no artigo 9º da convenção europeia dos direitos do homem? **Revista ESMAT**, v.12, n.19, p. 189-216, jan./jun. 2020. Disponível em: http://esmat.tjto.jus.br/publicacoes/index.php/revista_esmat/article/view/356. Acesso em: 04 jun. 2024.

SINISCALCO, Paolo. ***Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo***. Torino: Società Editrice Internazionale, 1976.

SLOTERDIJK, Peter. **Pós-deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

SMOLEY, Richard. **Gnosticismo, esoterismo e magia**. São Paulo: Madras, 2004.

SOARES, Denise Rodrigues; SILVA, Suzete Aparecida Gomes; DIAS, Luciene Oliveira. Decolonização da vivência religiosa como estratégia comunicacional. **Revista Extraprensa**, São Paulo, Brasil, v. 13, n. 2, p. 74–90, 2020. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/163231. Acesso em: 1 out. 2024.

SOUSA, Eudoro de. **Mitologia I**: mistério e surgimento do mundo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995a.

SOUSA, Eudoro de. **Mitologia II**: história e mito. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995b.

SOUZA, Marcela Tavares de; SILVA, Michelly Dias da; CARVALHO, Rachel de. Revisão integrativa: o que é e como fazer. **Einstein (São Paulo)**, v. 8, p. 102-106, 2010.

SPEDICATO, Paolo. Ripensare la storia e la scrittura degli ítalo-brasiliani: ter voci dallo Espírito Santo. **Revista de Italianística**, IX, n. 9, p. 19-27, 2004. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/italianistica/article/view/88044. Acesso em: 04 jun. 2024.

TEDESCO, João Carlos. A dinâmica de ocupação da Colônia Guaporé através dos agentes consulares italianos – sul do Brasil – 1892-1910. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS**, v. 14, n. 29, p. 237-266, jul./dez. 2022. Disponível em: https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/14470. Acesso em: 04 jun. 2024.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

TEIXEIRA, Faustino. O censo de 2010 e as religiões no Brasil: esboço de apresentação. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento**: o Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 17-35.

TOLEDO, Roberto Pompeu de. **A capital da solidão**: uma história de São Paulo das origens a 1900. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

TOLEDO, Roberto Pompeu de. **A capital da vertigem**: uma história de São Paulo de 1900 a 1954. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

TRENTO, Angelo. **Do outro lado do Atlântico**: um século de imigração italiana no Brasil. São Paulo: Nobel: Istituto Italiano di Cultura di San Paolo: Instituto Cultural Ítalo-brasileiro, 1988.

TRENTO, Angelo. Os fasci no Brasil. **Áskesis**, v. 6, n. 2, p. 180-191, jul./dez. 2017. Disponível em: https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/260. Acesso em: 04 jun. 2024.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO. Ciências da Religião (PPGCR). Disponível em: https://portal.unicap.br/ciencias-da-religiao-ppgcr#presencial/o_programa. Acesso em: 01 ago. 2024.

VALDUGA, Vander; MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. As raízes do Enoturismo no Brasil. **Via Tourism Review**, v. 6, 2014. Disponível em: https://journals.openedition.org/viatourism/727. Acesso em: 04 jun. 2024.

VALLE, Carla Regina Martins. O ensino de língua italiana nas escolas públicas de Santa Catarina: reflexões a partir das demandas da pós-modernidade. **Fórum Linguístico**, v. 15, n. 4, p. 3395-3411, out./dez. 2018. Disponível: https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/1984-8412.2018v15n4p3395. Acesso em: 04 jun. 2024.

VASCONCELO, Mônica; PAULA, Fabrícia de Cássia Grou de. Resenha. FRANQUI, Renata. Colégio Coração de Jesus no contexto de consolidação do município de Nova Esperança/PR. **Eccos**, São Paulo, n. 62, p. 1-5, jul./set. 2022. Disponível em: https://periodicos.uninove.br/eccos/article/view/22447. Acesso em: 04 jun. 2024.

VEYNE, Paul. **A Sociedade Romana**. Lisboa: Edições 70, 1990.

VIOTTI, Emanuele. ***La Via Romana Agli Dèi****: la storia, i miti, le fondamenta e i riti della Religione Romana oggi*. Vignate: Armenia, 2022.

WARBURG, Aby. ***La rinascita del paganesimo ântico****: contributti alla storia della cultura*. Cerbara: La Nuova Italia Editrice, 1980.

WEIDUSCHADT, Patrícia; CASTRO, Renata Brião de; TEIXEIRA, Vanessa Barrozo. Acervos étnicos: preservando a história da imigração alemã e italiana no Rio Grande do Sul. **Revista História Unicap**, v. 6, n. 11, p. 118-130, jan./jun. 2019. Disponível em: https://www1.unicap.br/ojs/index.php/historia/article/view/1215. Acesso em: 04 jun. 2024.

WILKINSON, Philip. **O livro da mitologia**. São Paulo: Globo Livros, 2018.

WILSON, Herma. **Deuses romanos e outras mitologias**. São Paulo: Hunter Books, 2016.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 7-72.

ZANINI, Gustavo. O imigrante e o direito. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 82, p. 223-229, 1987. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67103. Acesso em: 04 jun. 2024.

ZAROS, Agustina Adela. El perfume de los ramos de Lulav. la memoria religiosa familiar entre tradición y continuidad: el caso de uma comunidad judía italiana. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.38, n.3, p. 155-172, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rs/a/qzcyMztb8RzjtHDNBjj8PjP/?lang=es. Acesso em: 04 jun. 2024.

ANEXO A – REVISÃO DE LITERATURA E CATÁLOGOS CAPÍTULO 1

Quadro 1 – Artigos científicos a respeito da imigração italiana no Brasil publicados em Revistas Eletrônicas

Nº	Referência	Periódico (Qualis) Área do conhecimento	Local de referência
01	Zanini, 1987.	**Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo** (C) Direito	Nacional
02	Nardi, 2004.	**Resgate** (B2) Sociologia	Nacional/São Paulo
03	Spedicato, 2004.	**Revista de Italianística** (B1) Linguística e Literatura	Espírito Santo
04	Beneduzi, 2007.	**Nuevo Mundo Mundos Nuevos** (A1) História	Nacional
05	Panis; Oliveira, 2008.	**Revista Labor & Engenho** (A3) Arquitetura, Urbanismo e Design	Rio Grande do Sul
06	Bagno; Ewald, 2009.	**Estudos e Pesquisas em Psicologia** (A2) Psicologia	Rio Grande do Sul
07	Farias, 2009.	**Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional** (A1) Planejamento Urbano e Regional/demografia	Rio Grande do Sul
08	Reis; Machado; Marques, 2009.	**Vestígios** (A2) Antropologia/Arqueologia	Rio Grande do Sul
09	Ongaratto; Jaeger, 2011.	**Entrelinhas** (B4) Linguística e Literatura	Rio Grande do Sul
10	Maehler; Venturini, 2011.	**Revista Ibero-Americana de Estratégia**	Rio Grande do Sul
11	Constantino, 2012.	**Estudos Ibero-americanos** (A2) História	Nacional
12	Lindner; Rodrigues; Souza, 2012.	**Revista de Ocio y Turismo** (B2) Administração Pública e de Empresas, Ciências Contábeis e Turismo	Rio Grande do Sul
13	Coutinho, 2012.	**Veredas da História** (B1) História	Nacional
14	Valduga; Medeiros, 2014.	**Via Tourism Review**	Rio Grande do Sul
15	Ortale; Maggio; Baccin, 2015.	**Revista de Italianística** (B1) Linguística e Literatura	Sul/Sudeste
16	Manfio; Benaduce, 2017.	**Geosul** (A2) Geografia	Rio Grande do Sul
17	Bonotto; Santos; Thome-Ortiz; González, 2018.	**Colóquio – Revista de Desenvolvimento Regional** (A4) Planejamento Urbano e Regional/Demografia	Rio Grande do Sul
18	Valle, 2018.	**Fórum Linguístico** (A2) Linguística e Literatura	Santa Catarina
19	Ruggiero, 2018.	**Prâksis** (B2) Interdisciplinar	São Paulo
20	Manfio, 2018.	**Presença Geográfica** (A3) Geografia	Rio Grande do Sul
21	Costa; Zanini, 2019.	**REMHU** (A2) Sociologia	Nacional
22	Silva, 2019	**Lumina** (A4) Comunicação e Informação	Rio de Janeiro
23	Ribeiro; Maggio, 2019.	**Revista de Italianística** (B1) Linguística e Literatura	Sul e Sudeste
24	Ellwagner; Niemeyer, 2019.	**DATJournal** (A4) Arquitetura, Urbanismo e Design	Rio Grande do Sul
25	Ceretta; Dotto; Pons; Maysonnave, 2020.	**REDES – Revista do Desenvolvimento Regional** (A1) Planejamento Urbano e Regional/Demografia	Rio Grande do Sul
26	Cordeiro; Lourenço; Cunha, 2021.	**Caligrama** (A4) Linguística e Literatura	Nacional
27	Scapin; Troian; Machado, 2021.	**Economia & Região** (B1) Economia	Rio Grande do Sul
28	Frigo; Saraiva; Lunardi, 2021.	**Rosa dos Ventos – Turismo e Hospitalidade** (B1) Administração Pública e de Empresas, Ciências Contábeis e Turismo	Rio Grande do Sul
29	Piccinato Júnior; Reginato; Cardoso, 2022.	**Revista Projetar – Projeto e Percepção do Ambiente** (A3) Arquitetura, Urbanismo e Design	Rio Grande do Sul
30	Pinto Júnior; Ferreira; Silva, 2023.	**Cadernos do Ceom** (A1) História	Espírito Santo

Fonte: A autora (2024).

Quadro 2 – Produções acadêmicas a respeito da imigração italiana no Brasil constantes nas bibliotecas universitárias da cidade do Recife - PE

Nº	Referência	Biblioteca	Local de referência/edição
01	BARZINI, Luigi. **Os italianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.	UFPE	Geral Rio de Janeiro
02	HUTTER, Lucy Maffei. **Imigração italiana em São Paulo (1880-1889)**: os primeiros contactos do imigrante com o Brasil. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 1972.	UNICAP UFPE	São Paulo
03	FERRARINI, Sebastião. **A imigração italiana na província do Paraná e o município de Colombo**. Curitiba: Litero-tecnica, 1973.	UNICAP	Paraná

04	**CENTENARIO da imigração italiana**. Centenario della immigrazione italiana: 1875-1975. Porto Alegre: Edel, 1975.	UNICAP	Brasil/Porto Alegre
05	AZEVEDO, Thales de. **Italianos e gaúchos**: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: A Nação, 1975.	UNICAP	Rio Grande do Sul
06	FORUM DE ESTUDOS ITALO-BRASILEIROS; Instituto Superior Brasileiro-Italiano de Estudos e Pesquisas; Universidade de Caxias do Sul. **Anais do I e do II Forum de Estudo Italo-Brasileiros**, Caxias do Sul, 01-05 de Julho de 1975 e 18-21 de outubro de 1976. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Univ. de Caxias do Sul, 1979.	UFPE	Brasil/Porto Alegre
07	DALL'ALBA, João Leonir; ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA SÃO LOURENÇO DE BRINDES. **Imigração italiana em Santa Catarina**: documentário. Caxias do Sul, RS: EDUCS, Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1983.	UFRPE	Santa Catarina
08	**HISTORIA da imigração no Brasil**: As famílias. São Paulo: S.n.d.c.b., 1986.	UNICAP	Brasil/São Paulo
09	HUTTER, Lucy Maffei. **Imigracao italiana em São Paulo de 1902 a 1914**: O processo imigratório. São Paulo: USP, 1986.	UNICAP	São Paulo
10	DE BONI, Luís Alberto (org.). **A presenca italiana no Brasil**. Porto Alegre: EST, Fordazione Giovane agnelli, 1987.	UNICAP UFPE	Brasil/Porto Alegre
11	COSTA, Rovilio. **Imigração italiana no Rio Grande do Sul**: fontes históricas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1988.	UFRPE	Rio Grande do Sul
12	**ITÁLIA. Embaixada (Brasil).** Itália viva! um futuro que vem de longe. São Paulo: Ambasciata d'Italia in Brasile, 1989.	UFPE	Brasil/São Paulo
13	AZEVEDO, Tales de. **Italianos na Bahia e outros temas**. Salvador: Secretaria da Cultura, 1989. 114p.	UFPE	Bahia
14	BONI, Luis Alberto (org.). **A Presença Italiana no Brasil**. vol. II. Porto Alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1990.	UNICAP UFPE	Brasil/Porto Alegre
15	DE BONI, Luís Alberto; COSTA, Rovílio. ***Far la mérica***: a presença italiana no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Riocell, 1991.	UNICAP	Rio Grande do Sul
16	ANDRADE, Manuel Correia de. **A Itália no Nordeste**: contribuição italiana ao Nordeste do brasil. Torino: Fondazione Giovanni Agnelli; Recife: Massangana, 1992.	UNICAP UFPE	Nordeste/Recife
17	AZZI, Riolando. **A Igreja e os migrantes**. São Paulo: Paulinas, 1993.	UNICAP	São Paulo
18	ALBONICO, Aldo; ROSOLI, Gianfausto. ***Italia y América***. Madrid: Mapfre, 1994.	UFPE	América/Madrid
19	SILVA, Edgar Cabral Da. **Contribuição da imigração italiana para a economia brasileira**. Recife, 1994.	UNICAP	Brasil/Recife
20	ANDRADE, Manuel Correia de. **O sentido da colonização**. Recife: 20-20 Comunicação e Editora, 1994.	UNICAP	Brasil/Recife
21	DE BONI, Luís Alberto (org.). **A presenca italiana no Brasil**. vol. III. Porto alegre; Torino: EST, Fondazione Giovanni Agnelli, 1996.	UNICAP UFPE	Brasil/Porto Alegre
22	POSENATO, Julio. **Arquitetura da imigração italiana no Espírito Santo**. Porto Alegre: Posenato Arte & Cultura, 1997.	UFRPE	Espírito Santo
23	FURLAN, Oswaldo Antonio. **Brava e *buona* gente, cem anos pelo Brasil**. Florianópolis: O autor, 1997.	UNICAP	Brasil/Florianópolis
24	CASTIGLIONI, Aurelia H.; REGINATO, Mauro. **Imigração italiana no Espírito Santo**: O banco de dados. Vitória, ES: *Universita degli Studi di Torino*, 1997.	UNICAP	Espírito Santo
25	CASTIGLIONI, Aurelia M. **Imigração italiana no Espírito Santo**: uma aventura colonizadora. Vitória, ES: Universidade Federal do Espírito Santo, 1998.	UFPE	Espírito Santo
26	TRENTO, Angelo. **Os italianos no Brasil - *Gli italiani in Brasile***. São Paulo: Prêmio, 2000.	UFPE	Brasil/São Paulo
27	**CARITAS ROMANA**. *Immigrazione: dossier statistico 2000*: 10. Rapporto. Roma: Anterem, 2000.	UNICAP	Geral/Roma
28	PEREIRA, João Baptista Borges**. Italianos no mundo rural paulista**. São Paulo: EDUSP, 2002.	UFPE	São Paulo
29	VANNINI, Ismael Antônio. **O sexo, o vinho e o diabo**: demografia e sexualidade na colonização italiana no Rio Grande do Sul: 1906-1970. Passo Fundo: Universidade de Passo Fundo, 2004.	UPE	Rio Grande do Sul
30	LAASS, Ivana Cleide Araujo. **Desengano, Terra Nostra**: um breve estudo da imigração italiana no Espírito Santo, resgatando a memória histórico-cultural dos moradores de Desengano. Linhares, ES: 2008.	UFRPE	Espírito Santo
31	ASSIS, Gláucia de Oliveira; BENEDUZI, Luís Fernando (org.). **Os pequenos pontos de partida**: novos e(i)migrantes rumo à Itália no Século XXI. Curitiba: CRV, 2014.	UFRPE UPE	Geral/Curitiba

32	COMPAGNON, Olivier. **O adeus à Europa**: a América Latina e a Grande Guerra (Argentina e Brasil, 1914-1939). Rio de Janeiro: Rocco, 2014.	UPE	América/Rio de Janeiro
33	ALBUQUERQUE, Vanessa Pereira de. **Controcorrente**: episódios da presença italiana em Pernambuco (1880-1930). Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2017.	UFRPE	Pernambuco/Recife
34	DE BONI, Luis Alberto; COSTA, Rovilio; ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA DE SÃO LOURENÇO DE BRINDES; CORREIO RIOGRANDENSE (JORNAL); UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL. **Os italianos do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul, RS, s/a.	UFPE	Rio Grande do Sul
35	CENNI, Franco. **Italianos no Brasil**. São Paulo: Martins Fontes, [19-].	UFPE	Brasil/São Paulo

Fonte: A autora (2024).

Quadro 3 – Artigos científicos constantes no primeiro volume da obra "A Presença Italiana no Brasil", organizada por Luis Alberto De Boni (1987)

Referências	Local de referência
LAYTANO, Dante de. Italianos na extremadura meridional do Brasil. p. 09-33.	Nacional
BEOZZO, Pe. José Oscar. O clero italiano no Brasil. p. 34-62.	Nacional
HOHLFELDT, Antônio. A cultura italiana e a literatura brasileira. p. 405-437.	Nacional
HUTTER, Lucy Maffei. A imigração italiana no Brasil (Séculos XIX e XX). p. 74-101.	Nacional Sul e Sudeste
DE BONI, Luís A. A colonização no sul do Brasil através do relato de autoridades italianas. p. 203-223.	Nacional Sul
ABREU, Adilson Avansi de. Italianos no Espírito Santo. p. 187-202.	Espírito Santo
SILVEIRA, Miroel. A presença italiana no teatro brasileiro. p. 438-451.	São Paulo
PETRONE, Pasquale. A influência da imigração italiana nas origens da industrialização brasileira. P. 489-507.	São Paulo
D'AMBROSIO, Ubiratan. A influência italiana nas atividades científicas brasileiras. p. 508-521.	São Paulo
BARDI, Pietro Maria. O museu de arte de São Paulo – uma contribuição à cultura brasileira. P. 522-532.	São Paulo
PETRONE, Maria Theresa Schorer. O imigrante italiano na fazenda de café, em São Paulo. p. 102-119.	São Paulo
PEREIRA, João Baptista Borges. O imigrante italiano no mundo rural paulista. p. 224-250.	São Paulo
BALHANA, Altiva Pilatti. Italianos no Paraná. p. 120-144.	Paraná
PELLIZZETTI, Beatriz. Colônia Cecília: anarquistas no Paraná. p. 313-332.	Paraná
ARAÚJO, Sílvia M. P. de; CARDOSO, Alcina Maria de L. Italianos no Brasil ou a pátria recriada. p. 333-344.	Paraná
DALL'ALBA, Pe. João Leonir. Imigrantesitalianos em Santa Catarina. p. 145-168.	Santa Catarina
FREITAS, Décio. Os fanáticos do cosmopolitismo. p. 63-73.	Rio Grande do Sul
MANFROI, Olívio. Italianos no Rio Grande do Sul. p. 169-186.	Rio Grande do Sul
SANTIN, Silvino. O imigrante italiano na Serra de São Martinho. p. 251-268.	Rio Grande do Sul
GIRON, Loraine Slomp. O cooperativismo vinícola gaúcho: a organização inicial. p. 269-292.	Rio Grande do Sul
GALIOTO, Pe. Antônio. O significado das capelas nas colônias italianas do Rio Grande do Sil. p. 293-312.	Rio Grande do Sul
LAZZAROTTO, Valentim A. Abramo Eberle: o sonho de riqueza do imigrante. p. 345-362.	Rio Grande do Sul
CORSETTI, Berenice. O crime de ser italiano: a perseguição do Estado Novo. p. 363-382.	Rio Grande do Sul
COSTA, Rovílio. A literatura dialetal italiana como retrato de uma cultura. P. 383-404.	Rio Grande do Sul
POSENATO, Júlio. A arquitetura residencial rural norte-italiana e a da imigração italiana no Rio Grande do Sul. p. 452-488.	Rio Grande do Sul

Fonte: A autora (2024).

Quadro 4 – Artigos científicos constantes no segundo volume da obra "A Presença Italiana no Brasil", organizada por Luis Alberto De Boni (1990)

Referências	Local de referência
CERVO, Amado Luiz. As relações diplomáticas entre o Brasil e a Itália desde 1861. p. 21-36.	Nacional
SEITENFUS, Ricardo Antonio Silva. As relações entre Brasil e Itália no período 1918-1939. p. 37-52.	Nacional
GASTAL, Paulo F. Pioneiros italianos no cinema brasileiro. p. 697-734.	Nacional
REALE, Miguel. O direito italiano na cultura brasileira. p. 53-62.	Nacional
MIORANZA, Ciro. O futuro dos dialetos italianos. p. 595-602.	Brasil/Sul e Sudeste
PETRONE, Pasquale. Italianos e descendentes do Brasil: escola e língua. p. 603-626.	Brasil/Sul e Sudeste
SANTOS, Roselys Izabel Correa dos. A emigração italiana através de periódicos (1875-1899). p. 53-62.	Brasil/São Paulo
PINHO, Diva Benevides. A presença italiana na renovação da pintura brasileira. p. 627-634.	Brasil/São Paulo

HUTTER, Lucy Maffei. Entrada e saída de imigrantes italianos em São Paulo em princípios do século XX: análise de dados estatísticos. p. 293-318.	São Paulo
PETRONE, Maria Thereza Schorer. Abolição e imigração italiana em São Paulo. p. 319-336.	São Paulo
BASSANEZI, Maria Silva C. Beozzo. Nascimento, vida e morte na fazenda – Alguns aspectos do cotidiano do imigrante italiano e de seus descendentes. p. 337-356.	São Paulo
TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. Imigrantes italianos no interior de São Paulo: O caso de São Carlos. p. 357-376.	São Paulo
TRUZZI, Oswaldo Mário Serra. Primórdios da atividade industrial entre imigrantes italianos em São Carlos. p. 377-382.	São Paulo
LUCA, Tania Regina de. As sociedades de socorros mútuos italianas em São Paulo. p. 383-400.	São Paulo
LEMOS, Carlos A. O morar em São Paulo no tempo dos italianos. p. 401-410.	São Paulo
ROGATTO, Geraldo Matheus. Achiropita, Fettucine e Vinho – Sobre a italianidade e a colônia italiana de São Paulo. p. 411-424.	São Paulo
PEREIRA, Eduardo Carlos. Construções rurais de imigrantes italianos no núcleo colonial Barão de Jundiaí. p. 655-672.	São Paulo
ANASTÁSIA, Carla Maria Junho. A imigração italiana em Minas Gerais (1896-1915). p. 219-228.	Minas Gerais
LOPES, José da Paz. Imigrantes italianos em São João Del Rei: passeata, polícia e dispersão: 1888-89. p. 229-240.	Minas Gerais
BUSATTO, Luiz. Dilemas do imigrante italiano no Espírito Santo. p. 241-260.	Espírito Santo
DEMONER, Sonia Maria. O imigrante italiano no Espírito Santo: núcleo Demétrio Ribeiro. p. 261-266.	Espírito Santo
BUSSOLA, Carlos. Alguns aspectos da cultura dos descendentes dos imigrantes italianos no Estado do Espírito Santo. p. 267-280.	Espírito Santo
ALTOÉ, Valeriano. Capuchinhos italianos entre os índios do Espírito Santo. p. 281-292.	Espírito Santo
AZZI, Riolando. Fé e italianidade: a atuação dos Escalabrinianos e dos Salesianos junto aos imigrantes. p. 63-80.	Santa Catarina
FLORIANO, Cesar. Tradição e contemporaneidade na arquitetura do imigrante italiano em Santa Catarina. p. 673-696.	Santa Catarina
SPONCHIADO, Pe Luiz. A anágrafe de Nova Palma e os inícios da colônia de Silveira Martins. p. 425-446.	Rio Grande do Sul
SANTIN, Silvino. Dimensão social do trabalho e da propriedade do imigrante italiano na ex-colônia de Silveira Martins. p. 447-462.	Rio Grande do Sul
CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Italianos meridionais em Porto Alegre: estudo para a história social. p. 463-482.	Rio Grande do Sul
GIRON, Loraine Slomp; CORSETTI, Berenice. As companhias de colonização – a reprodução do sistema colonial. p. 483-502.	Rio Grande do Sul
MOLON, Floriano. O significado dos carreteiros na economia da imigração italiana no Rio Grande do Sul. p. 503-530.	Rio Grande do Sul
COSTA, Rovilio. Culto a Maria entre os descendentes italianos do Rio Grande do Sul. p. 531-544.	Rio Grande do Sul
ORO, Ari Pedro. Imigrantes italianos e religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul. p. 545-554.	Rio Grande do Sul
RIBEIRO, Liane Beatriz Moretto. Escolas italianas em zona rural do Rio Grande do Sul. p. 555-576.	Rio Grande do Sul
PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. Alemães e italianos no Rio Grande do Sul: fricções inter-étnicas e ideológicas no século XIX. p. 577-594.	Rio Grande do Sul
MACEDO, Francisco Riopardense de. Artistas plásticos italianos no Rio Grande do Sul – século XIX. p. 635-654.	Rio Grande do Sul
CELLA, Mario; CADORIN, Severino. A presença dos italianos no Maranhão. p. 81-106.	Maranhão
MELLO, José Octávio de. Os italianos na transição da Paraíba – uma experiência urbana. p. 125-184.	Paraíba
ANDRADE, Manoel Correia de. Italianos em Pernambuco. p. 107-124.	Pernambuco
AZEVEDO, Thales de. Italianos na Bahia – Familismo e imigração. p. 185-218.	Bahia

Fonte: A autora (2024).

Quadro 5 – Artigos científicos constantes no terceiro volume da obra "A Presença Italiana no Brasil", organizada por Luis Alberto De Boni (1996)

Referências	**Local de referência**
D'AMBROSIO, Ubiratan. America ou Columba e a figura controvertida de Amerigo Vespucci. p. 15-20.	Nacional
FILHO, Oswaldo Munteal. A ilustração italiana e a natureza brasileira: os estudos do naturalista Domenico Vandelli sobre a flora brasileira. p. 21-29.	Nacional
CARDOSO, Walter. Contribuição italiana às ciências no Brasil Colonial. p. 30-41.	Nacional
WIEDERSPAHN, Henrique Oscar. Tito Livio Zambeccari (1802-1862). p. 42-56.	Nacional
ALTOÉ, Valeriano. Napolitanos "nuvens de gafanhotos"? p. 434-446.	Brasil/Sul/Sudeste
PETRONE, Pasquale. Imigrantes italianos no Brasil: identidade cultural e integração. p. 628-641.	Brasil/Sul/Sudeste
HUTTER, Lucy Maffei. O imigrante e a questão da saúde. p. 336-379.	Brasil/Sudeste
RIBEIRO, Maria Therezinha Janine. Querido, temido: o imigrante italiano em São Paulo na 1ª República. p. 180-195.	São Paulo

OLIVEIRA, Flávia Arlanch Martins de. Italianos na cidade de Jaú por volta do início do século XX. p. 213-224.	São Paulo
BASSANEZI, Maria Silvia C. Beozzo. Sposàrsi nel Brasile: alguns aspectos da nupcialidade entre imigrantes italianos em terras paulistas. p. 267-280.	São Paulo
SCARANO, Julita. Migração italiana para área urbana – Estudo de Caso. p. 555-561.	São Paulo
MENEZES, Lená Medeiros de. Desordeiros e contestadores: italianos na cidade do Rio de Janeiro (1907-1930). p. 424-433.	Rio de Janeiro
OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de. Imigração e industrialização: os italianos em Juiz de Fora – Minas Gerais (1888-1920). p. 168-179.	Minas Gerais
RABUSKE, Arthur. Jesuítas italianos no Brasil Meridional de 1860 em diante. p. 447-462.	Brasil/Sul/RS
DE BONI, Luis Alberto. O sucesso apesar do caos: os Presidentes da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul a respeito da colonização (1869-1889). p. 91-125.	Rio Grande do Sul
GERTZ, René E. A imigração italiana no Rio Grande do Sul na opinião de algumas lideranças alemãs. p. 126-132.	Rio Grande do Sul
SPONCHIADO, Pe. Luiz. A anágrafe de Nova Palma e os núcleos da ex-colônia Silveira Martins. p. 148-167.	Rio Grande do Sul
LAZZAROTTO, Danilo. A presença italiana em Ijuí. p. 196-212.	Rio Grande do Sul
CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Italianos, maragatos e pica-paus. p. 225-2236.	Rio Grande do Sul
MOLON, Floriano. Os balseiros. p. 237-251.	Rio Grande do Sul
COSTA, Rovílio. A família italiana da área agrícola do Rio Grande do Sul. p. 252-266.	Rio Grande do Sul
FAVARO, Cleci Eulalia. Amor à italiana (o real e o imaginário nas relações familiares na Região de Colonização Italiana do Rio Grande do Sul). p. 281-286.	Rio Grande do Sul
GIRON, Loraine Slomp. Produção e reprodução: a mulher e o trabalho na região colonial italiana do Rio Grande do Sul. p. 287-302.	Rio Grande do Sul
PICCOLO, Helga I. L. Fazer a América: o imigrante italiano entre o sonho e a realidade. p. 303-335.	Rio Grande do Sul
MAINARDI, Geraldo. Médicos italianos no Rio Grande do Sul. p. 380-405.	Rio Grande do Sul
BORGES, Stella; COSTA, Rovílio. Do sonho à realidade: criminosos e doentes mentais alienados em Porto Alegre. p. 406-423.	Rio Grande do Sul
MAGRO, Claudino. Os palotinos em Silveira Martins e nas colônias italianas. p. 463-470.	Rio Grande do Sul
BORTOLAZZO, Pe. Paolo. Presença scalabriniana entre os migrantes no Rio Grande do Sul: 1896-1919. p. 471-496.	Rio Grande do Sul
COSTA, Rovílio. A igreja no início das colônias italianas. p. 497-522.	Rio Grande do Sul
PINZETTA, Álvaro Luiz. Criação da Diocese de Caxias do Sul (8.9.1934). p. 534-554.	Rio Grande do Sul
ZATTERA, Véra S. Trajes dos imigrantes italianos e descendentes no Rio Grande do Sul – 1875-1990. p. 562-571.	Rio Grande do Sul
CONFORTIN, Helena. Comportamento de falantes bilíngues do Alto Uruguai gaúchi frente à língua materna (dialeto italiano) e à língua portuguesa. p. 572-592.	Rio Grande do Sul
SANTIN, Silvino. Integração sócio-cultural do imigrante italiano no Rio Grande do Sul. p. 593-610.	Rio Grande do Sul
ORO, Ari Pedro. "Mi son talian": considerações sobre a identidade étnica dos descendentes de italianos do Rio Grande do Sul. p. 611-627.	Rio Grande do Sul
MUELLER, Helena Isabel. Utopia: mundo velho sem porteira! p. 133-147.	Paraná
CADORIN, Jonas. Ad Maiorem Dei Gloriam – Jesuítas e Trentinos em Nova Trento. p. 523-533.	Santa Catarina
ANDRADE, Manuel Correia de. A colônia italiana em Pernambuco nas décadas de vinte e trinta. p. 57-67.	Pernambuco
MELLO, José Octávio de Arruda. Historiografia e a história dos italianos na Paraíba: uma revisão crítica. p. 68-90.	Paraíba

Fonte: A autora (2024).

Quadro 6 – Produções a respeito da imigração italiana para o Brasil na *Casa della Memoria e della Storia*, Roma

Nº	Referência
01	**ISTITUTO ITALO-LATINO AMERICANO**. Contributo alla Storia della presenza italiana in Brasile: in occasione del primo centenário dell'emigrazione agrícola italiana nel Rio Grande do Sul 1875-1975. Roma: Istituto Italo-Latino Americano, 1975.
02	FACCHINETTI, Luciana. Parla! O imigrante italiano do segundo pós-guerra e seus relatos. São Paulo: Angellara, 2004.
03	FRANZINA, Emilio**. L'America gringa**: storie italiane d'immigrazione tra Argentina e Brasile. Reggio Emilia: Diabasis, 2008.
04	LORENZONI, Giulio. **Memorie di um emigrante italiano**. Roma: Viella, 2008.

Fonte: A autora (2024).

Quadro 7 – Documentos portuários constante na pasta "Agência de Vapores", no Arquivo Público, Recife - PE

Documento	Acervo
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Princesa de Joinville", proveniente dos portos do sul rumo aos portos do norte do Brasil (13 de outubro de 1858)	Agência de Vapores (p. 048)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Princesa de Joinville", proveniente dos portos do norte rumo aos portos do sul do Brasil (9 de novembro de 1858)	Agência de Vapores (p. 052)

Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Brasil", proveniente da Europa rumo aos portos do sul do Brasil (22 de janeiro de 1858)	Agência de Vapores (p. 120)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Milford Haven", proveniente da Europa rumo à Bahia em 10 de janeiro de 1860 (28 de outubro de 1859)	Agência de Vapores (p. 179)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Ceará", proveniente dos portos do norte, transportando 43 emigrantes provenientes do Ceará, solicitando ordens para o desembarque	Agência de Vapores (p. 142)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, dos vapores "Bahia" e "Espírito Santo", proveniente dos portos do norte e do sul respectivamente, transportando 12 emigrantes provenientes do Ceará e 1 de Maceió, solicitando ordens para o desembarque (27 de março de 1878)	Agência de Vapores (p. 148)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Dantas", proveniente dos portos do sul, transportando 132 emigrantes, solicitando ordens para o desembarque o mais breve possível (16 de abril de 1878)	Agência de Vapores (p. 160)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Espírito Santo", proveniente dos portos do norte, transportando 1400 emigrantes, solicitando as providências necessárias	Agência de Vapores (p. 162 e 163)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Marquez de Caxias", proveniente da Parahyba rumo aos portos do Ceará no dia 12 de maio de 1878 (8 de maio de 1878)	Agência de Vapores (p. 172)
Ofício comunicando a chegada, a 18 de maio de 1878, do "Potosi", e a 20 de maio de 1878, do "City of Rio de Janeiro", com finalidade de transportarem emigrantes, para a Bahia e para o Rio de Janeiro (16 de maio de 1878)	Agência de Vapores (p. 175)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Dantas", proveniente da Bahia e escalas, rumo à Bahia em 21 de maio de 1878 (17 de maio de 1878)	Agência de Vapores (p. 176)
Ofício colocando o vapor "Dantas" à disposição para transportar 700 emigrantes para os portos da Bahia, e comunicando a chegada, proveniente do norte, dos vapores "S. Salvador" e "Marquez de Caxias", também à disposição para transportar emigrantes para os portos da Bahia (18 de maio de 1878)	Agência de Vapores (p. 176-A)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "S. Salvador", proveniente do Ceará, transportando 346 emigrantes, solicitando ordens para o desembarque (21 de maio de 1878)	Agência de Vapores (p. 179)
Ofício requerendo pagamento pela condução de 465 emigrantes para a Bahia, por parte do vapor "Dantas" (22 de maio de 1878)	Agência de Vapores (p. 181)
Ofício comunicando a chegada, no porto do Recife, do vapor "Marquez de Caxias", proveniente dos portos do Ceará, conduzindo 1448 emigrantes para os portos da Bahia. Os imigrantes restaram recolhidos no Arsenal da Marinha até novo embarque (5 de junho de 1878)	Agência de Vapores (p. 186)
Ofício comunicando câmbio entre navios "Ipojuca" e "Conde d'Eu", para o "Bahia", para transporte até Belém. Os imigrantes restaram recolhidos no Arsenal da Marinha até novo embarque.	Agência de Vapores (p. 190)

Fonte: A autora (2024)

Quadro 8 – Documentos consulares constante na pasta "Diversos Cônsules", do Arquivo Público, Recife - PE

Documento	**Acervo**
Ofício do Cônsul Napolitano a respeito do exercício das funções de Ordem Religiosa (22 de março de 1832)	Diversos Cônsules (1832) (p. 226, 226v, 227, 227v) Avulso
Ofício do Cônsul Napolitano remetendo navio napolitano ao Rio de Janeiro. Com o cordial cumprimento "Deus guarde a V.Exa." (1 de novembro de 1832)	Diversos Cônsules (1832) (p. 230) Avulso
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, em resposta a documento do Conde de Baependy, em comunicação de falecimento do súdito italiano José Pagarretti a 23 de março de 1869, na Imbiribeira (3 de abril de 1869)	Diversos Cônsules (1869 a 1871) (p. 11) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, comunicando ciência a respeito de alteração de administração da Província, em ocasião de retirada para a Corte do Conde de Baependy, para tomar assento em Câmara Temporária, assinado pelo Vice Cônsul, o Barão da Soledade (14 de abril de 1869)	Diversos Cônsules (1869 a 1871) (p. 20) Pasta 12
Ofícios do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, a respeito de assassinatos, em Flores, dos italianos denominados Francisco Carillo e João Baptista Millo, após roubo de dinheiro e da bagagem que carregavam, pedindo providências legais, assinados pelo Vice Cônsul, o Barão da Soledade (30 de setembro e 21 de novembro de 1869)	Diversos Cônsules (1869 a 1871) (p. 55, 55v, 56, 56v) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, comunicando a apresentação, no Consulado, do italiano Pietro Paolo Millo, irmão de João Baptista Millo, para dar conta do espolio dos assassinados, assinado pelo Barão de Soledade (6 de outubro de 1869)	Diversos Cônsules (1869 a 1871) (p. 62, 62v, 63, 63v) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, acusando recebimento de comunicação de alterações na administração da Província, por Carta Imperial, assinado pelo Barão de Soledade (9 de novembro de 1869)	Diversos Cônsules (1869 a 1871) (p. 78, 78v) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, reiterando pedido de entrega do espolio e de objetos pertencentes aos assassinados a Pietro Paolo Millo, assinado pelo Barão de Soledade (11 de fevereiro de 1870)	Diversos Cônsules (1870) (p. 96, 96v) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, acusando recebimento de comunicação de alterações na administração da Província, com nomeação do 1º Vice Presidente da Província, ofício assinado pelo Barão de Soledade (25 de abril de 1870)	Diversos Cônsules (1870) (p. 106) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, acusando recebimento de comunicação de que navios ocupados no comércio de carvão de pedra, em maior número, têm trazido pessoas febris na tripulação a hospitalizar-se, requerendo a imediata descarga de navios italianos desta natureza, assinado pelo Barão de Soledade (27 de fevereiro de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 172, 172v) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, acusando recebimento de comunicação de alterações na administração da Província, com nomeação do 2º Vice Presidente da Província, ofício assinado pelo Barão de Soledade (10 de maio de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 183, 183v) Pasta 12

Ofícios do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, a respeito da existência de órfãos em Sirinhaém, e de espólio do italiano Padre Paolo Velho, falecido de febre amarela em Gameleira, assinado pelo Barão de Soledade (1 de junho de 1871 e 19 de junho de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 196, 196v, 198) Pasta 12
Ofícios do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, comunicando recebimento do espolio do italiano Padre Paolo Velho, assinado pelo Barão de Soledade (7 de agosto de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 238, 238v, 239) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando ao Chefe de Polícia e ao Presidente da Província a respeito de invasão na moradia de italianos na Rua da Conceição da Boa Vista, nº 24 (9 de agosto de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 240, 240v, 241) Pasta 12
Ofício com os nomes dos 31 moradores da Rua da Conceição da Boa Vista, nº 24 (18 de agosto de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 242) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando ao Chefe de Polícia e ao Presidente da Província comunicando as queixas de um italiano de sobrenome Steffano, domiciliado no Lugar dos Coelhos, em Recife, oficio assinado pelo Barão de Soledade (9 de agosto de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 243, 243v, 244) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco agradecendo providências do Presidente da Província (13 de outubro de 1871)	Diversos Cônsules (1871) (p. 252, 252v) Pasta 12
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco contendo comunicações de posse de Francisco de Faria Lemos no cargo de Presidente da Província, assinado pelo Barão de Soledade (11 de junho de 1872)	Diversos Cônsules (1872) (p. 44, 44v) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco acusando recebimento de Regulamento do inspetor de saúde do Porto, para capitães dos navios das respectivas nações, e atestando que fará cumprir pelos capitães italianos, assinado pelo Barão de Soledade (12 de novembro de 1872)	Diversos Cônsules (1872) (p. 75, 75v) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco com comunicações de posse de Pereira de Lucena, assinado pelo Barão de Soledade (27 de novembro de 1872)	Diversos Cônsules (1872) (p. 85, 85v) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando o fim da vigência de Convenção celebrada entre a Itália e o Brasil em 20 de agosto de 1863, assinado pelo Barão de Soledade (10 de fevereiro de 1873)	Diversos Cônsules (1873) (p. 117, 117v) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a assunção interina do cargo de Vice Cônsul por José Saporiti, assinado pelo Barão de Soledade (23 de abril de 1873)	Diversos Cônsules (1873) (p. 138, 138v) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália reiterando comunicação do vigário do Cabo a respeito do falecimento do súdito italiano José Cavallo, casado com Thereza de Jesus, e requerendo providências (23 de maio de 1873)	Diversos Cônsules (1873) (p. 148, 148v) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco em relação à distribuição de prêmios de Exposição em 7 de fevereiro, bem como a um expositor de nome Antonio Gandolfi, por objetos de ourivesaria que atraíram a atenção do juri e do público, e eventuais implicações (16 de junho de 1873)	Diversos Cônsules (1873) (p. 153, 153v, 154) Pasta 13
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a destituição de José Saporiti do cargo de Vice Cônsul interino, bem como a nomeação de Luiz d'Oliveira W. para o cargo, assinado pelo Barão de Soledade (12 de julho de 1873)	Diversos Cônsules (1873) (p. 159, 159v, 160) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando ter reassumido o cargo de Vice Cônsul, após viagem ao sul do Imperio, o Barão de Soledade, o qual assina o ofício. Ao final, o cordial cumprimento "Deus guarde a V.Exa" (29 de agosto de 1873)	Diversos Cônsules (1873) (p. 189) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco relativo ao proceder com o vapor italiano "Glensannose", assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento "Deus guarde a V.Exa" (20 de dezembro de 1873)	Diversos Cônsules (1873) (p. 201) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a viagem à Europa do Barão de Soledade, o qual passa a ser substituído em suas funções por José Mendes de Freitas, assinado pelo próprio Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento "Deus guarde a V.Exa" (30 de março de 1874)	Diversos Cônsules (1874) (p. 220) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a reassunção do cargo de Vice Cônsul, após viagem à Europa, pelo Barão de Soledade, o qual assina o ofício. Ao final, o cordial cumprimento "Deus guarde a V.Exa" (17 de junho de 1874)	Diversos Cônsules (1874) (p. 232) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando que os súditos italianos imigrantes Bartholomeu Prati e Luigi Mandrini, tendo chegado em Pernambuco em abril e não tendo encontrado trabalho, desejariam retirar-se, requerendo, para tanto, passagem gratuita para estes até a Província do Pará, assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento "Deus guarde a V.Exa" (22 de julho de 1875)	Diversos Cônsules (1875) (p. 287) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco atesta a presença, em Recife, de 27 imigrantes italianos, quase todos provenientes do Rio de Janeiro, neste ano, a partir do vapor "Bahia" com passagem do Governo, e não tendo encontrado trabalho, requerendo o transporte gratuito dos mesmos para a Itália ou para outro lugar, ou mesmo de volta para o Rio de Janeiro por meio do vapor "Ceará", onde o Cônsul Geral Italiano poderia dar-lhes melhor destino. Expõe uma lista com os nomes dos imigrantes, entre eles Roncelli Luigi, Soffia Luigi, Ariesto Stefano, Valerio Giovanni Grozza Jacome, Giuseppe Picinelli, Franconi Stefano, Ostera Giovanni, Pietro Bompani. Assinado pelo Barão de Soledade (6 de setembro de 1875)	Diversos Cônsules (1875) (p. 294, 294v) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a intenção dos imigrantes italianos Valerio Giovanni Grozza Jacome, Soffia Luigi, Ariesto Stefano, Roncelli Luigi, Arrozio Isaco, de se retirarem para o Pará em busca de trabalho, e pede passagem gratuita para os mesmos. Assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento "Deus guarde a V.Exa" (27 de setembro de 1875)	Diversos Cônsules (1875) (p. 300) Pasta 13
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a intenção dos imigrantes italianos Franconi Stefano, Ostera Giovanni, Giuseppe Picinelli e Pietro Bompani de se retirarem para o Pará, ao que pede passagem gratuita. Assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento	Diversos Cônsules (1875) (p. 319) Pasta 13

“Deus guarde a V.Exa” (15 de outubro de 1875)	
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, com comunicações de posse de Manoel Clementino Carneiro da Cunha, assinado pelo Barão de Soledade. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa” (4 de maio de 1876)	Diversos Cônsules (1876) (p. 388) Pasta 13
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (19 de novembro de 1877)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 56) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (18 de fevereiro de 1878)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 93) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (23 de maio de 1878)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 151) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (16 de maio de 1879)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 217) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Assinado pelo Barão de Soledade (20 de setembro de 1879)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 237) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Assinado pelo Barão de Soledade (31 de dezembro de 1879)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 257) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo com relação a navio italiano. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (12 de março de 1880)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 271, 271v) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo com relação a navio italiano. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (14 de março de 1880)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 272, 272v) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo com relação a navio italiano. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (2 de abril de 1880)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 273, 274) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo com relação a navio italiano. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (6 de abril de 1880)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 275, 275v, 276, 276v, 277, 277v, 278) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (12 de abril de 1880)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 281) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (1 de julho de 1880)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 312) Pasta 15
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimento administrativo. Com o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa”. Assinado pelo Barão de Soledade (12 de abril de 1881)	Diversos Cônsules (1877 a 1881) (p. 387) Pasta 15
Ofícios do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, do qual se tem notícia em virtude de estar referenciado no texto e anexo ao ofício a seguir, atestam a presença de um pintor italiano de nome Righini Giuseppe Leone, proveniente do Rio de Janeiro e, na ocasião, residente em Belém de Maria, requerendo o envio de Procuração para partilhar de herança na Itália, aberta em seu favor e de sua família. Assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa” (11 de outubro e 11 de novembro de 1881)	Diversos Cônsules (1881) (p. 18, 19) Pasta 14
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco reitera pedido de providências a respeito do súdito italiano Righini Giuseppe Leone,. Assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa” (3 de março de 1882)	Diversos Cônsules (1882) (p. 17, 17v) Pasta 14
Oficio do Vice Consulado da Itália em Pernambuco, com ciência de posse de José Liberato Barroso, assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa” (14 de março de 1882)	Diversos Cônsules (1882) (p. 27) Pasta 14
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco com comunicação de assunção interina da função de Vice Cônsul por Antonio de Siqueira, em virtude de viagem do Barão de Soledade ao Rio de Janeiro. Assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa” (26 de maio de 1882)	Diversos Cônsules (1882) (p. 58) Pasta 14
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando o retorno do Barão de Soledade de viagem ao sul do Império, e o consequente retorno à função de Vice Cônsul. Assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa” (9 de outubro de 1882)	Diversos Cônsules (1882) (p. 79) Pasta 14
Ofício do Vice Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a assunção do italiano Pasquale Petraccone ao cargo de Cônsul em Pernambuco. Assinado pelo Barão de Soledade. Ao final, o cordial cumprimento “Deus guarde a V.Exa” (7 de dezembro de 1882)	Diversos Cônsules (1882) (p. 95) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo o julgamento de recurso e as providências jurídicas solicitadas pelo súdito italiano Luiz Olivieri (13 de março de 1883)	Diversos Cônsules (1883) (p. 105, 105v, 106) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco reiterando análise do pedido realizado no ofício do dia 13 de março de 1883, de Luiz (Luigi) Olivieri (24 de abril de 1883)	Diversos Cônsules (1883) (p. 111, 111v, 112, 112v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando ciência da posse de Antonio Epaminondas de Barros Correia (30 de abril de 1883)	Diversos Cônsules (1883) (p. 120) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando naufrágio, em Fernando de Noronha, da Brigue italiana “Il Sapere”, e determinando providências (26 de maio de 1883)	Diversos Cônsules (1883) (p. 133, 133v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco agradecendo as providências tomadas no caso do naufrágio do “Il Sapere” (2 de junho de 1883)	Diversos Cônsules (1883) (p. 135, 135v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando ciência da posse de José Manoel de	Diversos Cônsules (1883) (p.

Freitas (18 de julho de 1883)	146) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando que deixará de prestar informações a respeito de casamentos e batizados dos súditos italianos, haja vista que os mesmos não são obrigados a fazê-los perante o Consulado ou a autoridade local, assegurando, porém, que se manterá prestando outras informações (19 de dezembro de 1883)	Diversos Cônsules (1883) (p. 178, 178v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco cobrando resposta de ofício enviado anteriormente, requerendo ao Chefe de Polícia informações de italianos entrados e saídos do porto para fora do Império em 1883 (27 de agosto de 1884)	Diversos Cônsules (1884) (p. 220, 220v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco atestando recebimento de ofício (3 de fevereiro de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 260) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunica o falecimento do súdito italiano Padre José Alleva e dando conta das providências do espólio (10 de março de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 263, 263v, 264, 264v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando ciência de posse de João Rodrigues Chavez, Presidente da Província (10 de abril de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 274) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco cobrando resposta a respeito do espólio do Padre José Alleva (16 de abril de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 281, 281v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio do Padre José Alleva (27 de abril de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 286, 286v, 287, 287v) Pasta 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio do Padre José Alleva (29 de maio de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 294, 294v, 295) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio do Padre José Alleva (10 de junho de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 298, 298v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando ciência à posse de Luiz Queiroz Barros (11 de setembro de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 312) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Felix di Puglia (sendo esta região ao sul da Itália) (21 de outubro de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 328, 328v, 329, 329v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando ciência da posse de José Fernandes da Costa Pereira Júnior (3 de novembro de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 332) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Felix di Puglia (3 de novembro de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 334, 334v, 335) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Felix di Puglia (23 de novembro de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 349, 349v, 350, 350v, 351, 351v, 352, 352v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Felix di Puglia (25 de novembro de 1885)	Diversos Cônsules (1885) (p. 353, 353v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Felix di Puglia (7 de janeiro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 360) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando ciência da posse de Ignazio Joaquim de Sousa Leão (1 de abril de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 364) Pasta. 14
a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Chiaffredo Bricco (19 de maio de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 378, 378v, 379) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo providências para o súdito italiano Angelo Ciapurzi (6 de agosto de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 389) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo providências para o vapor italiano “Luigia V” (31 de agosto de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 391, 391v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo providências para o súdito italiano de nome Domingos Bolsi (6 de setembro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 392, 392v, 393, 393v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Chiaffredo Bricco (6 de setembro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 394) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Limongi Antonio (6 de setembro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 395, 395v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome F. Palermo (16 de setembro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 399, 399v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo providências para o vapor italiano “Luigia V” (28 de setembro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 404, 404v) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando ciência da posse de Pedro Vicente de Azevedo (12 de novembro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 411) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento e espólio de um súdito italiano de nome Chiaffredo Bricco (18 de novembro de 1886)	Diversos Cônsules (1886) (p. 423) Pasta. 14
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco cobrando respostas de ofícios anteriores (5 de março de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 6, 6v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco cobrando providências a respeito do óbito do súdito italiano Chiaffredo Bricco (14 de março de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 8, 8v, 9) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco pedindo providências a respeito dos bens do súdito italiano Domingos Rossi, morador de Bom Conselho (5 de maio de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 19, 19v, 20, 20v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando afastamento provisório do cônsul Pasquale Petraccone e assunção de interino ao cargo (30 de junho de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 26, 26v) Pasta. 16

Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando afastamento provisório do cônsul Pasquale Petraccone e assunção de interino ao cargo (1 de julho de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 27, 27v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco realizando procedimentos administrativos para a assunção do cônsul interino ao cargo (6 de julho de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 30) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento do súdito italiano Domingos Rossi (27 de julho de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 33, 33v, 34) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento do súdito italiano Domingos Rossi (19 de agosto de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 37, 37v, 38) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando a chegada de sete imigrantes italianos provenientes do Rio de Janeiro, para trabalhar em linha de ferro de Recife a Caruaru (27 de agosto de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 39) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco pedindo providências aos imigrantes italianos provenientes do Rio de Janeiro, para trabalhar em linha de ferro de Recife a Caruaru (30 de agosto de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 40, 40v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento do súdito italiano Domingos Rossi (6 de outubro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 47, 47v, 48, 48v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento do súdito italiano Domingos Rossi (23 de setembro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 49) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento do súdito italiano Domingos Rossi (18 de outubro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 50, 50v, 51, 51v, 52, 52v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de procedimentos administrativos (29 de outubro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 59) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco do falecimento do súdito italiano Domingos Rossi (31 de outubro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 61, 61v, 62) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco do falecimento do súdito italiano Domingos Rossi (21 de outubro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 63) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco acusando recebimento de comunicação de posse (9 de novembro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 73) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a posse do novo cônsul (9 de dezembro de 1887)	Diversos Cônsules (1887) (p. 84, 84v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a posse do novo cônsul (11 de janeiro de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 87) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando o falecimento do súdito italiano Luigi Albertini de Romão (16 de janeiro de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 88, 88v, 89, 89v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta de recebimento de ofício anterior (13 de fevereiro de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 101, 101v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco acusando abuso de autoridade policial para com súditos italianos residentes na Boa Vista (15 de março de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 106, 106v, 107, 107v, 108, 108v, 109, 109v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco acusando abuso de autoridade policial para com súdito italiano residente na Boa Vista, Francesco Cusato, cópia anexa (27 de fevereiro de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 110, 110v, 111, 112) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco acusando recebimento de comunicação de posse (18 de abril de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 127) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo publicação em jornal "Diário de Pernambuco", conforme interesses políticos (1 de maio de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 136, 136v, 137) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo espancamento, em Garanhuns, do súdito italiano Luiz Rio, e a reclamação de vários italianos sobre autoridades policiais (9 de maio de 1888), constando, em 5 de maio de 1888, os nomes de Nicolau Improta, Pedro Pugliese, Arogo d'Giovanni, Luigi Moronni, Vincenzo Ceresime, Angelo de Altieri	Diversos Cônsules (1888) (p. 139, 139v, 140, 141, 141v, 142) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando afastamento provisório do cônsul e assunção de interino ao cargo (28 de maio de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 145, 145v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando o naufrágio do navio "Due Fratelli" e a perda de seu carregamento, bem como relação de marinheiros a bordo (24 de julho de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 155, 155v, 156) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relatando queixa a respeito de abuso de autoridade policial pelo súdito italiano Angelo Raphael (Angelo Raffaele) em Recife (11 de setembro de 1888), com complemento em 21 de setembro de 1888	Diversos Cônsules (1888) (p. 161, 161v, 162, 162v, 163, 163v, 164, 164v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relatando maus tratos pelas autoridades, por parte do súdito italiano Francesco Petrocelli, comerciante, com rol de testemunhas, entre elas Argeo Pelagio, Pasquale Bonafine, João di Stefano e Miguel Lippo (10 de dezembro de 1888)	Diversos Cônsules (1888) (p. 198, 198v, 199, 200, 200v, 201, 201v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco acusando recebimento de comunicação de posse (7 de janeiro de 1889)	Diversos Cônsules (1889) (p. 214) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo tratativas políticas a respeito da propaganda da migração para o Brasil, especialmente a partir de Gênova e Milão, e requisitando mídias possíveis de serem utilizadas – jornais, revistas, livros, mapas (20 de maio de 1889)	Diversos Cônsules (1889) (p. 249, 249v, 250, 250v, 251, 251v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relatando pedido de assistência do súdito italiano Domenico Sorrentino, em Goiana, e reclamação a respeito de abuso de autoridade (28 de junho de 1889) (em italiano)	Diversos Cônsules (1889) (p. 270, 270v, 271, 271v, 272) Pasta. 16

Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relata reclamação de Domenico Sorrentino, de abuso de autoridade em Goiana (10 de agosto de 1889) (em italiano)	Diversos Cônsules (1889) (p. 309, 309v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relata agressão, espancamento e roubo, do súdito italiano Angelo Raphael Croccia (16 de agosto de 1889)	Diversos Cônsules (1889) (p. 312, 312v) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco acusando recebimento de comunicação de posse . Ao final, o cordial cumprimento "Deus guarde a V. Excellencia" (19 de novembro de 1889)	Diversos Cônsules (1889) (p. 333) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco homenagens pelo aniversário de autoridade (16 de dezembro de 1889)	Diversos Cônsules (1889) (p. 359) Pasta. 16
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo reclamações de italianos residentes em Paudalho (Pao d'Alho), a respeito da conservação da nacionalidade (14 de abril de 1890) (em italiano)	Diversos Cônsules (1890) (p. 22, 22v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco com procedimentos políticos, a respeito de convite para participação em evento entre autoridades (29 de abril de 1890) (em italiano)	Diversos Cônsules (1890) (p. 25, 25v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo reclamação dos súditos italianos de Paudalho, a fim de conservar a nacionalidade de origem (2 de maio de 1890) (em italiano)	Diversos Cônsules (1890) (p. 26, 26v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expõe comunicado administrativo envolvendo também o Consulado da Inglaterra (4 de maio de 1890) (em italiano)	Diversos Cônsules (1890) (p. 27, 27v, 28) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, a respeito dos bens de José Sarentino, em Goiana (Goyanna) (8 de julho de 1890) (em inglês)	Diversos Cônsules (1890) (p. 49, 49v, 50) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expõe comunicado administrativo (17 de novembro de 1890) (em italiano)	Diversos Cônsules (1890) (p. 144) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relatando ocorrência nas proximidades da hospedaria da Jaqueira, com os súditos italianos Giuseppe Barini, Antonio Girardini e Federico Glassi, a qual foi tratada na Delegacia de Casa Forte (7 de janeiro de 1891) (em italiano)	Diversos Cônsules (1891) (p. 161, 161v, 162, 162v, 163, 163v, 164, 164v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relatando ocorrência nas proximidades da hospedaria da Jaqueira, com os súditos italianos Giuseppe Barini, Antonio Girardini e Federico Glassi, a qual foi tratada na Delegacia de Casa Forte (14 de janeiro de 1891) (em italiano)	Diversos Cônsules (1891) (p. 166, 166v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando fim da missão consular no norte do Brasil e retorno para a Itália (30 de maio de 1891) (em italiano)	Diversos Cônsules (1891) (p. 204, 204v, 205) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expõe procedimento administrativo (23 de abril de 1892) (em italiano)	Diversos Cônsules (1892) (p. 301, 301v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando assunção do cônsul sucessor interino, o inglês Arthur L. G. Williams (31 de agosto de 1892) (em italiano)	Diversos Cônsules (1892) (p. 329) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicado de posse por Arthur L. G. Williams (1 de setembro de 1892) (em italiano)	Diversos Cônsules (1892) (p. 332) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, a respeito do súdito italiano Gennaro Gizzi (6 de dezembro de 1892) (em francês)	Diversos Cônsules (1892) (p. 348, 348v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, a respeito do súdito italiano Gennaro Gizzi (17 de dezembro de 1892) (em francês)	Diversos Cônsules (1892) (p. 349, 349v) Pasta. 17
Ofício da Provincia de Salerno – Município de Sanza, a respeito do súdito italiano Gennaro Gizzi (13 de janeiro de 1893) (em italiano)	Diversos Cônsules (1893) (p. 360, 360v) Pasta. 17
Ofício da Gran Compañia Lirica Italiana – Achille del Puente, com pedido de inserção no Teatro de Santa Isabel, de maio a julho, para companhia em Buenos Ayres pretendente a apresentar-se em Pernambuco e na Bahia (21 de janeiro de 1893) (em italiano)	Diversos Cônsules (1893) (p. 361, 361v, 362, 362v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, a respeito de Josephine Albertini, de Milão (31 de janeiro de 1893) (em francês)	Diversos Cônsules (1893) (p. 364, 364v) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, a respeito do italiano Auguste Souverain (12 de março de 1893) (em francês)	Diversos Cônsules (1893) (p. 374) Pasta. 17
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo procedimento de autoridade policial a respeito do súdito italiano Francesco Greco, com cópia de 8 de novembro de 1894 (12 de novembro de 1894) (em italiano, com tradução anexa em português)	Diversos Cônsules (1894) (p. 71, 71v, 72, 72v, 73) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de Domingos Rotundaro (4 de maio de 1895) (em francês, com tradução anexa em português)	Diversos Cônsules (1895) (p. 114) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, com comunicação de posse (10 de abril de 1896) (em italiano)	Diversos Cônsules (1896) (p. 195) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, expondo maus tratos aos italianos em Pernambuco, com menção à atuação do Padre Venturini (26 de agosto de 1896) (em italiano)	Diversos Cônsules (1896) (p. 220, 220v, 221, 221v) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, informando autoridades sobre a ocorrência de festividade religiosa na Igreja de São Gonçalo na proximidade dos Coelhos, aglomerado que poderia prejudicar a segurança de italianos ali residentes (27 de agosto de 1896)	Diversos Cônsules (1896) (p. 222) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando licença do cônsul Rizzetto e assunção do cônsul interino Francisco Petruccelli (27 de outubro de 1896)	Diversos Cônsules (1896) (p. 240) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando missão do cônsul Rizzetto na Bahia e assunção do cônsul interino Francisco Petruccelli (9 de dezembro de 1896) (em italiano)	Diversos Cônsules (1896) (p. 244) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando assunção, como cônsul, de José Pereira Vianna, o Barão de Soledade (17 de julho de 1897) (em francês)	Diversos Cônsules (1897) (p. 256) Pasta. 18
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo informações a respeito do súdito italiano Miguel Perrelli, engraxador e filho de Francisco Perrelli, recolhido em detenção. Assinado pelo Barão de Soledade (24 de novembro de 1897)	Diversos Cônsules (1897) (p. 272) Pasta. 18

Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do súdito italiano Domingos Minecozzi, chegado do Ceará e com intenções de dirigir-se ao Rio de Janeiro. Assinado pelo Barão de Soledade (14 de janeiro de 1898)	Diversos Cônsules (1898) (p. 3, 3v, 4) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito da posse do cônsul Rizzetto e cesassão das atividades do Barão de Soledade (26 de março de 1898) (em italiano)	Diversos Cônsules (1898) (p. 28) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunica licença de Rizzetto e assunção interina das funções de cônsul pelo Barão de Soledade (1 de setembro de 1898) (em italiano)	Diversos Cônsules (1898) (p. 42) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito dos súditos italianos Gabriel Grassano e Maria Magdalena Masullo. Assinado pelo Barão de Soledade. Com cópias de relatórios em italiano (30 de setembro de 1898)	Diversos Cônsules (1898) (p. 56, 57, 58, 58v, 59) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunica retorno de Rizzetto da Amazônia e cessação da atividade interina do Barão de Soledade (17 de novembro de 1898) (em italiano)	Diversos Cônsules (1898) (p. 64) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relata acontecimento em filial da firma comercial de Salvador Nigro & Cia, da família Nigro, súditos italianos estabelecidos há longa data em Olinda (14 de agosto de 1899)	Diversos Cônsules (1899) (p. 87, 87v, 88, 88v, 89, 89v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco relata acontecimento em filial da firma comercial de Salvador Nigro & Cia, da família Nigro (31 de agosto de 1899)	Diversos Cônsules (1899) (p. 90, 90v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco missão de Rizzetto na Bahia e assunção da atividade interina de cônsul pelo Barão de Soledade (9 de outubro de 1899)	Diversos Cônsules (1899) (p. 96) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do súdito italiano Geraldo Finizzola, em Maranguape (26 de fevereiro de 1900)	Diversos Cônsules (1900) (p. 100, 100v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do súdito italiano Geraldo Finizzola, em Maranguape (15 de março de 1900)	Diversos Cônsules (1900) (p. 101, 101v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco licença de Rizzetto na Itália e assunção interina de Adolpho Frederico Hosvard, cônsul da Inglaterra (24 de fevereiro de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 121) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunica o falecimento do súdito italiano Biagio Schettini, nascido em Trecchina e residente em Correntes. Com relação de bens (16 de julho de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 128, 128v, 129, 129v, 130) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta de viagem da barca italiana Enrica M, a partir de Fernando de Noronha, com carregamento de carvão (22 de julho de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 133, 133v, 134) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta de naufrágio da barca italiana Enrica M, a partir de Fernando de Noronha (27 de julho de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 135, 135v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando o retorno de Rizzetto e cessação das atividades interinas de Adolpho Frederico Hosvard, cônsul da Inglaterra (29 de julho de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 136, 136v, 137) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito de naufrágio da barca italiana Enrica M, a partir de Fernando de Noronha (14 de agosto de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 138, 138v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta das comemorações de aniversário do Rei da Itália. Nos cumprimentos, a expressão "Deus guarde V.Exa.(7 de novembro de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 144) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do súdito italiano Biagio Schettini, de Correntes (12 de novembro de 1901)	Diversos Cônsules (1901) (p. 145, 145v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do súdito italiano Biagio Schettini, de Correntes (23 de janeiro de 1902)	Diversos Cônsules (1902) (p. 152, 152v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do súdito italiano José Sá Cerza, em Nazaré da Mata (10 de fevereiro de 1902)	Diversos Cônsules (1902) (p. 154, 154v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando licença de Rizzetto na Itália e assunção das atividades interinas de cônsul por Adolpho Burlamacchi (11 de setembro de 1902)	Diversos Cônsules (1902) (p. 174) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco recordandoo licença de Rizzetto em virtude de aniversário do Rei da Itália. Assinado pelo interino Adolpho Burlamacchi (7 de novembro de 1902)	Diversos Cônsules (1902) (p. 181) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco recordandoo licença de Rizzetto em virtude de aniversário do Rei da Itália (9 de novembro de 1903)	Diversos Cônsules (1903) (p. 199) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco recordando licença de Rizzetto e assunção da função interina de cônsul por Arthur Williams, vice-cônsul britânico (19 de janeiro de 1904)	Diversos Cônsules (1904) (p. 203) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta de licença de Arthur Williams, vice-cônsul britânico, e assunção da função interina de cônsul por George William Baile (22 de agosto de 1904)	Diversos Cônsules (1904) (p. 223, 224) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (20 de setembro de 1904)	Diversos Cônsules (1904) (p. 227, 227v) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando comemoração ao aniversário do rei da Itália (21 de setembro de 1904)	Diversos Cônsules (1904) (p. 228) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (9 de novembro de 1904)	Diversos Cônsules (1904) (p. 244) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando retorno de Arthur Williams à função de cônsul (19 de novembro de 1904)	Diversos Cônsules (1904) (p. 249, 250) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando assunção de função no consulado (19 de maio de 1905)	Diversos Cônsules (1905) (p. 264) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando partida para a Europa de Arthur Williams e assunção interina de função no consulado até a chegada de Macchioro Gino Arnaldo (10 de junho de 1905)	Diversos Cônsules (1905) (p. 266, 267) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco fornecendo lista dos navios italianos, de guerra e	Diversos Cônsules (1905) (p.

mercantes (10 de julho de 1905)	270) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse em consulado (8 de novembro de 1905)	Diversos Cônsules (1905) (p. 293) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (8 de novembro de 1905)	Diversos Cônsules (1905) (p. 299) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (8 de novembro de 1906)	Diversos Cônsules (1906) (p. 327) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse interina neste consulado, pelo cônsul da Bélgica, José Maria de Andrade (8 de novembro de 1905)	Diversos Cônsules (1906) (p. 330) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando retorno de viagem ao Amazonas e reassunção da função de cônsul (26 de fevereiro de 1907)	Diversos Cônsules (1907) (p. 348) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse interina neste consulado, pelo cônsul da Argentina, A. V. de Cunha Porto (3 de maio de 1907)	Diversos Cônsules (1907) (p. 387) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse no consulado (7 de novembro de 1907)	Diversos Cônsules (1907) (p. 393) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando comemoração ao aniversário do rei da Itália (8 de novembro de 1907)	Diversos Cônsules (1907) (p. 394) Pasta. 19
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (20 de abril de 1908)	Diversos Cônsules (1908) (p. 23, 28) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (8 de novembro de 1908)	Diversos Cônsules (1908) (p. 84) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (7 de maio de 1909)	Diversos Cônsules (1909) (p. 112) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta do falecimento de Affonso Augusto Moreira Penna (15 de junho de 1909)	Diversos Cônsules (1909) (p. 138, 139) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (7 de dezembro de 1910)	Diversos Cônsules (1910) (p. 255) Pasta. 20
Ofício da Legião do Brasil Junto à Santa Sé oferecendo exemplares da comemoração de Joaquim Nabuco na Universidade de Roma por Secretário desta Legação (3 de abril de 1911)	Diversos Cônsules (1911) (p. 274, 274v, 275, 275v, 276, 276v, 277, 277v, 279, 279v, 280, 280v, 281, 281v, 282, 282v, 283, 283v, 285, 287, 289, 291, 292) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse de Emilio Axerio no consulado (23 de outubro de 1911)	Diversos Cônsules (1911) (p. 350, 351) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão de luto em razão do falecimento do Barão de Rio Branco (8 de novembro de 1908)	Diversos Cônsules (1912) (p. 413) Pasta. 20
Ofício do Consulado do Brasil em Gênova a respeito de publicações e distribuição do "Bureau Brasil" na Itália (20 de maio de 1912)	Diversos Cônsules (1912) (p. 449, 449v, 450, 450v) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão brasileiro em comemoração à independência do Brasil (7 de setembro de 1912)	Diversos Cônsules (1912) (p. 475) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (8 de novembro de 1912)	Diversos Cônsules (1912) (p. 477, 478) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo proteção aos condenados. Ofício direcionado a Emygdio Dantas Barretto (14 de novembro de 1913)	Diversos Cônsules (1913) (p. 536, 537) Pasta. 20
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse de Pietro Spanó no consulado. Ofício direcionado a Emygdio Dantas Barretto (21 de novembro de 1913)	Diversos Cônsules (1913) (p. 540) Pasta. 20
Ofício da Legação do Brasil na Itália apresentando o engenheiro e escultor Renato Beretta em substituição a escultor anterior, designado à realização de monumentos nobres. Ofício direcionado a Emygdio Dantas Barretto (6 de julho de 1914)	Diversos Cônsules (1914) (p. 28, 28v) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse interina de A. Azzi Bertelli no consulado. Ofício direcionado a Emygdio Dantas Barretto (26 de junho de 1915)	Diversos Cônsules (1915) (p. 119) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando a estadia, em Fernando de Noronha, de 22 tripulantes do navio italiano "Francesco Ciampa". Ofício direcionado a Emygdio Dantas Barretto (17 de agosto de 1915)	Diversos Cônsules (1915) (p. 131) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco com procedimentos administrativos a respeito dos tripulantes do navio italiano "Francesco Ciampa" (4 de setembro de 1915)	Diversos Cônsules (1915) (p. 136) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando viagem do cônsul para a Bahia e a assunção interina ao cargo de côndul pelo engenheiro Antonio Brunelli (8 de novembro de 1915)	Diversos Cônsules (1915) (p. 149) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando viagem do cônsul para a Bahia e a assunção interina ao cargo de côndul pelo engenheiro Antonio Brunelli (8 de novembro de 1915)	Diversos Cônsules (1915) (p. 153) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo. Ofício direcionado a Manoel Borba (27 de dezembro de 1915)	Diversos Cônsules (1915) (p. 169, 170) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália. Ofício direcionado a Manoel Borba (8 de novembro de 1916)	Diversos Cônsules (1916) (p. 252) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (6 de novembro de 1917)	Diversos Cônsules (1917) (p. 321) Pasta. 21

Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália. Ofício direcionado a Manoel Borba (8 de novembro de 1917)	Diversos Cônsules (1917) (p. 328) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo. Ofício direcionado a Manoel Borba (22 de março de 1918)	Diversos Cônsules (1918) (p. 349) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália. Ofício direcionado a Manoel Borba (8 de novembro de 1918)	Diversos Cônsules (1918) (p. 388) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a transferência do consulado para o 1º Andar do Edifício do Banco do Recife, sala nº 15, em virtude da não construção, ainda, de uma sede do consulado chamada "Palazzo Italia". Ofício direcionado a Manoel Borba (29 de julho de 1919)	Diversos Cônsules (1919) (p. 437) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse interina neste consulado, pelo cônsul de Portugal, Agapito Pedroso Rodrigues, em substituição a Pietro Spanó (23 de setembro de 1919)	Diversos Cônsules (1919) (p. 444, 445) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (8 de novembro de 1919)	Diversos Cônsules (1919) (p. 459) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (28 de dezembro de 1919)	Diversos Cônsules (1919) (p. 478) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando posse no consulado (7 de junho de 1921)	Diversos Cônsules (1921) (p. 575) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta do falecimento do cidadão italiano Raul Bertelli, no município de Jaboatão (18 de agosto de 1921)	Diversos Cônsules (1921) (p. 589) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta do falecimento do cidadão italiano Raul Bertelli, no município de Jaboatão (25 de agosto de 1921)	Diversos Cônsules (1921) (p. 591) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália (1 de novembro de 1921)	Diversos Cônsules (1921) (p. 603) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, respondendo a solicitação e questionando instrução legal, questiona obrigatoriedade da mesma no Estado, quais as obrigações relacionadas, quais outras disposições vigentes relacionam-se à instrução pública e particular, laica e religiosa, e sobre dados estatísticos em escolas (14 de novembro de 1921)	Diversos Cônsules (1921) (p. 605) Pasta. 21
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (5 de janeiro de 1922)	Diversos Cônsules (1922) (p. 14) Pasta. 23 (*22 não selecionada - relativa ao Chile)
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (14 de janeiro de 1922)	Diversos Cônsules (1922) (p. 15, 16, 16v) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (9 de fevereiro de 1922)	Diversos Cônsules (1922) (p. 17) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (9 de junho de 1922)	Diversos Cônsules (1922) (p. 18) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo informações a respeito do súdito italiano Emanuele Agapitu (30 de junho de 1922)	Diversos Cônsules (1922) (p. 20) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando viagem do cônsul para São Paulo e assunção interina de Giorgio Nunes Franco. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (19 de setembro de 1922)	Diversos Cônsules (1922) (p. 21) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando hasteio de pavilhão italiano em comemoração ao aniversário do rei da Itália. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (9 de novembro de 1922)	Diversos Cônsules (1922) (p. 22) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando retorno e reassunção do cônsul ao cargo. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (19 de setembro de 1923)	Diversos Cônsules (1923) (p. 75) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (23 de janeiro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 184, 185, 186) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (12 de março de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 187) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando assunção do novo cônsul da Itália em Pernambuco, Publio Landucci, com jurisdição em Alagoas, Sergipe, Rio Grande do Norte, Parahyba, Piauhy e Ceará, e residência em Recife. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (31 de maio de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 188, 189) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo. Agradece Annuario do Ensino de Pernambuco de 1923. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (7 de junho de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 190) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco questionando direitos de residência, civis e patrimoniais, de exploração de solo de italianos no Estado, e o tratamento com relação aos nacionais. Dá conta da existência de uma sede do consulado denominada "Palazzo Italia", localizada na Av. Alfredo Lisboa (4 de agosto de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 191, 192) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (20 de setembro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 193) Pasta. 23

Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (9 de setembro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 194) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo lista dos produtos expostos no grande Certamem do Derby, para envio de relatório ao Ministério de Roma (25 de novembro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 195) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco registra intercâmbio de cartas vindas da Itália (28 de novembro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 196) Pasta. 23
Ofício do Cav. Prof. Sergio Vatteroni, escultor (em italiano) (11 de novembro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 197) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco questionando procedimento administrativo relativo às vigentes disposições legais sobre o uso das estações radiotelegráficas e radiotelefônicas à bordo dos navios (12 de dezembro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 198) Pasta. 23
Ofício do Telégrafo Nacional em Pernambuco informando quanto às vigentes disposições legais sobre o uso das estações radiotelegráficas e radiotelefônicas à bordo dos navios (26 de dezembro de 1924)	Diversos Cônsules (1924) (p. 199) Pasta. 23
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco agradecendo trabalho de cooperação entre Brasil e Itália (7 de fevereiro de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 9) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco agradecendo trabalho de cooperação entre Brasil e Itália (14 de março de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 18) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (25 de abril de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 32, 32v) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco convidando autoridades para missa solene na Igreja N. Sra. da Penha em ação de graças ao aniversário do rei da Itália, e recepção no Consulado localizado na Rua Amélia, Recife - PE (31 de maio de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 40, 41, 42) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo orientações para o engenheiro Ragnoli na Companhia do Cabo Submarino Italiano, na Estação de Fernando de Noronha (17 de julho de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 73) Pasta. 24
Ofício da Câmara de Comércio Ítalo-brasileira, de Milão, comunicando a fundação da instituição para desenvolver o intercâmbio comercial entre o Brasil e a Itália (7 de agosto de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 79, 80) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (21 de setembro de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 79, 80) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando viagem aérea do Conde Eugenio Casagrande, deputado italiano, pela América Latina, partindo de Gênova e com escalas em Fernando de Noronha, Recife, Rio de Janeiro e Buenos Ayres (14 de outubro de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 111, 111v) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (25 de novembro de 1925)	Diversos Cônsules (1925) (p. 124) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando troca de cônsul, com assunção do interino Arnaldo Remies, procurador da sede do Branco Frances Italiano no local (6 de março de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 158) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando troca de cônsul, com assunção do cônsul Públio Landucci (6 de março de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 160) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando troca de cônsul, com assunção do cônsul Públio Landucci (9 de março de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 161) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (10 de março de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 163) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (16 de março de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 164) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (14 de abril de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 169) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (16 de setembro de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 227) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (20 de outubro de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 236) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo assunção ao cargo de cônsul por Gino Romizi, bem como a abrangência do consulado em Pernambuco, com jurisdição na Bahia, Sergipe, Alagoas, Parahyba, Rio Grande do Norte, Ceará, Maranhão, Piauhy, Pará e Amazonas. Com a utilização do termo "augusto" para designar o rei "soberano" que o nomeara (2 de novembro de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 248) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando mudança do consulado, da Rua Amélia para a Rua do Hospício (próximo à Faculdade de Direito do Recife) (24 de novembro de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 250) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (15 de dezembro de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 255) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (20 de dezembro de 1926)	Diversos Cônsules (1926) (p. 276) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando o falecimento, em Fernando de Noronha, do súdito italiano Rosario Ottaviani (28 de março de 1927)	Diversos Cônsules (1927) (p. 314) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito do falecimento, em Fernando de Noronha, do súdito italiano Rosario Ottaviani (25 de abril de 1927)	Diversos Cônsules (1927) (p. 326) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco convidando para missa em decorrência do naufrágio do vapor italiano "Principessa Mafalda", no Convento dos Capuchinhos de N. Sra. da Penha, promovida pela Colônia Italiana , de acordo com o Centro Catholico e com colaboração do Colégio Salesiano (1 de novembro de 1927)	Diversos Cônsules (1927) (p. 383) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (14 de julho	Diversos Cônsules (1928) (p.

de 1928)	448) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco convidando para missa em honra ao Major Aviador Carlo Del Preste, na Basílica da Penha, promovida pela Colonia Italiana, com colaboração dos padres capuchinhos e do Colégio Salesiano (20 de agosto de 1928)	Diversos Cônsules (1928) (p. 461) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo assunção ao cargo de cônsul por Riccardo Moscati, bem como a abrangência do consulado em Pernambuco, com jurisdição na Bahia, Sergipe, Alagoas, Parahyba, Rio Grande do Norte, Ceará (25 de outubro de 1928)	Diversos Cônsules (1928) (p. 479, 480, 481) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito da exumação do cadáver do Sacerdote Tommaso Andreozzi (13 de novembro de 1928)	Diversos Cônsules (1928) (p. 482) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a respeito da morte do pernambucano Amaury de Medeiros no Rio de Janeiro (6 de dezembro de 1928)	Diversos Cônsules (1928) (p. 486) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco a fiscalizar atendimento ao pedido do governo italiano de realizar o ensino de lingua e literatura italiana entre as classes das Escolas e Institutos Secundários e Superiores de Pernambuco (11 de março de 1929)	Diversos Cônsules (1929) (p. 515) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando recepção do Almirante Pinto da Luz, Ministro da Marinha, em nome do Embaixador da Itália (20 de junho de 1929)	Diversos Cônsules (1929) (p. 539) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (22 de julho de 1929)	Diversos Cônsules (1929) (p. 548) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, em nome da Camera Italiana di Commercio em Pernambuco, constando acordo de publicação e publicidade entre a Itália e o Brasil (24 de agosto de 1929)	Diversos Cônsules (1929) (p. 567) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando viagem do cônsul à Bahia, e assunção, como cônsul interino, de Gaetano Moscarelli (12 de setembro de 1929)	Diversos Cônsules (1929) (p. 572, 576) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (5 de outubro de 1929)	Diversos Cônsules (1929) (p. 580) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (9 de novembro de 1929)	Diversos Cônsules (1929) (p. 607) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco requerendo informação a respeito da existência, no Estado, de Institutos de Cultura, estrangeiros ou nacionais, subvencionados por governos estrangeiros (7 de janeiro de 1930)	Diversos Cônsules (1930) (p. 614) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo satisfação com o convite a banquete oferecido pelo Partido Republicano a José Maria Bello no Teatro de Santa Isabel (11 de março de 1930)	Diversos Cônsules (1930) (p. 627) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo assunção de Riccardo Moscati como cônsul no Rio de Janeiro, e em virtude desta, a assunção interina, em Pernambuco, de Arnaldo Remies, funcionário do Banco Francês e Italiano, até a chegada do sucessor (12 de junho de 1930)	Diversos Cônsules (1930) (p. 643, 645, 649) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco, constando acordo de publicação e publicidade entre a Itália e o Brasil (11 de setembro de 1930)	Diversos Cônsules (1930) (p. 666) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (20 de outubro de 1930)	Diversos Cônsules (1930) (p. 673) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (20 de dezembro de 1930)	Diversos Cônsules (1930) (p. 713) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo incursões italianas em Natal, com condução da Marinha Italiana, Carlos Alberto Coraggio, comandante do explorador “Lanzerotto Malocello” (5 de janeiro de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 718) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando recolhimento ao Tesouro do Estado pela contratação de embarcações particulares a serviço da Itália em Fernando de Noronha (16 de janeiro de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 722) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo assunção de Gastone Guidotti como cônsul em Pernambuco, com jurisdição na Bahia, Sergipe, Alagoas, Parahyba, Rio Grande do Norte, Ceará (24 de março de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 741, 742, 743) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (6 de abril de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 749) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (29 de abril de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 763) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco com felicitações ao Interventor Federal pela Independência do Brasil (7 de setembro de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 790) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (18 de setembro de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 805) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco dando conta de procedimento indevido (possível perseguição policial a súditos italianos) vivenciado pelo próprio cônsul da Itália, no exercício de suas funções (27 de outubro de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco convidando para inauguração do Pavilhão Italiano da Exposição Geral de Produtos (17 de dezembro de 1931)	Diversos Cônsules (1931) (p. 834) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco expondo assunção ao cargo de cônsul por Gastone Guidotti, bem como a abrangência do consulado em Pernambuco, com jurisdição na Bahia, Sergipe, Alagoas, Parahyba, Rio Grande do Norte, Ceará (5 de janeiro de 1932)	Diversos Cônsules (1932) (p. 839) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a chegada, ao porto do Recife, de dois navios da Real Marinha Italiana, o “Pessagno” e o “Da Mosto” (17 de setembro de 1932)	Diversos Cônsules (1932) (p. 863) Pasta. 24

Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a chegada, ao porto do Recife, de dois navios da Real Marinha Italiana, o "Pessagno" e o "Da Mosto" (23 de setembro de 1932)	Diversos Cônsules (1932) (p. 869) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (31 de outubro de 1932)	Diversos Cônsules (1932) (p. 876) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a assunção da função interina de cônsul por Giuseppe Setti, vice-cônsul da Bahia (28 de dezembro de 1932)	Diversos Cônsules (1932) (p. 890) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a assunção da função interina de cônsul por Giuseppe Setti, vice-cônsul da Bahia (9 de janeiro de 1933)	Diversos Cônsules (1933) (p. 891) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a assunção da função de cônsul por Giorgio Piraino e retorno de Giuseppe Setti à Bahia (24 de maio de 1933)	Diversos Cônsules (1933) (p. 923) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando a assunção da função de cônsul por Giorgio Piraino (2 de junho de 1933)	Diversos Cônsules (1933) (p. 924) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco recebimento de convite a homenagem, na Faculdade de Direito, ao sanitarista brasileiro Francisco Saturnino Rodrigues de Brito (13 de julho de 1933)	Diversos Cônsules (1933) (p. 925) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco justificando impossibilidade, por motivo de doença, de o cônsul estar presente em homenagem a Getúlio Vargas (4 de setembro de 1933)	Diversos Cônsules (1933) (p. 941) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco acusando recebimento de exemplar da exposição dos atos do Governo Revolucionário, de Getúlio Vargas (12 de dezembro de 1933)	Diversos Cônsules (1933) (p. 961) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco informando procedimento administrativo (6 de agosto de 1934)	Diversos Cônsules (1934) (p. 1052) Pasta. 24
Ofício do Consulado da Itália em Pernambuco comunicando licença do cônsul e assunção do interino, Germano Castellani (20 de dezembro de 1934)	Diversos Cônsules (1934) (p. 1089) Pasta. 24

Fonte: A autora (2024).

Quadro 9 – Pedidos de naturalização (1883 a 1884) constantes no Arquivo Público, Recife - PE

Nome completo	**Acervo**
Angelo Alberto de La Corte	Coleções Particulares vol 01 (p. 112 a 121) Desmembrados (p. 29)
Pedro Antonio Scanone	Coleções Particulares vol 01 (p. 191 a 192) Desmembrados (s/ página)
Carlo Andre Simões	Coleções Particulares vol. 02 (p. 500 a 505)
Domingos Pachoal	Coleções Particulares vol. 02 (p. 483 a 485)
Francisco de Paula Durand	Coleções Particulares vol. 02 (p. 465 a 466) Desmembrados (s/ página)
João Baptista Pulêz	Coleções Particulares vol 02 (p. 566)
José Pulêz	Coleções Particulares vol. 02 (p. 567)
Manoel Antonio Caricio	Coleções Particulares vol. 02 (p. 526 a 530)
Miguel da Silva Pellico	Coleções Particulares vol. 02 (p. 436 a 441) Desmembrados (s/ página)
Pedro Lamboia	Coleções Particulares vol. 02 (p. 569)
Pedro Pacífico Pulêz	Coleções Particulares vol. 02 (p. 565)
Pedro Tornaghi	Coleções Particulares vol. 02 (p. 464) Desmembrados (s/ página)
Salvador Dianna	Coleções Particulares vol. 02 (p. 474 a 475) Desmembrados (p. 86)
Vicente Frezza	Coleções Particulares vol 02 (p. 547 a 550)
Francisco Garcéa	Coleções Particulares vol. 03 (p. 642 a 643)
Gennaro Greco	Coleções Particulares vol. 03 (p. 805 a 806)
José Biondi	Coleções Particulares vol. 03 (p. 701 a 703) Desmembrados (p. 16)
José Vichiani	Coleções Particulares vol. 03 (p. 863 a 891)
Vicente Zirpoli	Coleções Particulares vol. 03 (p. 899)
Alberto Oreste Luiz Russo	Desmembrados (p. 81)
Angelo Papaléo	Desmembrados (p. 48)
Angelo Rizzo	Desmembrados (s/n)
Anselmo Vota	Desmembrados (p. 98)
Assunta Zirpoli	Desmembrados (s/n)
Biagio Lombardi	Desmembrados (p. 104)
Biagio Pecarelli	Desmembrados (p. 104)
Dario Venturi	Desmembrados (p. 61)

Elia Toniolo	Desmembrados (p. 105)
Filippo Mellia	Desmembrados (s/n)
Francisco de Giuseppe Colimodio	Desmembrados (p. 101)
Gerardo Zirpoli	Desmembrados (p. 58, p. 100)
Gerardina Pascaretta	Desmembrados (p. 89)
Giacomo Mastroianni	Desmembrados (p. 50)
Gianfranco Toniolo	Desmembrados (p. 117)
Giovanni Mário Covello	Desmembrados (p. 118)
Giuseppe Pedrotti	Desmembrados (p. 71)
Leonardo Fúcale	Desmembrados (p. 111)
Luigi Spreafico	Desmembrados (p. 103)
Mario Russo	Desmembrados (p. 35)
Michele Bartilotti	Desmembrados (p. 75)
Pascaretta Vito (ou Vito Pascaretta)	Desmembrados (s/n)
Pedro Limongi	Desmembrados (p. 43)
Pierino Sani	Desmembrados (p. 13)
Pietro Michele Schettini	Desmembrados (p. 112)
Raffaele Carnevale	Desmembrados (p. 91)
Rita Maria Pepitone	Desmembrados (p. 116)
Silvia Mora Mnsuino	Desmembrados (p. 87)
Teodora Bernardi Salvetti	Desmembrados (p. 118)
Umberto Ferraris	Desmembrados (p. 77)

Fonte: A autora (2024).

Quadro 10 – Informações constantes nos documentos do DOPS, Arquivo Público, Recife - PE

Nome	Filiação	Estado civil	Profissão	Origem	Chegada ao Brasil
Ângelo Rizzo	Giuseppe Rizzo Rosa Cavallo	Casado (Ida Zirpoli Rizzo)	Médico	Potenza (sul)	Porto de Recife Aos 28 anos
Assunta Zirpoli	Giuseppe Zirpoli Maria Giuseppa Cevallo	Solteira	Estudante	Potenza (sul)	Porto do Recife Aos 3 anos
Biagio Lombardi	Maximino Lombardo Filomena Fusco Lombardo	Viúvo (Zaira de B. Correia Lombardi)	Comerciante	Campania (sul)	Porto de Santos Aos 18 anos
Dario Venturi	Gualtero Venturi Laticia Venturi	Solteiro	Comerciante	Bologna (norte)	Porto de Santos/SP Aos 23 anos
Geraldina Pascaretta	Vito Pascaretta Maria Paparielle	Solteira	Estudante universitária	Potenza (sul)	Porto de Recife Aos 3 anos
Gerardo Zirpoli	Miguel Zirpoli Carmela Pascaretta	Casado (Maria Ivonette Vieira Zirpoli)	Alfaiate, Comerciante	Potenza (sul)	Porto do Rio de Janeiro Aos 14 anos
Giacomo Mastroianni	Giovani Mastroianni Maria Pozo Mastroianni	Casado (Maria da Penha Lyra Mastroianni)	Proprietário, Agricultor	Trecchina (sul)	Porto do Rio de Janeiro Aos 12 anos
Gianfranco Toniolo	Casimiro Toniolo Carolina Pigato Toniolo	Solteiro	Engenheiro eletricista	Vicenza (norte)	Porto de Santos/SP Aos 6 anos
Pedrotti Giuseppe	Archimede Pedrotti Ida Folghoraitor	Casado (Gabriela Fischer)	Engenheiro eletricista	Trento (norte)	Porto do Rio de Janeiro Aos 28 anos
Silvia Mora Mansuino	Giovanni Battista Mora Margherita Guglielmi	Casada (Guido Mansuino)	Musicista, Profa. Música	Turim (norte)	Porto de Recife Aos 23 anos
Vicente Zirpoli	Miguel Zirpoli Josefina Maria Petrullo	Solteiro	Estudante de engenharia	Potenza (sul)	Porto do Rio de Janeiro Aos 8 anos

Fonte: A autora (2024).

ANEXO B – FOTOS DO DOPS, ARQUIVO PÚBLICO DE PERNAMBUCO

Figura 1 – Angelo Rizzo



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 2 – Assunta Zirpoli



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 3 – Biagio Lombardi



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 4 – Dario Venturi



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 5 – Geraldina Pascaretta



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 6 – Gerardo Zirpoli



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 7 – Giacomo Mastroianni



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 8 – Gianfranco Toniolo



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 9 – Pedrotti Giuseppe



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 10 – Silvia Mora Mansuino



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

Figura 11 – Vicente Zirpoli



Fonte: Arquivo Público de Pernambuco (2022d).

ANEXO C – FOTOS DA FAMÍLIA CHIANCA

Figura 1 – Felipe Santiago Chianca e esposa



Fonte: Pintura constante no Casarão da Família Chianca (Areia – PB), acervo particular da autora (2025).

Fotos 2 e 3 – Alfredo Cavalcanti Chianca



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 4 – Alfredo Cavalcanti Chianca e esposa (Etelvina Mello Chianca)



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 5 – Alfredo Chianca, esposa e prole (mais à direita, Valfredo Chianca)



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 6 – Alfredo Chianca, esposa, prole e esposos das filhas casadas (à direita, Valfredo Chianca)



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 7 – Valfredo Chianca



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 8 – Valfredo Chianca e esposa
(Maria Tenório Chianca), em matrimônio



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 9 – Valfredo Chianca, esposa e uma das filhas
(Miriam Chianca)



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 10 – Etelvina Mello Chianca e uma das netas
(Miriam Chianca)



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 11 – Miriam Chianca, em Primeira Eucaristia



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 12 – Valfredo Chianca e filha (Miriam Chianca),
em Formatura Escolar



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

Foto 13 – Miriam Chianca e esposo
(José Marcelo Garcia Bessa), em matrimônio



Fonte: Acervo particular da autora (2025).

ANEXO D – REVISÃO DE LITERATURA E CATÁLOGOS CAPÍTULO 2

Quadro 11 – Estudos científicos que abordam a temática religião na Itália

Nº	Referência	**Periódico (Qualis)** Área do conhecimento	Religião de referência
01	Haupt, 2008.	**Estudos Avançados** (A1) Linguística e Literatura	Católica, Secularização
02	Junqueira, 2010.	**História (São Paulo)** (A1) História	Religião Romana, Paganismo
03	Lagoda, 2012.	**Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo** (C) Direito	Católica, Liberdade Religiosa
04	Moniz, 2016.	**Em Tese** (B2) Sociologia	Católica, Secularização
05	Rodrigues, 2017.	**Revista Brasileira de Direito** (A1) Direito	Católica, Laicidade
06	Zaros, 2018.	**Religião e Sociedade** (A2) Sociologia	Judaísmo
07	Pires, 2020.	**Religião e Sociedade** (A2) Sociologia	Católica, Perseguição religiosa
08	Cranmer; Oliva, 2020.	**A&C Revista de Direito Administrativo e Constitucional** (A1) Direito	Católica, Liberdade Religiosa
09	Cunha; Motin; Gabardo, 2021.	**Revista de Letras Norte@mentos** (B2) Linguística e Literatura	Católica, Imprensa
10	Guglielmi, 2021.	**Caminhos** (A2) Ciências da Religião e Teologia	Católica, Pluralismo global

Fonte: A autora (2024).

Quadro 12 – Alguns degredados civis e seus delitos

Nome	Crime/delito	Local do degredo/Ano (se houver)
Sebastião d'Elvas	Roubo/Furto	Bahia/1555
Isabel	Roubo/Furto	Pernambuco/1661
Maria Joaquina	Roubo/Furto	Pará
Manuel José	Roubo/Furto	Pará
Francisco Fernandes	Roubo/Furto	Pará
Manuel José Vieira de Azevedo	Roubo/Furto	Pará
Tomas Ferreira da Costa	Roubo/Furto	Maranhão
Francisco José Teixeira	Roubo/Furto	Maranhão
Nuno Garcia	Assassinato	Bahia
Miguel Dias	Assassinato	Pará
Francisco de Macedo	Assassinato	Pará
Pedro Luís	Vadiagem	Pará
Antónia Maria Pereira	Adultério	Pará

Fonte: Pieroni (2000).

Quadro 13 – Alguns degredados religiosos e seus delitos

Nome	Crime/delito	Ano (se houver)
Leonor Dias	Judaísmo/cristã-nova	1646
Francisco Álvares	Judaísmo/cristão-novo	1662
Maria Dias	Judaísmo/cristã-nova	1695
Ana de Ávila	Judaísmo/cristã-nova	1682
Maria Ferreira	Bigamia	----
Maria Dias (beata)	Visões do divino	----
António Luís	Blasfêmia	----
Isabel Gonçalves	Falso Testemunho	----
João Luís	Falso Testemunho	----
Maria Silva	Feitiçaria: realizava casamentos desonestos e invocações ao Diabo	----
Violante Fernandes	Cigana	----
Maria Fernandes	Cigana	----
Apolônia Bustamante	Cigana	----
Inês Mendes de Andrade	Cigana/Bigamia	----
Estevão Luiz	Feitiçaria (escravo)	1690

Fonte: Pieroni (2000).

Quadro 14 – Tratativas de religiosos italianos em Recife, Arquivo Público, Recife - PE

Documento	Acervo
301 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades eclesiásticas de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 278: o padre Manuel José de Oliveira Achiole, da Muribeca, faz pedido de pagamento pela realização de batizados, casamentos e óbitos; - Fl. 283: o Frei Caetano de Messina, do Hospício da Penha, comunica transferência para o Maranhão (Messina, uma cidade da região da Sicília, na Itália).	Assuntos Eclesiásticos 1 1834 a 1843
167 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades eclesiásticas de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 85: o Frei Plácido, Prefeito da Penha, de Recife, faz pedido de expedição de Portaria para facilitar-lhe viagem para a Itália, bem como comunicando substituição interina pelo Frei Caetano de Messina, sub-prefeito da Penha; - Fl. 123: o Frei Caetano de Messina comunica o recebimento, no Convento da Penha, do Frei Caetano de Gratieri; - Fl. 133: o Frei Caetano de Gratieri, de Milagres – CE, alega estar sendo vítima de calúnias; - Fl. 138: o Frei Caetano de Messina, Prefeito Interino, da Penha, comunica entrega do Frei Caetano de Gratieri para ser recolhido em Hospício; - Fl. 168: o Frei Caetano de Messina, Prefeito Interino, do Convento da Penha, pede a concessão de passaporte para o Frei Daniel de Nápoles, para a realização de viagem à Itália; - Fl. 181: o Frei Caetano de Messina, Prefeito Interino, do Convento da Penha, declara enviar documentos originais colhidos pelo Frei Serafim de Catânea (Catânia, região da Sicília), para averiguar se o Frei Caetano de Gratieri havia se envolvido em política contra o Governo; - Fl. 202: o Frei Caetano de Messina, Prefeitod a Penha, de Igarassu, pede que pagamentos sejam realizados a Francisco Xavier Cavalcanti.	Assuntos Eclesiásticos 2 1845 a 1850
73 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 7: o Frei Caetano de Messina, de Paudalho, relata atividade e rebeldia popular em São Lourenço da Mata; - Fl. 15: o Frei Caetano de Messina, de Paudalho, relata situação da missão em Limoeiro e rebeldia popular; - Fl. 23: um dito padre capuchinho de nome Caetano, em Paudalho, comunica êxito na missão de conter o povo em Paudalho a partir de relatos da realização de manifestação com ramos verdes, bandeiras brancas e muita alegria, depois de "febre" que teria dominado aquela paróquia e a dos arredores, provocada por revolta à lei do registro civil; - Fl. 24: um dito Frei Caetano, Prior da Penha, em Paudalho, apresenta um seu companheiro; - Fl. 28: um dito Frei Caetano de S. Francisco de Assis comunica atendimento à solicitação do Presidente da Província em conceder livre acesso à Biblioteca Conventual ao Bacharel Antônio Gonçalves Dias; - Fl. 29: o Frei Caetano de Messina, Pregador da Penha, em Tracunhaém, comunica o fim exiroso das missões em Paudalho; - Fl. 32: o Frei Caetano da Penha, de Limoeiro, fala das missões realizadas e de outros lugares que pretende visitar; - Fl.34: o Frei Caetano de Messina, Pregador da Penha, de Limoeiro, fala com entusiasmo dos resultados obtidos em Paudalho e expõe planos de continuação da obra missionária; - Fl. 37: um dito Frei Caetano, Pregador da Penha, comunica normalidade e bom recebimento da missão em Bom Conselho; - Fl. 41: um dito Frei Caetano, Pregador da Penha, envia notícias de missões em Limoeiro e Bom Jardim; - Fl. 45: o Frei Caetano de Messina, Reverendo da Penha, comunica completo êxito na missão em Limoeiro; - Fl. 51: o Frei Caetano, Reverendo da Penha, fala do péssimo estado de conservação da Igreja Matriz, na cidade de Bom Jardim; - Fl. 63: o Frei Caetano de Messina, Reverendo da Penha, de Palma (Freguesia de Bom Jardim e Comarca de Limoeiro) comunica o fim da missão na Capela de Palma, com 130 casamentos, controle da rebeldia popular e reconciliação de famílias e coronéis locais; - Fl. 71: o Frei Caetano de Messina, Reverendo da Penha, responde a pedido do delegado de Ouricuri sobre pedido de missões na Vila; - Fl. 99: o Frei Caetano de Messina, Reverendo da Penha, da Noroega, fala das missões exitosas; - Fl. 105: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, no Sítio Mascarenha, fala das missões que tem realizado e comunica ida para Cimbres, e recusa dinheiro do Presidente aos capuchinhos, com alegação de evitar falatório.	Assuntos Eclesiásticos 5 1852
73 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 53/54: o padre Felippe Neri de Faria, Provedor da Irmandade Sr. Bom Jesus dos Passos da Graça, de Olinda, convida José Bento da Cunha Figueiredo, Presidente da Província, para procissão; - Fl. 55: o padre Felippe Neri de Faria, Provedor da Irmandade Sr. Bom Jesus dos Passos da Graça, de Olinda, solicita guarda de honra para a imagem da procissão, e um batalhão para acompanhar a mesma, a José Bento da Cunha Figueiredo, Presidente da Província; - Fl. 104: o Frei Baptista do Espírito Santo, guardião e comissário, de Olinda, solicita a Benvenuto de Magalhãoes Toques, Presidente da Província, solenidades para a procissão do enterro; - Fl. 105/106: José Joaquim da Silva Guimarães, juiz da Irmandade do S. Sacramento, Matriz da Boa Vista, de Recife, informa a Benvenuto de Magalhãoes Toques, Presidente da Província, a saída de procissão de visita aos enfermos; - Fl. 201: Manoel Felippe da Assumpção, juiz da Irmandade de N. S. do Livramento, de Igarassu, soliita ao Presidente da Província, guarda de honra para a festa da padroeira; - Fl. 214/215: Félix Venancio de Cantalice (comuna italiana da região do Lácio), diretor da Sociedade Beneficente dos Artistas Alfaiates, solicita escolha, em lista tríplice dos mais votados membros, para escolha de um que regerá o período de 1865 a 1866;	Assuntos Eclesiásticos 6 1853 a 1893
163 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 36: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, em Recife, fala da restauração da matriz em Papacassa, e pede recursos para o sustento de órfãs e viúvas do Colégio de Bom Conselho; - Fl. 226: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, do Hospício da Penha, informa o número de meninas matriculadas no Colégio de Bom Conselho e solicita auxílio em favor das mesmas.	Assuntos Eclesiásticos 8 1857
112 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 43: o Frei Manoel de São Felipe, ex-Definidor, ex-Provincial, ex-Visitador Geral e Comissário do Norte, de Recife, comunica a Bevenuto A. de Magalhães Taques, ter recebido ordem do provincial para o envio da tábua dos produtos dos	Assuntos Eclesiásticos 9 1858

efeitos Capitulares, e pede inspeção e aprovação; - Fl. 204: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, de Recife, envia relação das esmolas arrecadadas nas Freguesias onde Fr. Escolástico pregara.	
232 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 79: o Frei Manoel de S. Filipe, ex-Procurador Geral, comunica que o Frei Claudino da Sacra Família abandonara o Convento de Nossa Senhora das Neves em Olinda, para viver como negociante de algodão, e passara a residir em fazenda de gado em Serra Negra; - Fl. 175: o Frei Egídio de Gavino (sendo Gavino um nome proveniente da Sardenha, na Itália), de Cruangy, informa que a cólera estaria a causar vítimas em vários lugares, e que presta socorro não somente em Cruangy, mas também em Lapa, Timbaúba, São Vicente, entre outras, sempre acompanhado do delegado e outras autoridades; - Fl. 231: o Frei Egídio de Gavino, de Caruaru, comunica ter partido de Recife, em companhia do médico Gustavo Baldino Câmara, para socorrer coléricos em Caruaru, ao que passara dias em Gravatá auxiliando o vigário.	Assuntos Eclesiásticos 10 1860 a 1862
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 8: o Frei Ludovico da Massarino (sendo Mazzarino um município italiano da Sicília), missionário capuchinho da Penha, comunica a Anselmo Francisco Peretti, vice-presidente da Província, o recebimento de ofício do Juiz de Paz do Distrito de Capoeiras, Galdino Alves Barbosa; - Fl. 9: o Frei Ludovico da Massarino, da Penha, comunica a Francisco de Paula Sales, Secretário do Governo, a devolução de ofício enviado pelo Juiz de Paz Galdino Alves Barbosa; - Fl. 36: o Frei Egídio, da Penha, pede Portaria para que o Frei Ludovico da Massarino possa viajar para a Província do Grão-Pará, conforme destinado pelo padre comissário Frei Caetano de Messina.	Assuntos Eclesiásticos 12 1865 a 1866
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 186: o missionário Carlos Candiani, de Fernando de Noronha, solicita o ofício de exoneração do Capelão da Ilha de Fernando de Noronha, para oficializar providência em Presídio; - Fl. 192: o frei Egídio envia, para o Conselheiro Domingos de Souza Leão, Relatório de Recolhimento de Nossa Senhora do Bom Conselho, com mapas estatísticos e despesas; - Fl. 202: o vigário Manoel Inácio de Luna, de Limoeiro, acusa recebimento de ofício e remetido ao vigário de São Lourenço da Mata; - Fl. 297 a 298: o padre Vicente Mazzi, do Colégio São Francisco Xavier em Recife, diante dos repetidos requerimentos do padre Carlos Candiani, solicita dispensa deste do cargo de Capelão do Presídio de Fernando de Noronha para reassumir o Seminário de Olinda, como lente de Teologia e Padre Espiritual dos Seminaristas; - Fl. 309: o padre Carlos Candiani, de Recife, solicita pagamento ao padre Aragnetti, Capelão do Presídio de Fernando de Noronha; - Fl. 313: o Frei Afonso de Bolonha (sendo Bolonha uma região da Itália), de Bom Conselho, remete Relatório ao Conde de Baependy, de pessoas e material do Recolhimento de Nossa Senhora do Bom Conselho; - Fl. 389: o padre Vicente Massi, do Colégio de São Francisco Xavier, solicita autorização para transmitir ao Capelão da Ilha de Fernando de Noronha os objetos mencionados em lista anexa.	Assuntos Eclasiásticos 13 1867 a 1869
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 80 a 83: D. Gregório Lipparoni, reitor do Seminário Episcopal de Olinda, oferece levantamento do estado moral e físico, solicitando orçamento para reparos, bem como conserto da torre do Convento de Igarassu; - Fl. 84 a 85: João Maria Sena solicita a D. Gregório Lipparoni medidas de higiene e salubridade no estabelecimento; - Fl. 134 a 136: o vice-Comissário dos Missionários Capuchinhos da Penha, Venâncio Maria de Ferrara (sendo Ferrara uma cidade Emília Romagna, na Itália), revela a situação do Colégio de Meninas de Bom Conselho e solicita ajuda financeira para o estabelecimento; - Fl. 153: Venâncio Maria de Ferrara solicita entrega da quantia referente ao resultado da loteria feita em favor das obras da nova Igreja de Nossa Senhora da Penha; - Fl. 154: o reitor do Seminário de Olinda, Gregório Lipparoni, expõe memorial de acontecimentos recentes; - Fl. 180: o vigário Felippe Benicio R. Pinto, pede auxílio financeiro para andamento de Igreja; - Fl. 189 a 190: o missionário capuchinho Francisco Venâncio Maria de Ferrara expõe Relatório de Administração Moral e Material do Colégio de Nossa Senhora do Bom Conselho, fundado na Vila de Papacaça em 1853 pelo Reverendo Caetano de Messina; - Fl. 195: o Frei Venâncio Maria de Ferrara atesta a entrega de valores financeiros aos ministros capuchinhos Frei Cândido e Frei Pelino, os quais seguiriam para o Pará; - Fl. 202: o Frei Frederico Augusto de Luna solicita resolver a substituição do Cônego Tranquilino Cabral Tavares de Vasconcelos na cadeira de Liturgia, conforme Tesouraria da Fazenda; - Fl. 215: o padre Felippe Benicio de Resende Pinto solicita entrega de dinheiro da loteria para obra da Matriz de Exú; - Fl. 217: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Comissário dos Missionários Capuchinhos da Penha, solicita providências para que o Frei José de Loro, Capelão do Colégio de Nossa Senhora do Bom Conselho, receba a encomenda de tijolos para consertos, ainda não entregues pelo oleiro; - Fl. 264: o padre Antonio Malachiaz Ramos de Vasconcelos, vigário de Panelas, comunica, em Paudalho, o recebimento de circular e de lei; - Fl. 280: o Frei Caetano agradece visita do Presidente da Província a obras da Penha e a intenção de ajudar os capuchinhos.	Assuntos Eclasiásticos 14 1870 a 1871
203 ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 120: o vigário Felippe Benicio de Resende Pinto concede informações sobre casamentos, óbitos e sepultamentos; - Fl. 147: o vice-comissário dos Capuchinhos, Frei Venâncio Maria, apresenta relatório da administração do Colégio de Meninas Nossa Senhora de Bom Conselho, com esforços do Frei Caetano de Messina e do Capelão Frei José Maria de Bolonha; - Fl. 166: o padre Felippe Benicio de Rezende Pinto, de Exú, pede subvenção para obras da Igreja Matriz da Vila do Granito, sede desta Freguesia; - Fl. 186: o vigário padre Getúlio Vespariano Augusto da Costa roga pela concessão de livro de leis; - Fl. 197: o padre Getúlio Vespariano Augusto da Costa comunica posse da Freguesia de São Lourenço da Mata; - Fl. 200: o padre Getúlio Vespariano Augusto da Costa comunica recebimento de livros de lei e pede informações se deve proceder com batizados e óbitos de mulheres escravizadas na Freguesia de São Lourenço da Mata; - Fl. 220: o padre Francisco de Caruso envia documentos probatórios da inhabilidade de Manoel Joaquim da Silva	Assuntos Eclasiásticos 15 [s/a]

Cruvello, para a polícia de Vertente de Taquaritinga; - Fl. 226: o padre Francisco Freire de Caruso envia documentos probatórios da inhabilidade do ex-delegado Cristóvão Ferreira de Moura, em Vertente de Taquaritinga; - Fl. 235: o padre Venâncio Maria de Ferrara, em Recife, com relação a Hospício dos Missionários, declara Frei Caetano de Messina e Frei Serafin de Catânea terem cedido os direitos ao Governo do Estado; - Fl. 236: o Frei Caetano de Messina informa sobre nova construção da Igreja da Penha, cabendo a Frei Venâncio, Prefeito da Penha e do Colégio Bom Conselho, o recebimento de valores na Tesouraria Geral; - Fl. 237 a 238: o Frei Venâncio Maria de Ferrara presta informações sobre o Colégio de Bom Conselho; - Fl. 239: o Frei Fidelis Maria, em Recife, acusa recebimento de ofício com nomeação do Prefeito padre Venâncio.	
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 104 a 105: o Frei capuchinho Caetano de Messina Sobrinho, do Povoado dos Montes, solicita ajuda para a conclusão de obras da Matriz dos Montes; - Fl. 108: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, de Recife, refere-se à nova Igreja Matriz da Freguesia dos Montes; - Fl. 115: o vigário João Olimpio de Souza Lyra, dos Montes, comunica esforços para a construção do Hospital de Alienados; - Fl. 121: o missionário capuchinho Frei Caetano de Messina Sobrinho, de Palmares, solicita benefícios da loteria para as obras da nova Matriz da Vila de Palmares; - Fl. 122: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, solicita benefícios das loterias para as obras da Penha; - Fl. 125: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, ressalta ordens do Ministro da Agricultura aos agentes da Companhia de Navegação Brasileira em dar passagem até a Corte do Império aos missionários capuchinhos que chegavam; - Fl. 133: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, comunica início dos trabalhos, pelo Frei Fideles de Fugnano, na Colônia de Pimenteiras, e pede recursos; - Fl. 134: Felippe Sottovia, Reitor do Colégio de S. Francisco Xavier, de São Lourenço da Mata, exonerados os padres Antonio Aranhetti e João Baptista Raibert, conforme seu pedido, solicita ordens para que regressem no próximo vapor; - Fl. 135: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, da Penha, solicita benefícios da loteria para obra da Matriz de Nossa Senhora da Escada; - Fl. 143 a 144: o padre Caetano de Messina, missionário capuchinho em Escada, solicita verba para a reconstrução da Igreja Matriz da cidade; - Fl. 145: o frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito dos missionários capuchinhos da Penha, comunica a realização de obras nas igrejas de Nazaré do Cabo, Belém de Maria ou Capoeiras, Altinho e outras, bem como ter encontrado oposições ao iniciar a missão na Vila do Uma; - Fl. 151: José Joaquim Camello d'Andrade, governador do bispado, do Palácio da Soledade, comunica o exercício do cargo de Bispo Diocesano na ausência do titular; - Fl. 185: José Joaquim Camello d'Andrade, governador do bispado, comunica a nomeação do coadjutor da Freguesia de São Lourenço da Mata, o rev. Maria Arccioni; - Fl. 192: José Joaquim Camello d'Andrade comunica a exoneração do rev. Monsenhor Grigorio Lippasoni do cargo de professor interino da cadeira de Filosofia do Seminário de Olinda; - Fl. 193: José Joaquim Camello d'Andrade comunica a nomeação de coadjutor da Freguesia do SS. Sacramento de Santo Antonio, do rev. Victorino José dos Santos Fortunato; - Fl. 198 a 199: referente à expulsão de alguns jesuítas, em Olinda, por Portaria do Presidente da Província; - Fl. 203: o vigário João Olimpyo de Souza Lyra, em Paudalho, relata a realização de batizados conforme a lei; - Fl. 213 a 215: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, em Recife, relata obras do Colégio de Bom Conselho; - Fl. 216 a 223: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, em Recife, aponta obras na Igreja de Bom Conselho; - Fl. 225: o Frei Venâncio solicita ordens de embarcar na Estação das Cinco Pontas, materiais para a colônia de Isabel; - Fl. 227 a 229: o vigário Antonio Malachias Ramos de Vasconcelos, da Vila de Panelas, envia respostas ao Presidente da Comarca de Panelas sobre a reputação do padre desta Freguesia; - Fl. 232: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, solicita passe para Miguel, empregado da Penha, conduzir à colônia Isabel animais enviados pelo Inspetor do Arsenal da Marinha, por ordem da Presidência; - Fl. 237: o Frei Caetano Maria de Messina, em Escada, solicita valores da loteria, para despesas com operários e materiais; - Fl. 247: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, requer importância enviada pelo ministro do Império para ajudar na construção do Templo do Novo Hospício da Penha; - Fl. 249: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, comunica recebimento de objetos e remissão ao Frei Fidelis, na colônia Isabel; - Fl. 252: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, faz menção às ferramentas solicitadas pelo Frei Fidelis ao Arsenal da marinha, comunica início de missão para construção da igreja de S. Antão, recorda valores prometidos pelo ministro do Império e pela Assembleia para obras da Penha; - Fl. 262: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, acusa recebimento de relatório do trabalho dos missionários capuchinhos da Penha na Província em 1874; - Fl. 274 a 279: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, oferece mapa das alunas e pessoal existentes no Colégio de Bom Conselho na Vila de Papacaça; - Fl. 286: o padre Sebastião Constantino de Medeiros comunica a posse como governador do bispado, por ocasião da prisão de José Joaquim Camelo de Andrade; - Fl. 318: o padre Sebastião Constantino de Medeiros, Governador da Província, comunica provisão canônica da paróquia de São José da Ingazeira na pessoa do rev. João Vasco Cabral d'Algonez; - Fl. 322: o padre Joaquim Graciano de Araújo comunica a posse como governador do bispado, por ocasião da prisão de Sebastião Constantino de Medeiros; - Fl. 334: o padre Sebastião Constantino de Medeiros comunica reassunção, em virtude do relaxamento de prisão; - Fl. 337: José Joaquim Camelo de Andrade comunica que, em seu lugar, assumiu como Reitor do Seminário de Olinda o padre Sebastião Constantino de Medeiros; - Fl. 340: o padre Francisco do Rego Maia comunica ter assumido como Reitor do Seminário de Olinda em virtude de ofício do Governador do Bispado; - Fl. 346: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, em Recife, apresenta o Frei Fidelis de Fugnano para diretor do novo Colégio	Assuntos Eclasiásticos 16 1873 a 1875

da Colônia Orfanológica Isabel; - Fl. 349: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, agradece aceitação do nome do rev. Fidelis Maria de Fugnano para a diretoria da Colônia Orfanológica Isabel e indica Antonio de Albano e Clemente de Lionela para outros cargos no mesmo colégio (sendo Albano Laziale uma comuna na região do Lazio e Lionela um nome comum na Itália).	
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 19: José Joaquim Camelo de Andrade, Governador do Bispado, do Seminário de Olinda, concede licença para tratamento de saúde ao rvd. Vicente de Felipps, coadjuntor de S. Antão; - Fl. 42: José Joaquim Camelo de Andrade, Governador do Bispado, do Seminário de Olinda, comunica que, tendo cessado os incômodos de saúde do rvd. Vicente de Filippis, coadjuntor de S. Antão, renunciou à licença; - Fl. 69: José Joaquim Camelo de Andrade, Governador do Bispado, comunica viagem ao Rio de Janeiro no próximo Vapor inglês esperado da Europa; - Fl. 85: o Frei Vital, bispo de Olinda fornece informações acerca de petição do padre italiano Vicente de Felipps; - Fl. 90: o vigário Marcolino P. do Amaral informa o número de filhos livres de mulheres escravizadas, o número de batizados e de falecimentos da Freguesia de Bom Jardim; - Fl. 91: o cônego Manoel José Martins Alves de Carvalho envia mapa de batizados de filhos livres de mulheres escravizadas; - Fl. 97: o padre João Carlos de Moura informa o número de filhos livres de mulheres escravizadas, de batizados e de óbitos na Freguesia de Bezerros; - Fl. 107: o vigário Manoel Simplicio do Sacramento envia relação de batismos e óbitos de filhos livres de mulher escravizada na Freguesia de Leopoldina; - Fl. 109: o padre André Cursino de Araújo Pereira informa número de filhos livres de mulheres escravizadas na Freguesia de São Vicente da Comarca de Itambé.	Assuntos Eclasiásticos 17 1876
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 5: o Frei Vital, Bispo de Olinda, comunica remoção do padre Vicente de Filipe, da Freguesia de Santo Antão da cidade de Vitória para a de N. Sra. da Glória do Goitá; - Fl. 10: o Frei Vital, Bispo de Olinda, comunica a remoção do padre José Vicente de Gouveia Accioli, da Freguesia de São José do Rio Formoso, para a Freguesia de São Miguel de Barreiros; - Fl. 14: o Frei Vital, Bispo de Olinda, precisando ausentar-se, deixa em seu lugar Joaquim Graciano de Araújo e Sebastião Constantino de Medeiros; - Fl. 27: o padre Joaquim Graciano de Araújo, Governador do Bispado, comunica exoneração do padre José Vicente Accioli de Gouveia do cargo de coadjutor da Freguesia de São Miguel de Barreiros; - Fl. 39: o padre Joaquim Graciano de Araújo, Governador do Bispado, comunica nomeação do padre José Vicente de Gouveia Accioli, para a Freguesia de São José do Rio Formoso; - Fl. 47 a 49: comunicam número de batismos e óbitos de filhos de mulheres escravizadas em São Lourenço da Mata, Glória do Goitá, e Garanhuns; - Fl. 50 a 58: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, envia Relatório administrativo do Colégio de Meninas de N. S. do Bom Conselho da Vila de Papacação; - Fl. 59: o vigário Galindo Firmo da Silveira Cavalcanti comunica número de batismos e óbitos de filhos de mulheres escravizadas em São Caetano da Raposa; - Fl. 60 a 65: comunicam número de batismos e óbitos de filhos de mulheres escravizadas na Freguesia de N. S. do Itambé, Palmares, e Cimbre; - Fl. 66 a 70: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, de Recife, apresenta relatório de serviços dos missionários capuchinhos na Província de Pernambuco em 1876; - Fl. 75 a 167: comunicam número de batismos e óbitos de filhos de mulheres escravizadas na Freguesia da Boa Vista, Bonito, Gameleira, Freguesia de São Pedro Gonçalves do Recife, Bom Jardim, Santo Antão, Freguesia de São José do Recife, Vila do Brejo, São Lourenço da Mata, Barreiros, Vila do Cabo, Buíque, Rio Formoso, Freguesia de São Caetano da Raposa, Timbaúba, N. S. da Conceição de Pajeu de Flores, Pesqueira, Santo Antonio do Recife, Nazaré, Poço da Panela, Sirinhaém, Freguesia de São Vicente, Vila do Limoeiro, Vila de Jaboatão, Vila de N. S. do Ó de Goiana, Alagoa de Baixo, Taquaritinga, Salgueiro, Freguesia do S. Bom Jesus dos Aflitos de Floresta, Vila Bela, Freguesia de São Miguel de Ipojuca, Águas Belas, Gravatá, São Gonçalo de Una, Bom Conselho, Vila de Ouricuri, Freguesia de Itamaracá, Barreiros, Goiana, Cabrobó, Belmonte, Residência Paroquial da Várzea, Vila de São Bento, Paudalho, Triunfo, Freguesia de Sant'Anna da Leopoldina, Nazaré, Freguesia de Santa Maria da Boa Vista, Caruaru, Garanhuns, Vila de Jaboatão, Freguesia da Penha, Vila de Palmares, São Lourenço de Tejucupapo, Altinho, Exú; - Fl. 171 a 172: o vigário Vicente de Filippis envia registros de batismos e óbitos dos ingênuos em Glória do Goitá; - Fl. 173 a 205: comunicam número de batismos e óbitos de filhos de mulheres escravizadas na Freguesia de São José da Ingazeira, Freguesia de Itamaracá, N. S. dos Prazeres de Maranguape, Belmonte, Freguesia de São José, Caruaru; - Fl. 188: o Frei Caetano, Prefeito capuchinho, informa a chegada de missionários capuchinhos da Bahia; - Fl. 231 a 232: o vigário Vicente de Filippis, de Glória do Goitá, solicita verba para a conclusão da Casa da Câmara e Cadeia Pública; - Fl. 244 a 245: o padre Joaquim Graciano de Araújo, de Recife, solicita a Adelino Antonio de Luna Freire, por solicitação do vigário da Freguesia de Igarassu, verba para a construção de cemitério público; - Fl. 318: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, envia o missionário padre Cassiano de Comachio para trabalhar em missão com retirantes da seca; - Fl. 332 a 338: comunicam batismos e óbitos de filhos livres de mulheres escravizadas na Vila de Panelas, São José do Belmonte; - Fl. 334: o vigário Vicente de Filipes comunica sobre registro de batismos e óbitos de filhos livres de mulheres escravizadas em Glória do Goitá; - Fl. 342: o padre José Alvares da Costa Gadelha comunica sobre registro de batismos e óbitos de filhos livres de mulheres escravizadas no poço da Panela; - Fl. 352: o padre Venâncio, Prefeito da Penha, solicita batalhão de guarda e banda de música para a Festa de N. S. da Penha, dia 1º de setembro de 1878; - Fl. 360 a 367: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, expõe relatório dos serviços dos missionários capuchinhos na Província de Pernambuco de 1877 a 1878; - Fl. 416: o Monsenhor José Joaquim Camelo de Andrade comunica a transferência do padre Vicente de Filippis; - Fl. 437: o vigário Francisco A. de Souza Araújo comunica o número de batismos e óbitos de filhos de mulheres	Assuntos Eclasiásticos 18 1877 a 1880

escravizadas em 1878, em São Lourenço da Mata; - Fl. 438 a 439: o vigário Vicente de Filipis solicita liberação de verbas de loterias para construção de obras públicas; - Fl. 442 a 444: comunicam número de batismos e óbitos de filhos de mulheres escravizadas em 1878, em Caruaru; - Fl. 451: o Frei Venâncio, Prefeito da Penha, solicita reforço policial para Colônia Orfanológica Isabel; - Fl. 455 a 456: o Frei Venâncio, Prefeito da Penha, solicita materiais vindos da Europa para conclusão da Igreja da Penha; - Fl. 458 a 479: comunicam número de batismos e óbitos de filhos de mulheres escravizadas em 1879, na Freguesia da Várzea, no Santo Agostinho do Cabo, na Vila de Granito; - Fl. 477 a 478: o vigário Antonio Pruci de Carvalho envia certidão de óbito do italiano Angelo Latier.	
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 30 a 39: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, expõe o relatório dos trabalhos dos missionários capuchinhos na Província de Pernambuco em 1881; - Fl. 48: o cônego Donato Barrucco, de Vicência, comunica posse na Freguesia de Vicência em 1882; - Fl. 50 a 51: Luis Inácio de Moura, de Correntes, envia para José Liberato Barroso, Presidente da Província, comunicado de posse e solicitação de livros de batismo e óbitos; - Fl. 124 a 136: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, expõe o trabalho dos missionários capuchinhos em Pernambuco no ano de 1882; - Fl. 176 a 180: o Frei Venâncio Maria de Ferrara, Prefeito da Penha, expõe relatório dos trabalhos dos capuchinhos (missionários) na Província de Pernambuco em 1883; - Fl. 404: o vigário André Cursino de Araújo Pereira envia mapas de atividade em São Vicente; - Fl. 458: o vigário André Cursino de Araújo Pereira envia mapas de atividade em São Vicente; - Fl. 459: Caetano de Messina, Prefeito da Penha, comunica sua posse.	Assuntos Eclasiásticos 19 1881 a 1885 (v.1)
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 36: o Monsenhor José Joaquim Camelo de Andrade , do Seminário de Olinda, envia parecer sobre requerimento do padre italiano Vicente de Filipis; - Fl. 47: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, comunica o falecimento do rev. Fortunato David Amador de Oliveira e a substituição deste pelo rev. Vicente Maria Ferrer de Albuquerque; - Fl. 54: José, Bispo de Olinda, do Palácio da Soledade, comunica a exoneração do rev. Manoel Ubaldo da Costa Ramos, da Freguesia de N. S. das Montanhas de Cimbre; - Fl 66: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, comunica a exoneração do rev. Antonio Malaquias (Malachias) Ramos de Vasconcelos, da Freguesia de Santa Maria da Boa Vista; - Fl. 81: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, informa a José Liberato Barroso, a exoneração do rev. Antonio Malaquias Ramos de Vasconcelos; - Fl. 90: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, comunica a José Liberato Barroso, visita pastoral ao Rio Grande do Norte e à Paraíba; - Fl. 93: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, comunica a José Liberato Barroso, a exoneração do rev. Manoel Ubaldo da Costa Ramos, da Freguesia de N. S. das Montanhas de Cimbre; - Fl. 100: o padre Jerônimo Tomé da Silva, do Palácio da Soledade, responde a ofício e manda benzer o cemitério; - Fl. 102: o padre Jerônimo Tomé da Silva, do Palácio da Soledade, responde a ofício sobre nomeação do cônego Donato Barruco, da Freguesia Santana de Vicência; - Fl. 105: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, comunica a exoneração do rev. Matias Antonio de Melo e a nomeação do rev. Antonio Malaquias Ramos de Vasconcelos, para a Freguesia de Tacaratu; - Fl. 163 a 164: o cônego Luiz Francisco de Araújo, Governador do Bispado, do Palácio da Soledade, esclarece nomeação dos rev. Bento do Monte Carmelo Flores, Alberto de Santa Augusta Cabral de Vasconcelos, e Jorge de Sant'Amaro Lócio, assistentes da Ordem Carmelitana; - Fl. 184 a 186: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, comunica a decisão da Câmara Municipal de autorizar enterramentos de não católicos no cemitério público; - Fl. 187 a 188: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, informa a nomeação de funcionários para o governo da Ordem Carmelitana; - Fl. 198: o cônego Luis Francisco de Araújo, do Palácio da Soledade, solicita preparação de recepção para o Monsenhor D. Roque Cocchia, Arcebispo de Otranto, na Itália; - Fl. 230: José, Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, comunica a exoneração do vigário de Alagoa de Baixo, o rev. Antonio do Monte e Silva, por haver realizado casamento na forma que exige o Concílio de Trento; - Fl. 259 a 260: Luiz Francisco de Araújo, do Palácio da Soledade, refere-se a provimento do Presidente da Câmara Municipal de Goiana, quanto a autorização de enterros de não católicos no cemitério público.	Assuntos Eclasiásticos 20 1881 a 1885 (v.2)
[s/n] Ofícios ao Presidente da Província de Pernambuco por autoridades de diversas paróquias, entre eles: - Fl. 58: o Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, expõe financiamento de viagem do Frei Venâncio Maria de Ferrara; - Fl. 67 a 68: Certificados de batismo de filhos de escravizadas; - Fl. 75: Óbito de pessoas escravizadas; - Fl. 79: o Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, responde a convite de aniversário do Imperador; - Fl. 89: o Bispo Diocesano, do Palácio da Soledade, referencia a farsa de mulher que se vestiu de freira; - Fl. 126: Jerônimo Tomé da Silva, do Palácio da Soledade, faz referência à encomendação de corpo; - Fl. 132: Jerônimo Tomé da Silva, Governador do Bispado, do Palácio da Soledade, faz referência a remessa trimestral das relações de batismo, casamento e óbito; - Fl. 185 a 190: o padre Caetano de Messina, Prefeito da Penha, envia relatório dos trabalhos dos missionários capuchinhos em 1885; - Fl. 213: o vigário André Curcino de Araújo Pereira envia mapas de São Vicente; - Fl. 214: o vigário Francisco Raymundo da Cunha Pedrosa, de Afogados, referencia a regularização de casamentos e batizados realizados pela Igreja Presbiteriana em Pernambuco; - Fl. 222 a 225: o vigário João Rodrigues da Costa, do Poço da Panela, envia relação de óbitos e batizados de ingênuos filhos de mulheres escravizadas; - Fl. 271 a 277: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, envia relatório dos trabalhos dos missionários capuchinhos em Pernambuco em 1886; - Fl. 346 a 354: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, envia relatório dos trabalhos dos missionários capuchinhos em Pernambuco em 1887; - Fl. 373: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, refere-se a solicitações de dois capuchinhos de trabalhar no Ceará	Assuntos Eclasiásticos 21 1886 a 1889

com flagelados da seca; - Fl. 377: o Frei Caetano de Messina, Prefeito da Penha, solicita a permuta do Frei Clemente de Leonessa pelo Frei Venâncio de Ferrara, em Província do Ceará.	

Fonte: A autora (2024).

Quadro 15 – Informações a respeito de religiosos italianos, constantes no DOPS, Arquivo Público, Recife - PE

Nome	Origem	Motivo do fichamento
Dom Lamartine (Bispo de Olinda)	Sem especificação	Não consentiu que os sacerdotes tomassem parte na passeata "Marcha da Família pela Vitória", a ser realizada em 09 de abril de 1964. Defesa de Dom Hélder Câmara
Padre Cláudio Perani	Itália	Redação da revista "Caderno do CEAS". Defesa de Dom Hélder Câmara
Padre Domingo Luiz Felipe Viani	Itália	Envolvimento com atividades do Eixo e ligações com o nazismo no Equador. Também conhecido como Padre Domingos Viani, Padre Julio Viani, Padre Viani ou Mariotti.
Padre Vito Miracapillo	Itália	Envolvimento com movimentos sindicais

Fonte: A autora (2024).

Quadro 16 – Produções acadêmicas desenvolvidas a respeito da história do cristianismo e indicadas pela professora Tessa Canella para consulta em 2022

Nº	Referência	Local
01	FILORAMO, Giovanni; LUPIERI, Edmondo; PRICOCO, Salvatore. Storia del cristianesimo: l'antichità. Roma: Editori Laterza, 1997.	Biblioteca do Departamento de História, Cultura e Religião da *Sapienza Università di Roma*
02	GALLINA, Mario; MERLO, Grado G; TABACCO, Giovanni. Storia del cristianesimo: il Medioevo. Roma: Editori Laterza, 1997.	Biblioteca do Departamento de História, Cultura e Religião da *Sapienza Università di Roma*
03	ALZATI, Cesare; BETTIOLO, Paolo; CAMPI, Emidio; OSCULATI, Roberto; VISMARA, Paola. Storia del cristianesimo: l'età Moderna. Roma: Editori Laterza, 1997.	Biblioteca do Departamento de História, Cultura e Religião da *Sapienza Università di Roma*
04	POTESTÀ, Gian Luca; VIAN, Giovanni. Storia del cristianesimo. Bologna: Società editrice il Mulino, 2010.	Biblioteca do Departamento de História, Cultura e Religião da *Sapienza Università di Roma*
05	SAINTYVES, Pierre. I santi successori degli dei: l'origine pagana del culto dei santi. Roma: Edizioni Arkeios, 2016.	Aquisição própria
06	DE SANCTIS, Gianluca. La religione a Roma: luoghi, culti, sacerdoti, dei. Roma: Carocci editore, 2017.	Aquisição própria
07	CANELLA, Tessa. Il peso della tolleranza: cristianesimo antico e alterità. Brescia: Editrice Morcelliana, 2017.	Aquisição própria
08	RINALDI, Giancarlo. Pagani e cristiani: la storia di un conflitto (secoli I-IV). Roma: Carocci editore, 2020.	Aquisição própria

Fonte: A autora (2024).

Quadro 17 – Produções desenvolvidas a respeito da história do cristianismo nas bibliotecas municipais de Roma em 2022

Nº	Referência	Local
01	PEZZELLA, Sosio. Cristianesimo e paganesimo romano. Bari: Adriatica editrice, 1972.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Colli Portuensi
02	MOMIGLIANO, Arnaldo (org.). Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV. Torino: Giulio Einaudi editore, 1975.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Colli Portuensi
03	SINISCALCO, Paolo. Mito e storia tra paganesimo e cristianesimo. Torino: Società Editrice Internazionale, 1976.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Liceo Giulio Cesare
04	LOISY, Alfred. Le origini del cristianesimo. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1984.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Guglielmo Marconi
05	GIORGI, Rosa. Simboli, protagonisti e storia della Chiesa. Milano: Electa, 2005.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Penazzato
06	CATTABIANI, Alfredo. Santi d'Italia: vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto. Milano: Rizzoli, 1993.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Valle Aurelia
07	CATTABIANI, Alfredo. Santi d'Italia: vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto. Volume primo (A-G). Milano: BUR Saggi, 2004a.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Guglielmo Marconi
08	CATTABIANI, Alfredo. Santi d'Italia: vite, leggende, iconografia, feste, patronati, culto. Volume secondo (I-Z). Milano: BUR Saggi, 2004b.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Guglielmo Marconi

Fonte: A autora (2024).

Quadro 18 – Produções a respeito do cristianismo indicadas informalmente por Ivelise Perniola em 2022

Nº	Referência	Local
01	DEVOTI, Luigi; MAMMUCARI, Renato. Frascati: una città millenaria. Velletri: Ed. Tra 8 & 9, 1995.	Empréstimo pessoal
02	DEVOTI, Luigi; MAMMUCARI, Renato. L'Abbazia di Santa Maria di Grottaferrata: dalla fine del medioevo al secolo XX. Velletri: Ed. Tra 8 & 9, 1997.	Empréstimo pessoal
03	DEVOTI, Luigi; MAMMUCARI, Renato. Santa Maria "Ad Nives" di Palazzolo. Velletri: Ed. Tra 8 & 9, 1997.	Empréstimo pessoal
04	MINISCI, Teodoro. Santa Maria di Grottaferrata: la chiesa e il monastero. Grottaferrata: Scuola Tipografica Italo-Orientale, s/a.	Empréstimo pessoal

Fonte: A autora (2024).

ANEXO E – DENUNCIAÇÕES CONTRA/DE FELIPE CAVALCANTI NOS AUTOS DA INQUISIÇÃO

Amaro Gonçalves contra Felippe Cavalcanti.
Dixe ser cristão velho clerigo de missa natural de Barroso do Arcebispado de Braga filho de Gabriel Gonçalves e de Francisca Dias, morador nesta Capitania na freguezia de Nossa Senhora da Varzea de ydade de sessenta e cinquo annos pouco mais ou menos. E denunciando dixe que avera quinze annos pouco mais ou menos que indo elle a casa de Felipe Cavalgante florentino de nação, dos principais desta Villa, e que já foi capitão desta Capitania que então morava no seu engenho de Araribe no termo de Tamaraca, achou na sua salla da sua guarda roupa onde se elle vestia que estava logo allem da primeira salla sobre huã arca hu livro grande de letra grande de impressão e indo elle pera ho abrir perguntando que livro era, lhe respondeo Gonçallo Mendes Leitão irmão do Bispo Dom Pero Leitão que foi deste estado, e cunhado do ditto Felipe Cavalgante casados ambos com duas irmaãs, que não leesse por aquelle livro e que desse ao diabo ho livro, e quem o tinha em casa, que era a bíblia em lingoagem e contudo elle denunciante abrio o ditto livro e lhe leo o titulo no principio o qual dezia bíblia em lingoagem e o ditto Gonçallo Mendes lhe dixe então que ho ditto livro era do ditto Felipe Cavalgante que ho não queria tirar de si o qual Felipe Cavalgante não estava em casa que era vindo de poucos dias pera esta Villa e deixara em companhia de sua molher na dita sua casa ao dito seu cunhado Gonçallo Mendes Leitão, e depois disto elle denunciante dixe ao dito Felipe Cavalgante que queimasse a dita Biblia em lingoagem que lhe elle tinha visto na sua guarda roupa porque o dito seu cunhado lhe dixera que era defeso e elle lhe respondeo que o dito Gonçallo Mendes Leitão não sabia ho que dezia, e depois do sobredito passar elle denunciante ouvio dizer per muitas vezes ao dito Gonçallo Mendes e a outras pessoas que ora lhe não lembrão que ho ditto Felippe Cavalgante tinha e lia a dita bíblia em lingoagem e a não queria tirar de si e por não dizer mais perguntado pello costume dixe que são amigos (PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: DENUNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO 1593-1595, 1984, p. 23-24).

Felippe Cavalcanti contra Anrique Mendes e sua mulher Violante Rodrigues, Antonio Dias e seu cunhado por alcunha Alma de Burzeguins, Diogo Fernandes e sua mulher Branca Dias, Diogo Lopes da Rosa, Francisco Vaz Soares, o vigário Corticado, Antonio Leitão, o Velho, e Antonio Dias, o Felpudo.
Dixe ser florentino, natural de Florença filho de Joam Cavalgante, cidadão e dos da governança de Florença, e de sua molher Dona Janeura de Magnelle, de ydade de setenta annos casado com Dona Caterina de Albuquerque dos da governança desta Capitania, morador nesta villa na freguesia da matriz. E denunciando dixe que averá quarenta annos pouco mais ou menos que nesta villa morava Anrique Mendes mouco cristão novo que depois foi pera Porto Seguro o qual era costumado todas as luas novas de agosto hir com sua molher Violante Rõiz e com toda a mais casa e família em carros emramados e com festas desta villa ao lugar de Camaragibi que está daqui quatro ou simquo lagoas e laa se estavão hu e dous meses, e era fama pubrica nesta terra geralmente ditto por todos assim nobres o principais como mais gente e povo que no ditto Camaragibi avia esnoga onde se ajuntavão os judeus desta terra e faziam suas ceremonias e que nas ditas luas novas de agosto hiam ao ditto Camaragibi a scelebrar a festa do jejum do Gujppur e que elle denunciante vio três ou quatro annos o *Reo* nas dittas luas nouas de agosto ir ho ditto Anrique Mendez co sua famillia e casa pela sobreditta maneira ao ditto Camaragibi, e na companhia do ditto Anrique Mendez hiam tambem Antonio Diaz, e seu cunhado chamado de alcunha Alma de Burzeguis, o qual se gabaua que fora bautizado em pee, todos christãos nouos e alfaiates e defuntos. Denunciou mais que no ditto tempo pouco mais ou menos, vio tambem ser fama pubrica geralmente ditto por todos assim principais como mais povo desta terra que Diogo Fernandes e sua molher Branca Diaz cristãos novos já defuntos senhores do engenho de Camaragibi ora chamado Santiago, guardavão todos os sabbados sendo dias de trabalho, e nelles se vestiam de festa, e não hiam ao engenho como nos outros dias da semana costumavão, e nos ditos sabbados não obrigavão a trabalhar a gente no seu engenho. Denunciou mais que averá vinte quatro annos pouco mais ou menos que nesta villa morreo hum Diogo Lopez da Rosa tabaliam, o qual tambem era fama pubrica pella sobreditta maneira que era judeu, e era da mesma conserva de Camaragibi, e que averá tambem quatorze annos que nesta villa morreo Francisco Vaz Soares tambem cristão novo o qual tambem era a mesma fama ser judeu e que levando se lhe o Santissimo Sacramento estando doente virava o rosto dando com a mão dizendo, tiraio lá que o não posso ver, e que no tempo do Bispo Dom Pero Leitão foi seu ouvidor da vara ecclesiastica nesta Capitania hu vigário chamado o Corticado já defunto o qual tambem foi fama pella sobreditta maneira que foi muito peitado dos judeus que não tirasse huã desavença que começava a tirar das sobredittas cousas e doutras semelhantes das quais todas as dittas famas erão muito continuas e escandalosas. Denunciou mais que avera vinte e cinco annos pouco mais ou menos que estando na igreja matriz desta villa rezando pellas oras chegou a elle Antonio Leitão o Velho, cristão novo, casado com Felipa DAbreu e lhe perguntou que rezava e abrindo as oras mostrou-lhe que rezava o psalmo qui habitat, e que estava no verso, longitudine dierum replebo eum, então lhe perguntou de que e como entendia elle, eum, e elle denunciante lhe respondeo que ho entendia pello Messias que ja era vindo e ho ditto Antonio Leitão dando então a cabeça e mofando, lhe dixe que elle Denunciante não entendia bem. Denunciou mais que há quarenta e quatro, ou quarenta e cinco annos que nesta villa morava outro Antonio Diaz dalcunha o Felpudo cristão novo o qual elle denunciante vio alguns sabbados que nelle atentou sendo dias de trabalho não hir ao trabalho e serviço das roças e nelles andar vestido do milhor vestido de festa que tinha e costumando em toda a semana, e nos dias domingos e dias santos hir a roça somente nos sabbados inda que erão dias de trabalho não hia a roça e se lançava em huã rede e elle vio isto alguns sabbados como ditto tem e disto podendo tambem testemunhar Domingos Bezerra o Velho. E perguntado pello costume dixe nada (PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL: DENUNCIAÇÕES E CONFISSÕES DE PERNAMBUCO 1593-1595, 1984, p. 75-77).

ANEXO F – REVISÃO DE LITERATURA E CATÁLOGOS CAPÍTULO 3

Quadro 19 – Estudos científicos desenvolvidos a respeito da religiosidade no Ocidente

Nº	Referência	Periódico (Qualis) Área do conhecimento	Temática específica
01	Negrão, 2008.	**Tempo Social** (A1) Sociologia	Tendências de transformação do campo religioso brasileiro. Novas religiosidades.
02	Almeida, 2009.	**Correlatio** (A3) Ciências da Religião e Teologia	Transformações no campo religioso ocidental. Cristianismo e secularização. Novas religiosidades.
03	Monteiro, 2010.	**Horizonte** (A1) Ciências da Religião e Teologia	Transformações no campo religioso brasileiro. Catolicismo popular. Prática de lideranças religiosas cristãs carismáticas.
04	Silva, 2011.	**Revista da FAEEBA** (A2) Educação	Transformações no campo religioso brasileiro. Religiosidade africana, religiosidade afro-brasileira e feitiçaria.
05	França, 2019	**Calundu** (B4) Antropologia / Arqueologia	Transformações no campo religioso brasileiro. Religiosidade afroindígenas. Umbanda Esotérica. Nova Era.
06	Guimarães, 2020.	**Núcleo do Conhecimento** (B1) Interdiciplinar	Pensamento político platônico. Influência da religiosidade grega e legado na História Política.
07	Soares; Silva; Dias, 2020.	**Extraprensa** (B1) Comunicação e Informação	Estudos decoloniais. Estratégias comunicacionais da religião e expressões da cultura popular. Memória. Catolicismo e Candomblé.
08	Gauthier, 2021.	**Ciências Sociais e Religião** (A2) Antropologia / Arqueologia	Transformações no campo religioso ocidental. Espiritualidades New Age (Nova Era). Marketing Global.
09	Moraes, 2021.	**Trama Interdisciplinar** (A3) Educação	Mudança nos padrões católicos. Reforma Protestante. Calvinismo. Arte.

Fonte: A autora (2024).

Quadro 20 – Produção acadêmica encontrada a respeito dos novos movimentos religiosos em 2022

Nº	Referência	Local
01	FILORAMO, Giovanni. I nuovi movimenti religiosi: metamorfosi del sacro. Roma: Gius, Laterza & Figli Spa, 1986.	Biblioteca do Departamento de História, Cultura e Religião da *Sapienza Università di Roma*

Fonte: A autora (2024).

Quadro 21 – Produção encontrada a respeito do tema neopaganismo e bruxaria em 2022

Nº	Referência	Local
01	WARBURG, Aby. La rinascita del paganesimo ântico: contributti alla storia della cultura. Cerbara: La Nuova Italia editrice, 1980.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Liceo Giulio Cesare
02	AGIZZA, Rosa. Miti e leggende dell'Antica Roma: dalla rivisitazione dell'Olimpo greco all'universalità del pantheon, dalle mitiche origini della divinizzazione degli imperatori, il complesso mondo místico dei conquistatori del mondo antico. Roma: Newton Compton editori, 1986.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Marconi
03	SCHIAVO-LENA, Enrico. Un testo sugli dei e sul mondo del paganesimo tardo-antico: il Trattato di Salustio, osservazioni e confronti. Patti: Casa Editrice Kimerik, 2013.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Nelson Mandela
04	LORENZI, Lorenzo. La Strega: viaggio nell'iconografia di maghe, malefiche e fattucchiere. Firenze: Centro Di, 2003.	Sistema Bibliotecario *Comune di Roma*: Biblioteca Flaminia

Fonte: A autora (2024).

Quadro 22 – Produção fornecida por Ivelise, a respeito do tema neopaganismo e bruxaria, em 2022

Nº	Referência	Local
01	FAGGIN, Giuseppe. Le Streghe. Milano: Longanesi & C., 1959.	Empréstimo. Propriedade de Ivelise.
02	BOLZONI, Francesco. Le Streghe in Italia. [s.l.]: Universale Cappelli, 1963.	Empréstimo. Propriedade de Ivelise.
03	MIRANDOLA, Giovanfrancesco Pico della. Strega: o delle illusioni del demonio. Venezia: Marsilio Editori, 1989.	Empréstimo. Propriedade de Ivelise.

Fonte: A autora (2024).

ANEXO G – FOTOS DO XXII *ITALIAN PAGAN PRIDE DAY* (DIA DO ORGULHO PAGÃO ITALIANO), ROMA, VILA PAMPHILI, 24/09/2022

Foto 1 - Altar Wiccano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 2 - Altar Wiccano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 3 - Altar Wiccano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 4 - Oferenda Wiccana



Fonte: A Autora (2022).

Foto 5 - Oferenda Tradição Romana



Fonte: A Autora (2022).

Foto 6 - Oferenda Tradição Romana



Fonte: A Autora (2022).

Foto 7 - Rito Wiccano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 8 - Rito Wiccano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 9 - Dança ao final do evento



Fonte: A Autora (2022).

Foto 10 - Rito Tradicionalista Romano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 11 - Rito Tradicionalista Romano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 12 - Rito Tradicionalista Romano



Fonte: A Autora (2022).

ANEXO H – PROGRAMAÇÃO WICCA FESTIVAL 2022, ROMA, 30/10/2022



WICCA FESTIVAL 2022 – II° edizione
Roma domenica 30 **ottobre** 2022 - dalle ore 10 alle ore 20
Città dell'Altra Economia - Largo Dino Frisullo - Testaccio

*** PROGRAMMA ***

ore 10:30 - **Apertura del Wicca Festival 2022** – presentazioni delle attività – a seguire **Conferenza sulla "Wicca e sulla differenza tra "wicca eclettica" e Stregoneria".**

ore 11:30 - Presentazione delle **"Rune Wicca".**

ore 13 / 14 pausa pranzo...

ore 14:00 **proiezione dei video degli ospiti al Wicca Festival 2022 –** parteranno tramite video:
- **Cristina Pandolfo sacerdotessa della Wicca Dianica**;
- **Maurizia Merati presidente del Circolo dei Trivi** (tradizione gardneriana/alexandriana);
- **Arke'o guardiano del Tempio del Fuoco** – gruppo di aggregazione spirituale;
- **Angela Puca, antropologa**, il suo intervento verterà sulla presenza della Comunità LGBTQI+ nella Wicca e nel Paganesimo in generale.

ore 15:00 – l'attore **Marco d'Ippolito** introdurrà, con **tre monologhi sul "Matto – l'Eremita - l'Appeso"** (scritti da Doriana Quartini), il **Seminario sui "Tarocchi come Percorso Iniziatico".**

ore 16:00 – **Seminario sugli "Amuleti e Talismani legati al Sabba di Samhain".**

ore 17:00 – **Conferenza sul "Sabba di Samhain e Halloween"** (origine e folklore).

ore 18:00 – **"Rituale wiccan di Samhain"**, a cura della Coven del Quadrifoglio.

ore 19:00 – **Presentazione dell' "Accademia Wicca Italiana"**, della Italus Associazione.

ore 20:00 **Chiusura del Wicca Festival 2022.**

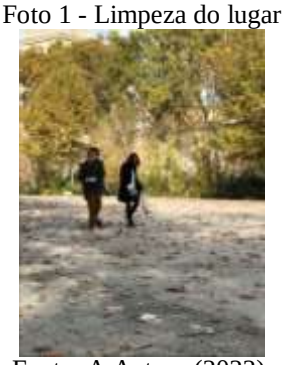
* L'intero Festival sarà accompagnato da una **Mostra d'Arte**, di quadri legati ai 4 elementi, a cura dell'artista **Chiara Ruggeri.**
* Gli eventi elencati nel programma saranno svolti all'interno di un ampio locale chiuso, *l'ingresso sarà gratuito.* Sia all'interno che all'esterno del Wicca Festival vi saranno stand di artigianato e oggettistica, aree dedicate alle discipline olistiche e alla divinazione.

Il Wicca Festival 2022 è dedicato alla Memoria di Gerald Gardner, fondatore della Wicca.

La ITALUS Associazione Culturale Wicca e la Coven del Quadrifoglio ringraziano la preziosa collaborazione dell'Ass. ANIMA VERDE, e degli ospiti, che renderanno più completo l'evento.
Maggiori info sull'Ass. Italus: www.italus.info – italusitalia@gmail.com
Per contattare l'Ass. Anima Verde: animaverdecircolo@gmail.com

ANEXO I – FOTOS RITO A NETUNO, ROMA, ISOLA TIBERINA, 24/11/2022

Foto 1 - Limpeza do lugar



Fonte: A Autora (2022).

Foto 2 - Montagem do altar



Fonte: A Autora (2022).

Foto 3 - Altar montado



Fonte: A Autora (2022).

Foto 4 - Rito Tradicionalista Romano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 5 - Rito Tradicionalista Romano



Fonte: A Autora (2022).

Foto 6 - Partilha do lanche



Fonte: A Autora (2022).

Foto 7 - Grupo reunido



Fonte: A Autora (2022).

ANEXO J – FOTOS 6º DIA DO ORGULHO PAGÃO, RECIFE, CASARÃO IRAQ, 22/10/2017

Foto 1 – Elementos do altar wiccano



Fonte: Acervo particular da autora (2017).

Fotos 2 e 3 – Elementos do artesanato wiccano



Fonte: Acervo particular da autora (2017).

Foto 4 – Palestras e partilha



Fonte: Acervo particular da autora (2017).

Fotos 5 e 6 – Música



Fonte: Acervo particular da autora (2017).

Foto 7 – Dança coletiva



Fonte: Acervo particular da autora (2017).

Foto 8 – Dança ao final do evento



Fonte: Acervo particular da autora (2017).

Foto 9 – Grupo reunido



Fonte: Acervo particular da autora (2017).

ANEXO K – PROGRAMAÇÃO 6º DIA DO ORGULHO PAGÃO, RECIFE, CASARÃO IRAQ, 22/10/2017



6° DIA DO ORGULHO PAGÃO

COORDENADORA LOCAL: KARINA ÁRTEMIS AFRODITE

DIA 22 DE OUTUBRO DE 2017

09:00 - RITO DE INÍCIO E BOAS-VINDAS
COM KARINA ÁRTEMIS AFRODITE E GUARACI TAVARES

09:15 - PALESTRA: O QUE É PAGANISMO? O QUE É O DIA DO ORGULHO PAGÃO?
COM KARINA ÁRTEMIS AFRODITE

10:00 - DANÇA TRIBAL FUSION
COM TAMYRIS FARIAS

10:15 - PALESTRA: A RESISTÊNCIA DOS PAJÉS CONTRA A PERSEGUIÇÃO DA IGREJA CATÓLICA
COM RIDIVÂNIO OPKRIEKA TARAIRIU

11:00 - PALESTRA: AMAZÔNIA FONTE DE VIDA, TERRA DE SANGUE: IMPACTO DA CRIAÇÃO E CONSUMO DE ANIMAIS
COM CÉLIO ROBERTO

12:00 - ALMOÇO GRATUITO PATROCINADO PELO VEGFUND
COM FRUTTETTO E πMENTA √EG@N

- FEIRA DE ARTESANATO
COM VISION, PASSIFLORA, ARTESANATO INDÍGENA XUCURU, NAVE MÃE, SEGREDOS SOB A LUA, GATOLÓGICA, TOQUE MÍSTICO.

- LEITURA DE RUNAS
COM LUAN SILVA

- YOGA
COM DANI PESSOA E LAURA MELO

- REIKI
COM DOM SANTANA E LAURA MELO

- MASSOTERAPIA
COM DIOGO BRANDÃO

13:30 - MÚSICA
COM BANDA CURUPIRA

14:00 - PALESTRA: MÚSICA, ESPIRITUALIDADE E MAGIA
COM DOM SANTANA

14:45 - PALESTRA: PAGANISMO NÓRDICO: RELIGIOSIDADE E RITUAIS NA ERA VIKING
COM SUSAN SANAE TSUGAMI

15:30 - DANÇA ATS -AMERICAN TRIBAL STYLE
COM VALKÍRIAS TRIBAL

15:45 - PALESTRA: A TRADIÇÃO WANEN NO BRASIL
COM LUAN SILVA

16:30 - VIVÊNCIA: A DEUSA EM NÓS
COM LUANNA BARBOSA

17:15 - DANÇA PERFORMÁTICA COM FOGO
COM JOSI ALEXANDRE

17:30 - CELEBRAÇÃO PÚBLICA DE BELTANE
COM TODOS

18:00 - RITO DE ENCERRAMENTO E DESPEDIDA
COM KARINA ÁRTEMIS AFRODITE E GUARACI TAVARES