

PINTANDO UMA IMAGEM

NOSSA SENHORA
APARECIDA - 1931
Igreja e Estado na
Construção de um
Símbolo Nacional



ANDRÉA QUEIROZ ALVES



ANDRÉA MARIA FRANKLIN DE QUEIROZ ALVES

**PINTANDO UMA IMAGEM
NOSSA SENHORA APARECIDA – 1931
Igreja e Estado na Construção de um Símbolo Nacional**



2013

Universidade Federal da Grande Dourados

Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora Visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2009/2010

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor

Paulo Roberto Cimó Queiroz

Guilherme Augusto Biscaro

Rita de Cássia Aparecida Pacheco Limberti

Rozanna Marques Muzzi

Fábio Edir dos Santos Costa

Capa:

Obras de Andréa Queiroz Alves

Impressão: Gráfica e Editora De Liz | Várzea Grande | MT

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da UFGD

232.917

A474p

Alves, Andréa Maria Franklin de Queiroz.

Pintando uma imagem Nossa Senhora Aparecida–1931: Igreja e Estado na construção de um símbolo nacional / Andréa Maria Franklin de Queiroz Alves. – Dourados : Ed. UFGD, 2013.
242 p. : il.

Possui referências.

Originalmente apresentado como dissertação ao Programa de Mestrado.

ISBN - 978-85-8147-002-3

1. Aparecida, Nossa Senhora. 2. Aparecida, Nossa Senhora – Representação imagética. I. Título.

*À minha mãe (in memoriam),
por acreditar que, para se ser completo,
é necessário plantar árvores,
ter filhos e escrever livros.*

*Ao meu pai (in memoriam),
por me ensinar a plantar.*

Aos meus filhos, Lucas, Victor e Fábio por tê-los e amá-los.

*Ao meu marido, Edson,
por me possibilitar uma completa existência.*



Agradecimentos

Aparentemente, este foi um trabalho solitário. Um engano.

Neste momento, penso com carinho nas diversas pessoas que me acompanharam, me ensinaram e me ajudaram.

Contar com a orientação de Damião Duque de Farias foi um privilégio. Sua segurança profissional, sua bagagem intelectual e sua maneira de ser me ensinaram muito mais do que historiar, me ensinaram a entender o “ser” historiadora.

Ter a motivação primeira de Jair Mongelli Junior e Roberto Júlio Gava, do Arquivo Metropolitano Dom Duarte Lepoldo e Silva, foi uma bênção.

Encontrar Adriana no Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida foi uma alegria. Sem sua solicitude, seria impossível.

Do mesmo modo, lembro-me com carinho do Reitor Padre Joécio e Luiza Chaves, da Academia Marial de Aparecida.

Ser recebida na Biblioteca Congregação Santíssimo Redentor com tanta gentileza, por todos os funcionários, tornou as idas e vindas mais agradáveis.

Poder contar com meus conterrâneos do CPDOC, da Biblioteca Nacional e da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro foi gratificante.

Estar rodeada pelos professores do programa, sempre dispostos a ajudar, não foi surpresa, foi satisfação.

Receber o apoio financeiro da UFMS foi primordial.

Dividir as ansiedades, inseguranças e as conquistas com os amigos produziu a força e a coragem de seguir em frente.

PINTANDO UMA IMAGEM NOSSA SENHORA APARECIDA

Ser assistida por uma banca examinadora de excelência, composta pelos professores Jérri Roberto Marin e Augustin Wernet, foi um privilégio.

Aprender com a amiga Luiza Vasconcelos a importância da revisão crítica de um texto foi uma experiência reveladora.

Sentir a certeza do amor, da compreensão e mesmo do orgulho de minha família no meu esforço é a grande recompensa.

Lembrar de tantos mais seria impossível, esquecê-los jamais.

Agradeço a todos pela paciência e confiança e a Deus por ter me dado sabedoria para alcançar este feito.

Sumário

PREFÁCIO	11
APRESENTAÇÃO	15
1 PREPARANDO TINTAS E PINCÉIS: A IMAGEM DE NOSSA SENHORA APARECIDA – PERÍODO DA AMÉRICA PORTUGUESA E DO BRASIL IMPERIAL	21
1.1 Elementos da composição: Estado, Igreja, Religião e religiosidade na América portuguesa e no Brasil imperial	23
Igreja e Estado	25
A crise do Padroado	44
1.2 Contemplando a Imagem de Nossa Senhora Aparecida: do surgimento à coroação	55
A história da Imagem	59
A Coroação de Nossa Senhora Aparecida	74
2 ESBOÇANDO A IMAGEM DA PADROEIRA DO BRASIL	97
2.1 A estratégia católica com a crise do liberalismo: o movimento da nova cristandade	98
2.2 Esta não era a República dos nossos sonhos: a crise dos anos 20 e o Governo Vargas	114
2.3 A eleição da padroeira do Brasil	126
3 DECODIFICANDO A IMAGEM: REPRESENTAÇÕES DE NOSSA SENHORA	157
3.1 Representações mais ou menos polissêmicas	158
3.2 A Imagem	161
A memória oficial	166
Mídias de Aparecida	168
Os símbolos	173
A negritude de Aparecida	196
O significado de Mãe	199
4 CONCLUINDO A PINTURA	217
REFERÊNCIAS	227
APÊNDICE	239



Prefácio

Um texto revela sempre os percursos, com seus obstáculos e caminhos construídos e percorridos pelo autor, as opções teóricas e metodológicas, assim como as fugas frente aos elementos que não podemos ou não queremos decifrar. Mas apresenta também muito da trajetória pessoal e profissional dos autores. É o que ocorre neste belo livro de Andréa Queiroz Alves sobre a construção de um símbolo nacional, Nossa Senhora Aparecida, consagrada Padroeira do Brasil em 1931.

Formada em Arte e Educação, Andréa é artista plástica e tem como objeto de sua produção artística a Imagem de Nossa Senhora e seus elementos simbólicos, em um jogo entre processos de construção e “desconstrução” no qual se permite discutir convenções, desmistificar conceitos e ampliar a leitura do mundo de maneira racional e sensível. É assim que a autora se posiciona em relação ao objeto histórico, considerando-o como um objeto de construção e não, como uma história positivista poderia supor, como sendo de reconstituição. Pretendeu, conscientemente, traçar novos contornos, dar outra luminosidade, apresentar diferentes colorações ao texto.

A força da formação e da profissão de artista permitiu-lhe amalgamar em um mesmo texto ou tela a expressividade e o talento da artista com o rigor e a orientação do ofício do historiador. O resultado é singular, pelo encontro de beleza e leveza com a teoria e o método de ambas as formas de expressão de conhecimento, arte e ciência. Ao debruçar-se sobre diversos documentos, textos, livros e imagens, a autora desvelou a gênese, a genealogia, e a força de uma representação – ou melhor, de várias representações – articuladas a uma imagem sagrada.

A gênese humilde da Santa Aparecida foi uma condição indispensável aos diferentes processos de apropriação e ressignificação ao longo do tempo. Aos poucos, em meio aos séculos, Ela foi ascendendo e alcançando patamares mais significativos no seio da religiosidade popular, da Igreja Católica e no mundo oficial republicano da primeira metade do século XX, sem jamais perder, contudo, a condição social dos primórdios tempos de seu aparecimento.

Assim, em sua genealogia, a Santa Aparecida foi se transformando, e a cada novo contexto histórico, novas representações lhe foram impingidas pelos atores sociais interessados. A imagem se tornou um dos principais instrumentos da luta política e religiosa da Igreja nas primeiras décadas do século XX, seja nas batalhas travadas no interior do campo religioso, seja nas batalhas com o Estado e as ideologias seculares.

Demonstrou-se, dessa maneira, a força das representações sociais. Eivada de valores simbólicos, amplamente aceitos e/ou presentes no seio da população brasileira, a Igreja, nos primeiros tempos e posteriormente em articulação com o Estado Vargasista, soube comover, mobilizar e liderar parcelas significativas da sociedade, em prol de um projeto social e político, utilizando a imagem de Nossa Senhora Aparecida, alçada no início da década de 30 à condição de padroeira do Brasil.

É indispensável afirmar que o trabalho de Andréa demonstra também o potencial elucidativo do conceito de representações elaborado por Henri Lefebvre, em pesquisas nas áreas de Humanidades.

Existe ainda uma problematização que a narrativa apresenta e que significa um acerto da pesquisa. Trata-se do entrelaçamento entre o seu objeto central, a construção da Imagem e os seus diversos contextos. Certamente seria impossível chegar às ricas argumentações e à força intelectual do trabalho, se não fosse essa dimensão metodológica do trabalho historiográfico.

Não raro, encontramos exposições onde os objetos se perdem em noções desconexas, pretensamente livres e soltas do contexto histórico e

social que os cerca, especialmente os objetos de arte. No texto de Andréa, a Imagem da Santa Aparecida não se reduz ao contexto imediato em que está inserida, suas linhas de forças ecoam de muito longe; no entanto, elas permitem a produção de mediações dos interesses e projetos de diferentes sujeitos sociais a cada contexto analisado. A Imagem de Nossa Senhora Aparecida, enquanto objeto de arte e de representações, em suas interações sociais, ao final emerge em novas elucidações, em novos conhecimentos, com os quais a autora nos brinda com suas análises e seus pincéis.

Em suma, o livro de Andréa Queiroz Alves é uma importante contribuição à historiografia brasileira, à compreensão de nossa realidade social e religiosa e, não menos importante, uma prazerosa leitura.

Damião Duque de Farias
Reitor da UFGD



Apresentação

Quem dá voz aos fatos é o historiador, interrogando as evidências.

Fenelon

Buscar um aprofundamento intelectual que me fundamentasse na realização de uma pesquisa que contemplasse meu antigo interesse pelas *Imagens*,¹ mais especificamente, pela dinâmica que elas podem exercer numa sociedade, foi a maior motivação para o início deste livro. Enquanto artista plástica, essa busca vem se efetuando por meio de uma série de trabalhos desenvolvidos durante a última década, nos quais tenho utilizado a imagem de Nossa Senhora Aparecida e seus elementos simbólicos, num jogo entre processos de construção e “desconstrução” que me permitem discutir convenções, profanar o sagrado, desmistificar conceitos e ampliar a leitura do mundo de maneira racional e sensível. Dessa experiência artística nasceu a angústia e a vontade de entender como se processou a construção desta Imagem, enquanto símbolo nacional, tão aceita pela sociedade brasileira. A partir de então, busquei fundamentos teóricos que me deram sustentação na produção de uma pesquisa acadêmica dentro do programa de Mestrado em História da UFMS em Dourados, Mato Grosso do Sul. Esses primeiros contatos com produções de intelectuais ali apresentadas firmaram a vontade e também forneceram a segurança para a

1 A palavra *Imagem*, grafada com inicial maiúscula, será empregada, neste livro, com o sentido de forma de representação de pessoas, instituições, deuses(as) etc., seja na forma física (como no caso das imagens sacras realizadas por meio da pintura ou da escultura) ou ideológica (como no caso dos mitos, mártires, líderes etc.).

realização desta obra. Foi por meio desta caminhada que cheguei enfim ao tema:² *Pintando uma Imagem – Nossa Senhora Aparecida – 1931: Igreja e Estado e a construção de um símbolo nacional*.

Logo de início, pensei em averiguar se o meu processo de criação artística em pintura se aproximava, em algum aspecto, ao trabalho do historiador. Percebi que, por meio de minha arte, viso *conhecer* a mim mesma, a meus semelhantes e a todas as coisas do mundo a que pertenço e expressar-me sobre isso, quando, diante de uma imensa tela branca, lanço-me em busca das condições para que aconteça: um *objeto* a ser investigado e que, transformado em *tema*, me motive; uma *atitude “contemplativa”*³ que me dê recursos para enriquecê-lo; uma *teoria* que o fundamente; e finalmente, um *método* que me ajude a produzi-lo. Uma jornada difícil, porém prazerosa, que não termina na produção da obra – no caso, uma pintura – mas que nela apenas se inicia, conduzindo-me a novas buscas, novas jornadas.

Ao começar esta obra, contudo, vi-me diante de uma “nova” busca, uma “nova” jornada, um caminho não percorrido anteriormente: a elaboração de um discurso histórico. Seria um processo muito diferente? Não teria que buscar, igualmente, condições que permitissem expressar-me? Questionei-me. Acreditando que sim, obviamente de forma menos

2 A Imagem de Nossa Senhora Aparecida esteve sempre presente em minha vida, uma vez que minha mãe era sua devota. Todos os anos, nas férias, saíamos do Rio de Janeiro para visitar parentes em São Paulo, mas nunca sem parar em Aparecida do Norte. O movimento da basílica, naquele tempo (de 1970 a 1976), já era grande, o que me impressionava bastante. Ver toda aquela gente buscar força e conforto numa Imagem tão pequenina era, para mim, no mínimo, espantoso. Daí meu interesse em ter Nossa Senhora Aparecida como meu objeto de pesquisa no plano artístico e, posteriormente, no plano intelectual. As lembranças de pequena levaram-me a questionar esta Imagem e, por meio da arte, venho expressando estes questionamentos. Longe de ser uma coincidência, a este objeto me voltei novamente, na realização desta pesquisa em História. A resposta para o que procurava, acredito ter encontrado nesta produção.

3 Refiro-me ao termo de J. Matoso. “[...] o melhor exercício contemplativo é justamente a observação atenta do real, [...] uma observação que procura captar todas as suas dimensões [...]” (MATOSO, 1988, p. 18).

artística e com recursos menos plásticos, envolvi-me em um processo que passou as mesmas buscas de condições.

Assim, diante da já não necessariamente tão imensa tela branca do computador, lancei-me em busca de um *objeto* passível de investigação, de um *tema* motivador, de uma *teoria* alicerce, de uma *atitude* “contemplativa” que o enriquecesse e de um *método* que me permitisse expressá-lo, sem esquecer-me, contudo, da paixão, elemento sustentador desse processo de pesquisa e conhecimento.

Foi, portanto, por meio destas reflexões proporcionadas pelo contato com modelos tradicionais e novos da pesquisa em História, do entendimento das possibilidades da convivência de diferentes paradigmas que hoje se pronunciam, de suas teorias, de suas metodologias, seus métodos e de suas fontes, enfim, suas formas de “escrita”, que me lancei na produção de um discurso histórico, esperando aproveitar essa diversidade teórico-metodológica que se implantou na recente produção historiográfica no Brasil e a aceitação das novas tendências que ela introduziu, para olhar meu objeto de investigação.

A tela branca começou a ganhar contornos, formas, linhas, cores... era o início de uma nova busca. Meu ponto de partida foi a seguinte questão: como me entranhar na pesquisa histórica no campo da religião/Igreja?

Posso dizer que foi pelo prisma da “nova” maneira de investigação, que Peter Burke denominou de “nova História”,⁴ a qual atingiu a historiografia, em termos metodológicos, em suas relações interdisciplinares e na apresentação de resultados, que realizei essa pesquisa. Um tipo de investigação que se interessa por toda a atividade humana e que vem se apresentando, nos últimos trinta anos, na forma de notáveis tópicos que anteriormente não se pensava existirem, como “[...] a infância, a morte,

4 Segundo Peter Burke: “A base filosófica da nova história é a idéia de que a realidade é social ou culturalmente constituída” (BURKE, 1992, p. 11).

a loucura, o clima, os odores, a sujeira e a limpeza, os gestos, o corpo, a feminilidade, a leitura, a fala e até mesmo o silêncio” (BURKE, 1992, p. 11), tópicos oriundos, principalmente, das novas concepções dos fundadores da revista *Annales d'histoire économique et sociale*⁵ em 1929.

Dito isso, é preciso ainda esclarecer que não me prestei a tomar partido de um perfil teórico-metodológico radical que impusesse críticas, como, por exemplo, o da tradição marxista ou da limitação do “novo” em sua visão micro-histórica, sem me deixar levar, obviamente, por um relativismo e/ou um ecletismo puro. Segui, sim, a ideia de que, nas palavras de Cardoso, em sua obra *Os Domínios da História*, o tempo, hoje, “[...] é menos o de ausência de paradigmas ou de triunfo de um deles sobre o outro do que de embate entre paradigmas rivais” (CARDOSO, 1997, p. 442).

Assim, partindo do pressuposto de que existe uma explicação para a ampla aceitação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida no Brasil enquanto símbolo nacional, independentemente de sua condição primeira de ser uma imagem católica, busquei o entendimento das prováveis articulações que estariam por trás da construção desse símbolo, que o fizeram prevalecer e perdurar, dando-lhe sua atual abrangência nacional. Para tanto, baseei-me em uma estratégia explicativa firmada no referencial da teoria da representação de Henri Lefebvre (1978),⁶ a qual norteou o diálogo entre teoria, conceitos já estabelecidos, hipóteses e evidências.

As informações reunidas neste trabalho foram obtidas por meio da análise documental de fontes primárias e secundárias, seguindo os procedimentos da pesquisa histórica, em uma abordagem qualitativa. Dentro

5 “Pioneiros de uma história nova, insistiram sobre a necessidade de ampliar a noção de documento: A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem [...]”. (GOFF, 1922, p. 540).

6 O conceito de representação adotado no presente estudo fundamenta-se nas reflexões de Henri Lefebvre (1978).

desse paradigma, o estudo buscou descrever e compreender um fenômeno social e suas inter-relações em determinados contextos; portanto, todos os dados da realidade, que é subjetiva e múltipla, foram importantes para a análise e compreensão de uma realidade específica, ideográfica, cujos significados são vinculados a um dado contexto. Na tentativa de descobrir o que aconteceu no decurso do tempo e correlacionar esses acontecimentos, numa sequência significativa, dentro dos limites dos materiais disponíveis e da capacidade de julgamento desta autora, foram coletadas, avaliadas, verificadas e sintetizadas evidências para estabelecer fatos, os quais foram analisados qualitativamente ao longo de toda a investigação, na busca de explicação para o fenômeno estudado.

O objetivo da presente pesquisa foi, portanto, buscar o entendimento das ações da Igreja e do Estado, cada qual em seu tempo, em relação ao esforço empreendido na criação de um símbolo nacional católico: a Imagem de Nossa Senhora Aparecida. Para tanto, me permiti sobrevoar o contexto histórico-social de 1717, ano do encontro da Imagem de Nossa Senhora da Conceição nas águas do rio Paraíba e perceber o movimento da construção da identidade nacional brasileira por meio da análise de três ações da Igreja Católica referentes a esta Imagem, no início do séc. XX: a coroação de Nossa Senhora Aparecida em 1904, o Jubileu em 1929 e a oficialização do seu padroado no Brasil em 1931.

Desta forma, optei por uma estrutura que obedece a uma ordem temática baseada em quatro instâncias, quais sejam: o momento da “aparição” da Imagem de Nossa Senhora Aparecida no ano de 1717; a celebração da coroação da Imagem no ano de 1904; as festividades do Jubileu em 1929 e o ano da oficialização do padroado de Aparecida no Brasil em 1931. Esta organização vem da crença de que determinados períodos e fatos da história de uma sociedade são significativos porque, neles, os agentes históricos passam a dar novas dimensões e significados à realidade. Não pretendi, de modo algum, isolá-los, empregando uma análise

positivista ou mesmo estruturalista e, longe das ideologias reducionistas da pós-modernidade,⁷ meu objetivo foi dar maior visibilidade às questões abordadas, as quais, apesar de “divididas” em temas, formam um todo ao redor de um único objeto a ser analisado e percebido em si mesmo e em seu vínculo social-político: a Imagem de Nossa Senhora Aparecida.

7 A referência que fazemos aqui ao reducionismo das ideologias pós-modernas diz respeito apenas às discussões atuais em torno da crise de paradigmas que atinge a história, principalmente no tocante à oposição da metodologia da categoria totalidade e o seu abandono pela “nova historiografia” (“nova história”, “história das mentalidades”; “história em migalhas” e outras); o que, ao ver de alguns teóricos, pode ter causado o empobrecimento teórico devido à substituição de elementos fundamentais do saber, tal como a explicação, a visão crítica, a percepção da totalidade, em favor da descrição, da neutralidade e da fragmentação.

1 PREPARANDO TINTAS E PINCÉIS: A IMAGEM DE NOSSA SENHORA APARECIDA – período da América portuguesa e do Brasil imperial

A arte não reproduz o visível, mas o torna visível.
Paul Klee

Para quê e por quê esse olhar ao passado? Não conseguiria pintar uma pedra, que fosse, sem, ao menos, buscar conhecer quando e de onde ela veio. A origem do tema escolhido é, para o artista, a fundamentação de sua interpretação, é a base do entendimento do que pretende expressar e, portanto, peça fundamental para alcançar seu objetivo. Como poderia Picasso pintar a denunciadora Guernica,⁸ a não ser inspirado no entendimento dos motivos causadores do massacre à cidade de Guernica durante a Guerra Civil Espanhola? A guerra, o bombardeio, as consequências, já seriam o bastante para nos horrorizar, mas foi o ódio patriótico que motivou a execução do mural, e este ódio relacionava-se muito mais ao pretérito das relações de poder e dos conchavos entre o ditador fascista⁹ e os nazistas do que à própria guerra em si. Segundo José Martins: “Picasso partiu das imagens acumuladas em seus 56 anos de vida, imagens pessoais e culturais, trazidas por suas obras anteriores e também pelas obras de Goya, Velásquez, Rubens, Delacroix, acrescidas do impacto da notícia do bombardeio de Guernica” (MARTINS, 1998, p. 157). Ou seja, sua inspiração está em sua história, em seu passado e em sua percepção.

8 “Guernica” foi pintada por Picasso em 1937, após a Guerra Civil Espanhola, quando dois mil civis da cidadezinha de Guernica foram massacrados num bombardeio de três horas (STRICKLAND, 1999, p. 137).

9 Refiro-me ao então ditador Francisco Franco.

Foi com este mesmo intuito, o de buscar no pretérito um entendimento do que se efetivava nas relações entre Igreja e Estado, que se impôs, neste trabalho, a necessidade de olhar o passado do período estudado. Sobre essa questão, Thompson diz que:

Ao investigar a história não estamos passando em revista uma série de instantâneos, cada qual mostrando um momento do tempo social transfixado numa única e eterna pose: pois cada um desses instantâneos não é apenas um momento do ser, mas também um momento do vir-a-ser: e mesmo dentro de cada seção aparentemente estática, encontrar-se-ão contradições e ligações, elementos subordinados e subordinantes, energias decrescentes ou ascendentes. Qualquer momento histórico é ao mesmo tempo resultado de processos anteriores e um índice da direção de seu fluxo futuro. (THOMPSON, 1981, p. 58).

Assim, mesmo entendendo o período da República Velha e da Era Vargas como pano de fundo do meu objeto, por concordar com Thompson no que se refere à importância de momentos anteriores na investigação historiográfica, permiti-me sobrevoar, neste primeiro capítulo, o período da América portuguesa e do Brasil Imperial, buscando compreender o processo colonizador e as relações desenvolvidas entre Igreja e Estado.

Um breve resgate da história da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, desde o seu surgimento, em 1717, até a sua coroação, em 1904, foi efetuado com o intuito de observar a sua inserção no processo colonizador da América portuguesa, e perceber a forma como esta Imagem foi sendo construída, enquanto símbolo, e manipulada em momentos de rivalidade entre Estado e Igreja. Parto da análise de documentos que evidenciam essa rivalidade, tendo em vista o contexto de uma reforma implantada na Igreja, que levou ao movimento da reforma ultramontana e à questão religiosa.

Neste primeiro capítulo, “pintarei”, em parte, a história da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, observando o movimento da Imagem que surgiu no meio do povo, passando depois para mãos eclesiásticas para,

mais tarde, tornar-se símbolo nacional e, só então, ser “devolvida” ao povo sob o título de Padroeira do Brasil.

1.1 Elementos da composição: Estado, Igreja, religião e religiosidade na América portuguesa e no Brasil Imperial

Perceber como os movimentos missionários estão relacionados aos movimentos coloniais na América portuguesa é preciso, uma vez que o objeto do presente estudo, a Imagem de Nossa Senhora Aparecida, tem sua origem em pleno sistema colonial, permanecendo durante o Império.

Portanto, para dar continuidade, é necessário explicitar a noção de Igreja que utilizo. Oscar Lustosa faz lembrar, na introdução de sua obra, *A Igreja Católica no Brasil República*, que tanto Igreja quanto Estado “[...] são focos de variadas interpretações no seu emprego, dependendo de cada contexto em que são usados, embora conservem ambos um conteúdo de pontos essenciais indiscutíveis” (LUSTOSA, 1991, p. 7). E é também desta forma que Augustin Wernet vai pensar a Igreja, ao lembrar que:

[...] desde o surgimento da História como ciência, a maneira específica do pensar histórico consistiu, entre outras, na tese de que a essência do homem e de todas as suas construções sociais “vem-a-ser”, num processo evolutivo e multiforme, e não mera explicitação de uma natureza a-histórica implícita. Entendemos, a partir daí, como a tarefa da história eclesiástica, a apresentação da realização da “essência” da Igreja no tempo e no espaço, presente nas sucessivas e paralelas autocompreensões desta. (WERNET, 1991, p. 12).

Ou seja, a sua autocompreensão, baseada no contexto histórico que a insere. Ivan Manoel, ao conceituar a expressão “autocompreensões da Igreja”, apoia-se, igualmente, em Wernet, concluindo que “[...] as autocompreensões da Igreja representam aqueles momentos em que uma determinada forma de *organização*, de tarefas autoatribuídas e de autoentendimento se torna dominante e, durante certo tempo, direciona toda a

atividade católica” (MANOEL, 2004, p. 9). Este mesmo autor entende que, ao pensar na autocompreensão da Igreja, referimo-nos “[...] à Igreja na sua vertente institucional em um dado momento histórico” (2004, p. 10). Nesse viés, a ideia de Igreja que aqui utilizo é a de Igreja-instituição, que se desdobra em seu conceito ao se ver marcada pelas superestruturas de cada época: a Igreja colonizadora inserida no sistema de Padroado; a Igreja do fim da Era Colonial, dirigida por leigos e ainda inserida no sistema de Padroado; a Igreja reformadora, europeizante, da “questão religiosa”; e a Igreja liberta do regime do Padroado diante de um Estado laico, interessando-me mais o movimento de suas relações externas (principalmente em relação ao Estado) do que suas relações internas (FARIAS, 2002, p. 8).

É preciso dizer ainda que a autocompreensão da Igreja não se finda apenas na esfera institucional. É notória e de igual importância a autocompreensão da Igreja na vertente do catolicismo popular.¹⁰

Em relação à Igreja instituída na América portuguesa, pode-se pensar que a aceitação do trabalho missionário pelo governo português tenha se efetivado pela condição de sua autocompreensão, uma vez que esta facilitava a colonização, já que “[...] os jesuítas estavam na realidade aliados aos colonizadores. Esta aliança marcou, e continua marcando, a catequese no Brasil” (HOORNAERT, 1992, p. 122).

É importante deixar claro que não é minha intenção dar a entender uma concepção da instituição Igreja vista como “aparelho ideológico do Estado” (ROMANO, 1979, p. 20). Longe disso: na minha visão, a igreja se apresenta como uma instituição dona de um discurso teológico-político que vai além das formações sociais, de suas estruturas econômicas e das relações políticas em que atua. Ela é dona de uma doutrina católica que,

10 Ver mais em estudo de Sanchis (1994) que, neste sentido, apresenta uma cultura católico-brasileira, entendida em dupla perspectiva: como instituição legal e religião civil, representante dos interesses do “povo brasileiro”. Ideologia criada pelos agentes da igreja católica, quando esta tenta reconquistar seu lugar no espaço público, rompido pela separação da Igreja e do Estado.

quando ativada, em sua prática, é capaz de refletir seu momento teológico, seus motivos e seu modo de exprimi-los.

Apresentada a noção de Igreja que permeará esse discurso, busco, a partir daí, o entendimento das relações entre a colônia e os missionários diante, primeiramente, de um Estado monárquico e, posteriormente, do Estado do Brasil Imperial. Nesta análise, pretendo buscar o movimento de apropriação/desapropriação/reapropriação dos símbolos e representações religiosas pela Igreja, Estado e sociedade (colonial e imperial), buscando perceber suas alterações e permanências.

Igreja e Estado

As relações entre os dois poderes devem, pois, ser harmoniosas, na base da cooperação mútua. Mas a nenhum dos dois incumbe o cuidado total do homem.
Corrigan

A América portuguesa “nasceu” em 22 de abril de 1500, quando o enviado do rei de Portugal, Pedro Álvares Cabral, com sua frota de 13 navios, avistou as terras que hoje constituem o território brasileiro e, num gesto de posse, mandou erguer, num ponto visível, uma cruz, ordenando a celebração da primeira Santa Missa. Implantou-se, assim, o “padrão” português: a América conquistada tornava-se, então, Portuguesa, Cristã, Apostólica e Romana.

Segundo Gilberto Aparecido Angelozzi, na Era Colonial, “[...] em Portugal, imperam os reis católicos, os quais receberam do Papa o Padroado,¹¹ ou seja, o direito de o rei evangelizar as nações” (ANGELOZZI, 1997, p. 25). Desta forma, aonde chegavam, os portugueses traziam as

11 Nas palavras de Lustosa: “O padroado era um ‘instituto jurídico’ pelo qual o papa concedia aos reis direitos e privilégios sobre a Igreja (negócios eclesiais) e recebia, através de obrigações dos monarcas, recursos e proteção para os seus trabalhos” (LUSTOSA, 1992, p. 17).

armas reais e a cruz, intrinsecamente ligadas entre si. Com este sistema do Padroado, Portugal gozara dos favores da Cúria Romana em negócios de além-mar, dos quais o Brasil era um deles, instrumentalizando a Igreja, no sentido prático: organizando os missionários que viviam nas fazendas reais, pagando-os pela folha eclesiástica e levando-os a trabalhar nas fronteiras com o dever de colaborar com a expansão e a proteção da colônia.

Durante as primeiras três décadas, a colônia ficou abandonada, inexplorada. Em 1530, Dom João III deu início à colonização, mandando para o Brasil uma expedição com 400 pessoas sob o comando de Martim Afonso de Souza. Anos depois, com a criação do primeiro governo geral (1548), é enviado o Governador-Geral, Tomé de Souza, juntamente com membros da recém-fundada Companhia de Jesus, os quais haviam sido encarregados da evangelização dos indígenas ou, melhor dizendo, com a missão, segundo Hoornaert, de evangelizar e doutrinar africanos e índios, sem fugir à lógica interna do sistema colonial: “[...] se Dom João III quis “povoar” o Brasil, era para tirar proveito dele [...]” (1992, p. 48). Entre os membros achava-se o Padre Manoel de Nóbrega, o “escolhido” do rei, ao qual se juntou, alguns anos depois, o beato José de Anchieta, conhecido como *o Apóstolo do Brasil*.

Dessa forma, a Igreja católica, na América portuguesa e no Brasil Imperial, viveu “[...] um processo de estabilidade e segurança em razão de sua dependência total do Estado [...]” (LUSTOSA, 1991, p. 15). Se, por um lado, a Igreja existia sob a regularização e a vigilância do governo, por outro, gozava de muitos benefícios, como uma significativa participação nas riquezas, e, principalmente, o monopólio de religião do Estado.

É interessante perceber como no sistema do Padroado ficou construída uma imagem do rei como chefe da Igreja, cabendo-lhe não somente a função legitimadora das ações econômicas, como também das religiosas. “O monarca português falava como responsável, em toda a linha e em todos os níveis, da *Colônia* (terra e povo)” (LUSTOSA, 1992, p. 16). Outra

imagem atribuída à figura real era a de pai, o que influenciou culturalmente o Brasil, dando um significado original ao Padroado aqui instalado – do qual, ainda hoje, são identificados resquícios culturais: o sentido da dependência colonial. Este sentido foi estabelecido devido à forma como se processavam as relações econômicas entre a colônia e a metrópole: da América portuguesa ao Reino, eram levados os *dízimos*, que voltavam em forma de privilégios, doações, subsídios, “verbas” precárias e provisórias, para sustentar o “culto”. Eduardo Hoornaert qualifica desta forma o Padroado: “[...] um roubo institucionalizado, pois as riquezas do Brasil só voltaram à sua origem em forma de favor” (1992, p. 39). É em decorrência desta dependência econômica, ancorada no sistema do Padroado, que se estabeleceu a dependência cultural e religiosa, como a própria devoção mariana. É importante observar, portanto, que, na Era Colonial,

[...] não era um cristianismo em formação que se lançava sobre a nova área, mas um certo Catolicismo, com seus dogmas e teologias já estruturados, centralizado em torno do magistério pontifício e, mais do que nunca, associado a um projeto estatal. (KARNAL, 1998, p. 19).

Voltando à análise, na Era Colonial é possível perceber como Igreja e Estado se complementam, sendo uma extensão, quando não parte um do outro. “O Estado se esforçava para que a Igreja se mantivesse frágil e subordinada. Eram frágeis os vínculos da Igreja Brasileira com a Igreja Universal” (LIMA, 1979, p. 14). Estas características evidenciam o caráter de interdependência entre o processo colonizador e o movimento missionário. A fundação e o desenvolvimento de cidades, por exemplo, dependeram do desenvolvimento do movimento missionário que, tendo sido cíclico, apresentou: início, marcado por adaptações diversas devido ao contexto (físico, econômico, cultural) encontrado na região; auge, diante da motivação de Portugal mediante os interesses econômicos da empresa

colonial; e acomodação/afirmação em regiões independentes e distintas, em conformidade às resistências instituídas. Deve-se a esse fato, talvez, o grande desenvolvimento, em algumas regiões, das ordens religiosas que vieram para a América portuguesa, enquanto, em outras, em tempo e lugares distintos da colônia, estas não tiveram o mesmo sucesso (HOORNAERT, 1992, p. 35-36).¹²

No entanto, para entender a empreitada colonizadora, é preciso observar como se configurava o propósito evangelizador da Metrópole portuguesa. Segundo Leandro Karnal, “[...] a chegada concomitante de Tomé de Souza e dos Jesuítas ultrapassa os limites da coincidência. Ambos seriam os instrumentos básicos para a implantação do projeto colonial português” (1998, p. 63). Um exemplo desta certeza pode ser percebido no tipo do discurso de evangelização que se configurava nesta época e que se mostrava por demais universalista, doutrinário e guerreiro, e menos concebido como modo de ser e de agir em decorrência do outro. Um discurso que apenas busca a doutrina, que não ouve, que não aprende com os outros (HOORNAERT, 1992, p. 24). Era uma pregação sem fronteiras e, por isso, universalista. *Universalista*, uma vez que se justifica na lenda de São Tomé, que falava sobre o alcance da pregação apostólica, tendo Mateus pregado na Etiópia, Tomé na Índia, Pedro e Paulo no Ocidente. Nóbrega

12 Essa ideia da atuação da Igreja na história da formação social e política do Brasil pode ser melhor entendida por meio da análise dos discursos eclesiais, podendo ser observada, por exemplo, na apropriação do bandeirantismo empregada na obra comemorativa produzida pela Igreja, em 1955, ano dos festejos do VI Centenário da capital paulista – *A Igreja dos Quatro Séculos de São Paulo*. Apesar de, em discursos do Estado, a atuação dos heróis bandeirantes aparecer explicitamente ligada somente ao bandeirante paulista, como acontece numa versão mítica do Estado nacional, no livro do ideólogo estadonovista Cassiano Ricardo sobre o movimento das entradas e bandeiras, escrito em 1940 – *Marcha para Oeste*, é interessante notar que ambas as versões consentem com a importância da presença, de um e de outro, no dinamismo mútuo da conquista do território brasileiro e na fundação de cidades; a diferença está, portanto, apenas na forma como são concebidas, relatadas e exaltadas tais presenças.

e Anchieta chegaram a citar, nas informações enviadas a Portugal sobre as terras encontradas, a identificação, na memória dos indígenas, de relatos que remetiam ao dilúvio e à presença de Tomé. *Doutrinária*, porque visava que a pregação apostólica chegasse não apenas a todas as nações, mas a todos os homens. E *Guerreira*, já que comungava da agressividade do projeto colonial disciplinador português, que utilizava a escravização e a opressão de indígenas e africanos. Dessa forma, a Igreja se mostra complacente com o Estado nas atitudes de expansão colonizadora, assumindo um papel desbravador importante.

Numa carta pastoral do “R.mo Sr. Vigário Capitular Cônego Antônio Jozé de Abreu”, da cidade de São Paulo, enviada ao “Clero e Povo da Freguesia e Vila de Guaratinguetá”, encontra-se registrada, em cópia, uma carta da rainha, d. Maria I, ao bispo, escrita em Portugal em 1789. Nela, a rainha disserta sobre a preocupação com a instrução religiosa do povo, podendo ser percebida a presença de um propósito doutrinário e evangelizador, certamente mantido, ao longo dos tempos, pela empreitada colonizadora:

[...] deveis lembrar-lhes as obrigações que lhe são anexas, que são de fidelidade, amor, e obediência que os vassallos devem ao Soberano como a mesma Religião ensina e manda instruindo deste modo e persuadindo o Povo assim como quem lhes ensina deve estar convencido de que não é bom cristão quem não foi bom vassallo e de que sem amor e fidelidade e obediência ao Soberano não pode haver amor fidelidade e obediência para com Deus [...] (LIVRO DO TOMBO Nº1, 1757-1873, Livro 143-2. Sessão 5, parte 8 , grupo 4, p. 31).

A data da carta é bastante significativa, se pensarmos no contexto europeu, com o ápice da Revolução Francesa, e no brasileiro, com a tentativa de independência nas circunstâncias da Inconfidência Mineira. Projetadas a partir das ideias do movimento cultural e intelectual iluminista, a primeira manifestava a revolta da burguesia contra os fundamentos do

Antigo Regime, enquanto a segunda consistiu na revolta de importantes membros da elite econômica, social e cultural de Minas contra o governo português, que continuava exigindo pesados impostos, mesmo já esgotadas as jazidas de ouro. Nesse contexto de pressão contra o absolutismo, o auxílio da Igreja caía muito bem.

Mais adiante, na mesma carta, isto se evidencia, quando a rainha faz lembrar os interesses do Estado e da Igreja em manter os valores apostólicos doutrinários em favor de uma saúde pública (no seu próprio entender e do Estado):

[...] E porque o preceito de amar e honrar e obedecer aos Reis com fidelidade que nos foi intimado pelos primeiros pregadores do evangelho e infatigáveis obreiros da vinha do senhor que depois de a regarem com seus suores e fecundarem com o seu sangue constitui um dos essenciais deveres, de cujo desempenho não resultarão menos interesses a Religião que ao Estado; porque disso pende a tranqüilidade pública, e utilidade da Igreja, que não pode estar separada entre si, mando aos mesmos Reverendos Párocos, sob pena de lhes dar em culpa a desobediência que não cessem de instituir com freqüência aos seus Paroquianos na grave obrigação querem de cumprir este Preceito. Aprenderão todos desde os seus primeiros anos que devem guardar inviolável fidelidade a S. Majestade, rogar a Deus por ela, obedecer a sua autoridade e cumprir as suas leis [...]. (LIVRO DO TOMBO Nº1, 1757-1873, livro 143-2, sessão 5, parte 8, grupo 4, p. 32).

Diante dessas reflexões, fica claro que a evangelização no sistema colonial esteve intrinsecamente ligada ao objetivo colonizador, que pretendia converter a gente do Brasil à santa fé católica, mas nunca sem perder de vista os seus objetivos, políticos e econômicos, utilizando-se, portanto, do movimento catequizador em prol destes últimos. Essa evangelização, assim como toda ação pastoral e a catequese, vista por este prisma, pode ser entendida como um recurso utilizado por Portugal diante das intempéries culturais, sociais, espirituais, físicas e econômicas que os colonizadores encontraram nas colônias. Desta forma, segundo Lustosa,

Embora impregnados e até polarizados em torno do religioso ou espiritual, ainda assim os objetivos do regime que a Coroa portuguesa imporá ao Brasil são globais e abrangentes, tanto na ordem temporal-material, como na ordem espiritual-eclesiástica. (LUSTOSA, 1992, p. 16).

Mas, como terá sido possível traçar uma ação econômica sob uma doutrina religiosa, uma vez que a situação social e religiosa da colônia era diversa, devido aos diferentes grupos étnicos que nela existiam? O que parece ter ocorrido foi um jogo de imposições, por meio de recursos simbólicos, praticado pelos colonizadores, concomitantemente a um movimento de resistência por parte dos nativos e africanos, o que gerou a construção de religiosidades sincréticas, híbridas ou mestiças, que tiveram um papel importante no processo colonizador: a linguagem religiosa passa a ser o terreno de mediação, onde cada cultura – a ocidental, a africana e a indígena – encontra-se na “diversidade” da outra. Este movimento de imposições e resistências sugere a base da formação da nação brasileira. Entretanto, esta análise pode parecer estranha, se pensada sob o viés do conceito de etnocentrismo apresentado por Todorov:

O *etnocentrismo* [...] consiste em, de maneira indevida, erigir em valores universais os valores próprios à sociedade a que pertencem. O etnocêntrico é, por assim dizer, a caricatura natural do universalista: este, em sua aspiração ao universal, parte de um particular que se empenha em generalizar; e tal particular deve necessariamente ser-lhe familiar, quer dizer, na prática, encontrar-se em sua cultura. A única diferença – mas, evidente, decisiva – é que o etnocêntrico segue a linha do menor esforço, e procede de maneira não crítica: crê que os seus valores são *os* valores, e isso lhe basta. (TODOROV, 1993, p. 19-20).

A postura etnocêntrica consiste, portanto, em tomar o que se refere a “nós” como verdadeiro, e o que se refere ao outro como algo digno de reprovação, dando, assim, aos “nossos” valores, um suposto caráter de

universalidade. Então, novamente questiono: como poderia ocorrer um sincretismo¹³ religioso na diversidade étnica que coabitava o Brasil português? Ao visar, conscientemente, a imposição do seu universo “branco” no propósito evangelizador da empreitada colonizadora, ignorando o outro, o colonizador abre a porta para a construção de religiosidades sincréticas em uma nação em formação, codirigida, inconscientemente, por índios e negros.

Cabe aqui, refletindo na questão da formação da nação brasileira, apresentar, de acordo com Marilena Chauí, como se processou a constituição das representações de longo prazo que serviram de alicerce à representação da própria nação. Isto se estabelece, segundo esta autora, a partir da ideia do “mito fundador” do Brasil “construído” e não descoberto. Após a análise do livro de Afonso Celso, *Porque me ufano de meu país*, Chauí chama a atenção para a primeira reatualização do mito fundador, ocorrida em 1900 (2000, p. 47), quando o autor, com objetivo de exaltar o patriotismo, determina que, em termos do princípio da nacionalidade, o Brasil deveria ser considerado uma supernação,

13 Segundo Karnal, “[...] a questão do chamado ‘sincretismo’, assim, reveste-se de importância em relação aos processos de Cristianização da América. Na verdade, a cristianização poderia ser considerada como esta permanente interação entre vários elementos” (1998, p. 22). É possível, no entanto, observarmos, no processo de cristianização da América portuguesa, outras formas de relação que vão além de um sincretismo puro. Refiro-me à criação de diferentes identidades culturais e religiosas em um mesmo corpo social, por meio de uma justaposição, em que os atores sociais, numa estratégia de sobrevivência, dependendo de sua posição, vão interpretar diferentes papéis, acomodando-se ora a uma postura política-social-religiosa, ora a outra.

Em meio a essa variedade de análises conceituais a respeito do sincretismo, Pierre Sanchis se dispôs a refleti-la, tendo reconhecido que “o sincretismo é muitos” (SANCHIS, 2001, p. 46). O importante, portanto, nesse texto, não é se engessar em uma única definição, mas sim se permitir refletir na *estrutura* do termo (na expressão de Pierre Sanchis), formada na longa duração, como propõe o autor, uma vez que a “multiplicidade de suas transformações recobre um campo empírico constantemente ampliado. Uma ampliação cujos aspectos contemporâneos chamam particularmente a atenção: sincretismo é parte das mais antigas tradições e, ao mesmo tempo, das emergências da mais atual ‘modernidade’” (SANCHIS, 2001, p. 47).

[...] por suas belezas e riquezas, por sua primavera eterna, está em progresso contínuo; pelo cruzamento de três raças valorosas constitui um povo bom, pacífico, ordeiro, serviçal, sensível, sem preconceitos; por sua notável história, em que não sofreu humilhações nem fez mal a ninguém, tendo sido o primeiro país autônomo da América sem derramar para isso uma só gota de sangue, é um país privilegiado, o belo quinhão que nos deu a Providência. (CHAUÍ, 2000, p. 55).

Chauí vai observar não a descoberta, mas sim a construção do Brasil, operada por meio de três elementos: “[...] a obra de Deus, isto é, a natureza, a palavra de Deus, isto é, a história, e a vontade de Deus, isto é, o Estado” (CHAUÍ, 2000, p. 58). Esta ideia vai repercutir na sociedade brasileira, a qual sente uma socialidade na representação que possui do país e de si mesma, fazendo-a crer na unidade, na identidade e na indivisibilidade da nação.

Esta dinâmica colonizadora pode também ser observada no âmbito da religião, quando se percebe que o catolicismo que ancora na América portuguesa “[...] vai sofrer mudanças, ora por influxo das populações indígenas e dos colonos, ora por ação das próprias classes religiosas [...]” (KARNAL, 1998, p. 22). É também com esse sentido, sobre as possíveis articulações entre a Igreja e Portugal, que Wernet mostra que “[...] a religião pode atuar em vários sentidos, seja apegando-se a formas sociais passadas, para domesticar os oprimidos e legitimar a dominação dos donos do poder, seja para comprometer, conscientizar e libertar.” (WERNET, 1987, p. 4). Tanto a Igreja quanto o Estado vão “escrevendo” a história da nação e inculcando suas verdades na elite e no povo conforme suas necessidades.

Como mediação para alcançar as imposições almejadas por Portugal, os missionários/colonizadores fizeram o uso de “Representações”,¹⁴

14 O conceito de Representação aplicado por Karnal em sua análise está longe de seu estrito senso clássico ou helenístico e da associação à ideia de “fingimento”. Apresenta-se, sim, em comunhão com o formulado por Lefebvre, para quem “[...] o Cristianismo havia propiciado a proliferação das Representações, valendo-se delas para modelar o mundo. A Representação perdia seu caráter redutivo de eco, sombra ou reflexo, assumia uma riqueza ímpar, pois não continha menos que o representado, porém mais” (LEFEBVRE, 1998, p. 29).

sendo um dos elementos utilizados, a “teatralidade”. Este termo, que vem de Karnal, é por ele explicado em sua análise:

[...] em torno do eixo teatro, procuraremos também abordar a Representação num sentido mais amplo, como a procissão, a arquitetura, o proceder da Inquisição, as relíquias, a pregação catequética e o próprio caráter cênico dos relatos literários dos períodos. (KARNAL, 1998, p. 23).

Com esses artifícios, a prática colonizadora trouxe e impôs uma “[...] estrutura religiosa europeia constituída da vontade de ordenar o universo religioso, da parte das elites sobre a massa católica” (KARNAL, 1998, p. 41). Esta característica evangelizadora vincula-se à presença de uma nova estruturação social que se configurava, baseada nos:

[...] esforços da Contra Reforma e do Estado Absoluto para submeter os apetites e desejos do homem à Razão. Esta Razão louvada pelos intelectuais renascentistas, sistematizada por Descartes e deificada pelos iluministas, destacada com letra maiúscula, é parte fundamental do processo que atinge Igreja, Estado e nova ordenação social do Antigo Regime. (KARNAL, 1998, p. 43).

Karnal refere-se a um contexto renovador que buscava novos estatutos para todos os níveis da organização social. É de se notar, portanto, um movimento que vai do despojamento e ênfase no contato pessoal com o sagrado e a tentativa de domínio das massas, ao desenvolvimento dos aspectos cênicos da fé e o ordenamento da expressão religiosa, movimento este que demonstra a reestruturação social que tomava forma na Europa do século XVI. Deste movimento, surgem diversas formas de representação religiosa, com diferentes tendências históricas e estéticas, regidas pelas características de atuação das ordens religiosas.

Dessa forma, com a ação dos jesuítas e a de outras ordens religiosas que foram chegando, a cristianização na América portuguesa cresceu, impondo os valores que esta nova estruturação social europeia apresentava.

“Mas apesar dos esforços da companhia de Jesus e de seu inquestionável papel na disseminação do catolicismo em terras brasileiras, a organização da instituição eclesiástica deu-se de forma extremamente lenta no Brasil [...]” (FLAMARION; VAINFAS, 1997, p. 347). Esta “demora” na organização eclesiástica possibilitou a formação de uma heterogeneidade religiosa popular, uma vez que as ordens religiosas se estabeleciam e atuavam cada qual da sua maneira, de forma “independente”, sem a intervenção direta do clero europeu. O Estado, nesse período, tinha a concessão, cedida pelo Papa, sobre as novas Igrejas das colônias. Todas as comunicações com a Igreja universal chegavam ao Brasil através da administração portuguesa, isto é, da Coroa. Somente depois de 1830, as informações e instruções do Vaticano puderam chegar diretamente à Igreja Brasileira.

Diante dessa “independência”, o projeto evangelizador/colonizador, que aconteceu em ciclos¹⁵ missionários, ocorreu de maneira bem diversa e em tempos e lugares diferentes, possibilitando a apropriação da cultura e costumes de cada região: o litorâneo teve seu auge no fim do século XVI e início do XVII, com Anchieta e Nóbrega; o do Rio São Francisco e sertões adjacentes tiveram sua época de vitalidade na segunda parte do século XVII, com os capuchinhos e os oratorianos; o Maranhense, tido como a maior obra missionária do Brasil, ocorreu da segunda metade do século XVII à primeira do século XVIII, com os jesuítas; o mineiro aconteceu durante o século XVIII e floresceu com os ermitões. Pode-se notar, aí, a relação direta entre evangelização e colonização, em termos de exploração e ocupação territorial: para toda investida colonizadora tem-se uma investida missionária ou vice-versa.

Segundo Steil, o antropólogo Pierre Sanchis, “[...] que se dedica há muitos anos ao estudo das religiões no Brasil, fala da cultura brasileira

15 Assim chamados por obedecerem a um ritmo através do qual, após anos de dinamismo e auge, entraram numa fase de acomodação, devido a dificuldades e conflitos surgidos durante a atividade missionária.

como *adveniente*, no sentido de que sempre que buscamos suas raízes vamos encontrá-las especialmente na Europa e na África” (STEIL, 2001, p. 14). Esta ideia enfatiza o entendimento de que o catolicismo no Brasil, apesar de ser originário da Europa, está marcado pelo encontro desta tradição com as outras tradições (africanas e indígenas) encontradas. Desta engrenagem, surgiu um sincretismo religioso e, desse contexto, constituiu-se o catolicismo tradicional no Brasil, caracterizado por sua origem laica, assegurada por Irmandades,¹⁶ seu sentido devocional e seu caráter penitencial. Uma das características mais marcantes deste catolicismo é a devoção às imagens.

Ciente da complexidade dos conceitos que se referem ao “popular”, como o conceito de religião popular, cultura popular, catolicismo popular/tradicional/romanizado entre outros, empresto de Roger Chartier (1985) o conceito de “popular”, entendendo que esta conceituação pode ser empregada a toda e qualquer ideia de popular, inclusive ao próprio catolicismo popular.

Chartier, em sua obra, *A História Cultural: entre práticas e representações*, vem falar na reavaliação crítica das distinções tidas como evidentes que deveriam ser, na realidade, foco de questionamento dos historiadores. Em sua análise, discute as delimitações essenciais admitidas por todos e utilizada pelos historiadores como base de suas próprias análises. A primeira divisão tradicional apontada especifica a oposição entre letrado e popular, colocando-a em xeque ao pensar que “[...] o popular é definido pela diferença relativamente a algo que não é” (CHARTIER, 1985, p. 55). O popular existe mediante a existência de quem o identifica e o define, no caso, da

16 As Irmandades são grupos de devotos leigos que se organizam como associações de caráter privado, não eclesiais, que têm como objetivo a manutenção de um culto ou devoção. Mesmo dependendo do clero para a realização de determinados rituais, essas associações mantêm sua autonomia em relação à instituição católica em termos jurídicos e econômicos (STEIL, 2001, p. 19).

cultura de elite. Desta forma, Chartier mostra o quanto é complexo identificar um nível cultural ou intelectual a partir de um conjunto de práticas ou de objetos. A cultura popular é forjada por conjuntos mistos de origem não apenas do popular, como se pensava, mas com interferência ampla da elite intelectual, que tem a capacidade de trabalhá-la em razão de suas intenções. Então, como identificar o que é popular? O critério não pode ser específico e limitado, classificando apenas o que é do povo ou destinado a ele como popular. Segundo Chartier, o que “[...] importa é identificar a maneira como, nas práticas, nas representações ou nas produções, se cruzam e se imbricam diferentes formas culturais” (CHARTIER, 1985, p. 56).

Pensar, pois, em “catolicismo popular”, “catolicismo tradicional” e “catolicismo romanizado” em termos de Brasil, em sua complexidade, é tarefa para a qual não terei espaço neste trabalho. O importante é deixar clara a “diferença” entre eles no que se refere a esse estudo. Assim, é possível definir que: o “catolicismo popular” é aquele criado a partir das imbricações e cruzamentos entre as práticas, representações e produções dos índios, dos portugueses, dos africanos, dos emigrantes e do clero desde a era colonial; o “catolicismo tradicional” foi o trazido pelas ordens religiosas, em seu sistema de catequese e exploração; e o “catolicismo romanizado” foi o regido, posteriormente, pelo clero romanizador. Cada qual carrega, portanto, em si, uma dose diferente do que se entende por catolicismo oficial, sendo possível dizer, por exemplo, que, no catolicismo popular, as práticas, representações e produções populares, e aí se enquadram as venerações aos santos católicos, não são inerentes apenas a ele, mas carregam uma fração do catolicismo “oficial”. O mesmo pode ser dito às avessas, de modo que, no catolicismo oficial, encontra-se uma fração de um catolicismo popular, o qual é inserido e aceito pouco a pouco, até ganhar a patente de oficial.

Em conferência sobre *Nossa Senhora e o folclore brasileiro*, reproduzida nos *Cadernos Marianos*, a historiadora Nilza Megale, numa visão eclesial, assim define a relação do catolicismo popular com o oficial:

Existe o catolicismo oficial, compreendendo os ensinamentos formulados pela camada dirigente da Igreja e o catolicismo popular, que abrange enorme variedade de práticas e crenças religiosas, encontradas nas camadas populares católicas, as quais podem ou não estar de acordo com o magistério oficial. Algumas vezes o desacordo consiste em que o popular conserva doutrinas e ritos já em desuso no catolicismo oficial. (MEGALE, 2000, p. 6).

Com esta exposição, a historiadora propõe uma divisão bem limitada dos dois conceitos, dando a ideia de que são expressões culturais paralelas, independentes, que não convergem, e que apenas se apropriam uma da outra quando o elemento de apropriação já não é próprio de uma delas. A definição demonstra, de certa forma, uma compreensão coloquial dos termos que prefere não absorver o misto cultural que é revelado, não só nas práticas populares, como nas oficiais, como é visível, por exemplo, no contexto das devoções às imagens mediadoras no catolicismo. Em outra citação, é possível perceber outra conceituação, que fere mais ainda esta ideia exposta:

O catolicismo popular é aquele vivido pelos pobres em geral. Tem origens no mundo rural. Os homens do campo cultivavam uma mística da natureza, sentindo a presença de forças cósmicas. Procuravam então o sagrado, o santo, o divino para se proteger das doenças, dos infortúnios e das intempéries do tempo. (TOLEDO, 2003, p. 23).

Francisco Toledo apresenta o popular do catolicismo advindo da procura pela salvação. Esta concepção não é exatamente a pregada pelo catolicismo oficial por meio do corpo místico? Essa ideia não só advém do catolicismo oficial, como também é reforçada por ele no momento em que incorpora suas práticas e representações.

Nessa perspectiva, Martha Abreu, ao analisar o trabalho antropológico de Carlos Alberto Steil, *O sertão das Romarias*, enfatiza a ideia apresentada ao lembrar que:

[...] entre o catolicismo popular/tradicional e o romanizado, não se encontra apenas oposição, mas infinitas formas de tensão e mediação, assim como a presença de jogos de tradição e introdução de novidades, quando novenas são reinventadas e se registram múltiplas apropriações dos conceitos católicos racionalizados. (ABREU, 2002, p. 87).

Convém refletir, aqui, sobre a evidência de uma relatividade nesta relação entre santos e fiéis no seio de um “catolicismo popular” em formação, às margens de um “catolicismo tradicional” constituído e defronte de um “catolicismo romanizado” impositor, no qual o devoto, ao se defrontar com o sofrimento, vai buscar forças em seu discurso, em suas Imagens, adotando não apenas um santo mediador, mas também uma forma de agir, fundindo suas necessidades pessoais e sociais numa só ação.

Segundo Carlos Alberto Steil,

A devoção de imagens é central para o catolicismo tradicional. São na verdade, o lugar onde o invisível se torna acessível e palpável. Da mesma forma como os corpos humanos são depositários das almas invisíveis, as imagens são os corpos dos santos. Através das imagens se estabelece uma comunicação entre os vivos e os mortos. Fundado no dogma da comunhão dos santos, esse modelo de catolicismo cria uma cosmologia em que as fronteiras entre a vida e a morte são continuamente ultrapassadas sem necessariamente a mediação de agentes especializados. A relação entre os santos e os fiéis são pessoais e baseadas no princípio da proteção e lealdade. Cada fiel tem seu santo protetor, ou seu padrinho celestial, que em contrapartida lhe pede lealdade. Muitos estudiosos da cultura brasileira têm mostrado como esse modelo relacional não apenas serviu de base para legitimar as relações de dominação na sociedade senhorial no Brasil, mas permanece ainda hoje como um elemento cultural de longa duração que subjaz às relações de clientelismo e patronagem ainda hoje tão presentes na política brasileira. (STEIL, 2001, p. 21-22).

Nota-se a utilização dos santos católicos em prol das necessidades do Estado. Nesse sentido, a característica legitimadora de mediação

das Imagens, vivida pelo catolicismo tradicional, difundida no popular e apropriada pelo romanizador, já aparece de antemão nas ações oficiais de Portugal, no que se refere à implantação da devoção mariana na América portuguesa. Como se deu tal implantação?

De acordo com Julio Brustoloni, nesta época, Dom João IV ditara normas para a representação de Nossa Senhora da Conceição; dentre elas, o uso das cores oficiais do império, azul escuro e o vermelho granada na pintura do manto. Esta resolução revela a intencionalidade do Estado em se apropriar do catolicismo popular, na figura mariana católica, que passa a ser, então, revestida com suas cores, dando-lhe um caráter simbólico oficial mediador das imposições da Igreja e do Estado. A partir daí, foram muitas as expressões artísticas, tanto no plano da pintura como no da escultura, que homenagearam Nossa Senhora da Conceição, sendo, na maior parte, trazidas por portugueses, enquanto que outras já foram confeccionadas na América portuguesa (BRUSTOLONI, 1979, p. 36). Estas apresentam uma estética carregada de influências da metrópole, mas vão mostrando, aos poucos, as particularidades da devoção de um povo mestiço, em sua composição e, por conseguinte, na prática religiosa popular. É de se observar que as diversidades de invocações de Nossa Senhora se transfiguram conforme a época, as regiões geográficas ou as ordens religiosas nelas estabelecidas para catequizar os índios. É neste movimento de troca cultural que se evidencia o catolicismo tradicional tão combatido pela romanização, ao mesmo tempo em que aponta a edificação do catolicismo popular, menos vinculado à Igreja, mas, por vezes, apropriado por ela.

Além desses, outro significado permeia a introdução da devoção iconográfica na Era Colonial: a transladação de Imagens portuguesas ao Brasil significa, também, o estabelecimento da cristandade brasileira, pois:

[...] os significados que estas imagens aqui receberam eram muito diferentes dos que elas tinham na sua terra de origem. Deveras, as imagens de santos sempre revelaram a verdade sobre o Brasil,

numa linguagem simbólica mais verídica do que a verbal que é tão facilmente enganadora. [...] Os santos, além de sacralizar a vida brasileira e lhe conferir estatuto de cristandade, revelam a formação do Brasil nos seus caminhos reais. (HOORNAERT, 1992, p. 351).

Portanto, uma vez trazidas para a colônia, o uso das Imagens aparece de forma dialética, sendo percebido por dois movimentos contrários: um em benefício de Portugal, no qual os santos funcionavam como guerreiros ou defensores da família patriarcal, e outro contrário, em que “[...] os santos eram símbolos da verdade racial e social do Brasil, revelavam a verdadeira identidade do Brasil, escondida sob o ouro das imagens trazidas de Portugal. Esta realidade social era revelada pelo apego que os pobres tinham pelas imagens que acreditavam ter somente os santos para protegê-los” (HOORNAERT, 1992, p. 351). Diante disso, entendo que o catolicismo na América portuguesa iniciou-se prontamente com a colonização. Ao trazerem a religião católica para a colônia, com seus símbolos, ritos, santos e tradições, os missionários, visando uma maior eficiência na catequização, ponderaram as manifestações populares que julgaram em conformidade com a doutrina da Igreja, com o objetivo de deixar os índios e os negros mais à vontade com a “nova” religião. Para Hoornaert, esta transladação de Imagens portuguesas teria um significado, ou mesmo um propósito: “[...] o Brasil também era terra santa, o Brasil também é terra ‘de santa cruz’, aqui também pode realizar-se a salvação, aqui também é cristandade [...]” (HOORNAERT, 1992, p. 351). A colônia seria, assim, a extensão da metrópole em todos os sentidos e, portanto, merecedora de salvação; talvez mais que isso, se considerarmos as ideias contidas na “visão do paraíso”.

Entre a herança colonial e o país moderno, o tempo do Império foi aquele em que as contradições da passagem do estatuto de colônia ao de país soberano se solidificaram em instituições que até hoje marcam a vida brasileira. Esta passagem foi abordada por Lília Moritz Schwarcz, no livro *As barbas do imperador: dom Pedro II, um monarca nos trópicos*, no qual a autora busca fazer uma reconstrução da figura e do papel simbólico ocupado

pelo imperador Pedro II durante esse momento da história brasileira. Para tanto, Schwarcz se debruça na investigação da inserção de uma monarquia europeia em uma ex-colônia, e nos consequentes jogos sincréticos ou híbridos que aí se produzem. A forma do regime instalado por Dom Pedro II apresenta uma abertura, um constante diálogo, entre o imperador e seus súditos. Este diálogo é perceptível em várias condutas de Dom Pedro II apresentadas no texto de Schwarcz. Um imperador que, tendo adotado a ritualística local, promoveu um diálogo imagético constituído por elementos comuns ao império, à monarquia e ao povo, em uma proposta distante da realeza europeia, que se permite retraduzir a hierarquia e a autoridade real. O mais interessante, aqui, é notar o movimento que se instala, quando, ao mesmo tempo em que os monarcas ganham santidade, os santos, quando muito adorados, ganham realeza no Brasil (SCHWARCZ, 1998, p. 16). A grande difusão, no Brasil, da realeza dos santos e, em particular de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, coroada, recoroadada e revestida de seu manto real, provavelmente encontra base neste movimento criado no império.



1. O grande artista Jean Baptiste Debret soube registrar, em sua aquarela "Nossa Sra. D'Apparecida", a atmosfera religiosa do Império e o romantismo de sua época. (Debret.C 1827. Aquarela, 8,7 X 24,4 cm Museu Castro)

No Brasil Imperial, a Igreja parece seguir a mesma forma que a do Período Colonial, quando era subordinada e servil ao Estado. O Padroado continua em vigência, tendo sido transferido para o Imperador Dom

Pedro I em 1827. “O controle do imperador era eficaz e incorporou praticamente o clero ao Estado, a ponto de transferir aos seus funcionários provinciais a possibilidade de regulamentar o funcionamento da Igreja” (LIMA, 1979, p. 14). Após a independência do Brasil, no primeiro período do império, os membros da Igreja, ou seja, o clero, participavam da política colonial, dando mostras da permanência nas relações entre os poderes. Segundo Lima:

A Igreja naquele período se achava comprometida com um Estado escravocrata e dele dependente e, ao mesmo tempo, era instrumento de dominação da oligarquia sobre toda estrutura social. Usava o Estado, suas estruturas de apoio da classe dominante (as diversas oligarquias latifundiárias do país), para ser a religião nacional, mas ao mesmo tempo era também instrumento do Estado e da oligarquia. (LIMA, 1979, p. 16).

Já na Europa, desde 1750, o movimento iluminista e racionalista impregnava todos os setores da formação social, dando vistas às questões reformadoras de um novo estatuto global da sociedade. Um clima secularizante atinge todos os campos da estrutura social, inclusive o religioso. No campo econômico, começa a surgir o capitalismo, à frente de um mercantilismo já esgotado, e no político, caminha-se para a origem do poder no povo. No campo cultural, o desenvolvimento das ciências (com base empírica) acarreta mudanças na organização social; a educação, por exemplo, preocupa-se com a natureza humana. No campo religioso, “[...] na mesma linha da autonomia da razão, a grande tentativa naturalizante procurou esvaziar o esquema religioso de toda e qualquer ligação com a revelação, com o sobrenatural. [...] Nele não haverá lugar, portanto, para o catolicismo, religião revelada” (LUSTOSA, 1992, p. 56). No Brasil, a relação da Igreja com Roma passa a se realizar diretamente, permitindo a intensificação do processo de modernização e reorganização da Igreja conforme os ditames europeus.

A crise do Padroado

O movimento de colonização na América portuguesa se manteve acomodado com o sistema do Padroado, apesar da submissão da Igreja perante o Estado laico que, quando não a utilizava como funcionária do Reino, reduzia-a ao plano espiritual, não permitindo sua participação nas ações do governo. Além disso, a Igreja vivia sob normas que regulavam os negócios religiosos tanto no plano temporal como no espiritual (controle dos cultos). Mas, para tal acomodação, existiam recompensas: a Igreja viveu sob regalias econômicas, sociais e religiosas até o final do Império; com a proximidade com o governo e a cumplicidade das oligarquias, conquistou grande participação nas riquezas; e, com a passividade em face do poder temporal, deteve o domínio da educação, da saúde pública, das obras assistenciais, do registro da população, etc. Em contrapartida, perdeu sua influência junto à população, um mal que precisou ser desfeito, por meio de uma luta constante, que lhe garantiu uma liberdade mínima de ação social (ROMANO, 1979, p. 82).

O regalismo existente na Era Colonial deu margem à política do Estado laico e tornava cada vez mais evidente o clima de insatisfação com suas consequências: a Igreja enfraquecida. No Império, este cenário de insatisfação chega à consciência pública, engendrando o conflito entre a hierarquia da Igreja, a monarquia e a romanização, conhecido como “Questão Religiosa”.¹⁷ A partir de então, a Igreja virou-se definitivamente contra o Estado Monárquico, atuando de forma contraditória, de um lado demonstrando aos liberais a incapacidade da monarquia vigente em manter a ordem do país, ao mesmo tempo em que se apresentava como parte

17 “Neste mesmo ano (1871), instala-se no Rio de Janeiro o conflito entre a Igreja e a loja Maçônica da Rua do Lavradio e que vai rapidamente evoluir para o conflito entre a Igreja e as Irmandades, culminando com a prisão dos bispos de Olinda e do Pará e a assim chamada ‘Questão Religiosa’. Esta questão religiosa aberta com a prisão do Bispo de Olinda Dom Vidal vai se prolongar com altos e baixos até 1930, momento da dissolução do predomínio da ordem liberal” (FAUSTO, 1984, p. 276).

integrante do regime contra o qual se revoltava. Com esta postura, restou-lhe o afastamento, passando a se definir de maneira autônoma na sociedade, desligada do governo, deixando-se à mercê das críticas provenientes de várias esferas sociais: da maçonaria, dos liberais, de membros do governo, e mesmo dos socialistas e positivistas, todos numa perspectiva anticatólica e agnóstica (ROMANO, 1979, p. 84).

Além disso, no Império, a luta pela unificação da Itália, por volta de 1870, criou uma tensão entre a maçonaria e o poder pontifício, o que gerou a proibição, pelo Papa, dos católicos serem maçons, sob pena de excomunhão. Os então bispos Dom Vital (de Olinda) e Dom Antônio Macedo (de Belém) resolveram cumprir o decreto do Papa sem esperar o consentimento do Imperador, o que lhes causou a condenação de quatro anos de trabalhos forçados. Segundo Romano: “O episódio do veto, aos membros das irmandades religiosas, de pertencerem simultaneamente às lojas maçônicas, inscreve-se na lógica de retomada, pelos bispos, das rédeas da instituição espiritual” (ROMANO, 1979, p. 84). Este conflito de nível internacional, para Boris Fausto, corresponde “[...] à preocupação de reforçar a Igreja contra os avanços das ideias republicanas, da maçonaria, do positivismo e do protestantismo” (1984, p. 45) e a ação dos bispos reflete bem a busca do episcopado católico, que se mostrava resolvido a restabelecer a disciplina e a autoridade no interior da Igreja por meio do Ultramontanismo.¹⁸

18 De acordo com Ivan Manoel: “Com a expressão ‘Catolicismo Ultramontano’, a literatura se refere àquela autocompreensão da Igreja vigente entre o pontificado de Pio VII (1800-1823), quando a doutrina conservadora e restauradora da Igreja inicia sua consolidação, e o pontificado de João XXIII (1958-1963) quando o Concílio do Vaticano II criou as condições para a instauração de uma nova autocompreensão, que propiciou o desenvolvimento de posicionamentos políticos e pastorais, na América Latina, que se manifestaram na Teologia da Libertação e na ‘opção preferencial pelos pobres’” (MANOEL, 2004, p. 10-11). No entanto, este mesmo autor revela os limites deste conceito, alertando para as mudanças e permanências características destes 160 anos de clero. De seu pensamento, surge um novo conceito, que demonstra a existência de um Ultramontanismo progressista entre Pio X (1903-1914) e Pio XII (1939-1958).

Nas palavras de Wernet:

No procedimento dos ultramontanos percebe-se um esforço para se estruturar uma nova “teocracia”, ensaio de dominação da autoridade espiritual sobre a temporal. [...] No plano interno da igreja Universal, essa reorientação levou a uma maior centralização do poder religioso na Santa Sé e /ou na pessoa do Papa. [...] num esforço maciço, Pio IX começou a expandir sua jurisdição e influência em muitas áreas. Questões de liturgia, disciplina, e nomeações episcopais foram sendo decididas sempre mais pelo Papa e pela cúria [...] As doutrinas ultramontanas contribuíram eficazmente para justificar todo esse processo que chegou ao seu auge no Concílio Vaticano I, com a dogmatização da infalibilidade papal em questões teológicas e normais e a defesa de uma doutrina extrema de monarquia papal. (WERNET, 1987, p. 179-180).

A infalibilidade papal, proclamada desde 1870, passa a ser a base do catolicismo ultramontano que tem como “alvo mortal” a soberania imanente do Estado e sua razão sobre as almas (ROMANO, 1979, p. 89), caracterizando-se como um marco no movimento disciplinador do clero e dos fiéis. Com isso, a Igreja vai se reestruturar, tentando “[...] abandonar um catolicismo colonial, frouxo e permissivo, e adotar a linha européia romanizante” (FAUSTO, 1984, p. 44).

O Brasil que inaugurou a República, em 1889, encontrava-se em crise econômica, política e religiosa. O governo provisório, o mesmo que adotou a bandeira positivista de Comte, a qual apresentava a divisa política “ordem e progresso”, tão contestada por uns e, ao mesmo tempo, exaustivamente justificada por outros, pôs fim ao Padroado, separando a Igreja do Estado.¹⁹ Diante disso, a Igreja passa a se dedicar a conquistar

19 Segundo Lustosa, o decreto n. 119-A, de 1890, é de autoria de Rui Barbosa e “[...] determinava a separação total da Igreja e do Estado, extinguindo o Padroado (art. 4º). Abria espaço para a liberdade de ação dos diversos cultos ou denominações (art. 2º e 3º), ao mesmo tempo que reconhecia para todos eles a capacidade jurídica de possuírem bem, como sociedade ou associação legalmente constituída (art.5º)” (LUSTOSA, 1991, p. 18).

sua autonomia real em relação ao Estado, procurando modernizar-se e conformar-se com os modelos europeus, objetivando a retomada de sua antiga posição de religião oficial. Nesse momento, a política econômica financeira do então ministro Rui Barbosa, que visava a industrialização do país, acabou por acentuar a crise econômica, devido à política emissio-nista, mais conhecida como “política de Encilhamento”, que propagou a prática especulativa, contribuindo para que as elites afastassem-se rapida-mente da Igreja, valendo-se do liberalismo, do protestantismo e do positi-viso como substituto para a visão de mundo proposta pelo catolicismo. A exemplo disso, a franco-maçonaria veio oferecer um quadro social que supria as ações sociais das irmandades e Ordens Terceiras. Desta forma, a Igreja não é mais vista como fonte possível de legitimação do poder do Estado, mas “[...] como força política contrária aos interesses do Estado e da sociedade” (FAUSTO, 1984, p. 227).

É nesse contexto que as relações entre a Igreja e o Estado se mos-tram tensas, quando “[...] a proclamação da República surge ao episcopado brasileiro ao mesmo tempo como uma salvação e uma ameaça [...]” (FAUS-TO, 1984, p. 325), fazendo com que a Igreja se afaste do Estado e passe a concentrar-se em si mesma, dedicando suas forças à defesa e à transmissão de um sistema doutrinário. Caracteriza-se, assim, o catolicismo ultramon-tano, na forma como ele é articulado, segundo um eixo de “[...] poder religioso, cujo pólo é o papa, para a Igreja Universal, o bispo, para cada diocese, e o clero, em cada paróquia” (WERNET, 1987, p. 185). Com esta estrutura mais disciplinada, mantendo o poder centrado no clero, a Igreja dispõe de meios para influir na moralização dos leigos e fiéis, que passam a atuar de forma mais subalterna. Segundo Wernet, a religião, de acordo com o ultramontanismo,

[...] não é mais afirmativa da vida que vê o selo do divino nas reali-dades terrestres, mas circunscreve-se agora substancialmente à comunicação dos sacramentos, ritos e práticas devocionais dos homens com o sobrenatural. Alimenta-se o gosto pelo milagroso

e defende-se o ponto de vista de que Deus, multiplicando as intervenções do sobrenatural, quer reagir contra o racionalismo da época. (WERNET, 1987, p. 187).

Ora, o que se vê então é a pregação de um menosprezo pela vida terrena e de um conformismo frente às suas dificuldades. Assim, uma ação em reação ao regime liberal e ao pensamento positivista e anticlerical que se estabelecia em todo o mundo começa a transformar a Igreja brasileira, a qual passa a se europeizar (LIMA, 1979, p. 16). Segundo Wernet: “O catolicismo tradicional, que marcou o Brasil colonial caracteristicamente leigo, social e familiar, foi substituído pelo catolicismo renovado de cunho individual, clerical e romanizado” (WERNET 1987, p. 188).

O governo republicano vai tentar, então, “atar as mãos” da Igreja, entendendo que, separada do Estado, esta perderá suas regalias e suas forças. Mas a forma como a Igreja recebe a separação não é tão ressentida como o Estado pensava que seria. Isto pode ser confirmado na *Carta Pastoral Coletiva* de 19 de março de 1890, ou seja, depois de efetivada a separação entre a Igreja e o Estado, percebe-se um desabafo em relação ao sistema do Padroado:

Entre nós a pressão exercida pelo Estado em nome de um pretenso padroado, foi uma das principais causas do abatimento da nossa Igreja; de seu atrofiamento quase completo. Era uma proteção que nos abafava. (COSTA, 1916, p. 161).

A questão é retomada em 1916: no vigésimo quinto aniversário de morte de Dom Antônio de Macedo da Costa, seu irmão, F. de Macedo Costa, escreveu, em sua homenagem, *Lutas e Vitórias* (1916). Seu objetivo foi mostrar como era falsa a opinião, de uma corrente que então se estabelecia, referente à covardia e tibieza dos bispos que, “[...] sem protestos e reclamações, e até com certa satisfação, deixaram espedçar o liame tradicional que fazia deste nosso país uma nação católica” (COSTA, 1916, p.

7). Amparado em documentos como cartas de bispos, conferências do Imperador, carta pastoral coletiva e outros, ele buscou clarear a memória cristã, passados dezesseis anos de República, fazendo lembrar a luta heroica do pequeno grupo Episcopal que então regia a Igreja no Brasil, luta esta contra a separação entre a Igreja e o Estado. Como se pode ver explicitado na carta de D. Antônio de Macedo da Costa, então Bispo do Pará, ao Conselheiro Rui Barbosa, em 1889, onde se lê: “Não desejo a separação, não dou nenhum passo, não faço nenhum aceno para que se declare no nosso Brasil o divórcio entre o Estado e a Igreja” (COSTA, 1916, p. 100).

O que Costa pretendia, com seu trabalho, era dar uma resposta às acusações sofridas por seu irmão. Mas ele vai além, de certa forma, apontando que, apesar de não aceitar a separação, a própria Igreja acaba consentindo nela, a ponto de pensar em estratégias para tirar proveito da liberdade que se instalaria.

Em todos os documentos apresentados, esta ideia da separação é enfatizada; no entanto, como que prevendo a fatalidade do decreto n.º 119-A do Governo Provisório, de 17 de Janeiro de 1890, que aboliria o Padroado, nota-se, realmente, o vestígio de uma aceitação da separação em prol da liberdade que a Igreja adquiriria e, ainda, a preocupação de, o quanto antes, estabelecer limites e concessões à Igreja dentro da nova Constituição.

Esses documentos vão mostrar também, em suas entrelinhas, sinais de uma abertura da Igreja à conciliação com o Estado, como atesta a manifestação do episcopado feita por meio da Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890:

Basta que o Estado fique na sua esfera. Nada tente contra a religião. Não só é impossível, nesta hipótese, que haja conflitos; mas, pelo contrário, a ação da Igreja será para o Estado a mais salutar; e os filhos dela, os melhores cidadãos, os mais dedicados a causa pública, os que derramarão mais de boa mente o seu sangue em prol da liberdade da pátria.

Ah! Não se consigne, pois, na carta Constitucional da República Brasileira uma palavra que ofender possa a liberdade da consciência religiosa do país que é na sua quase totalidade Católico Apostólico Romano. Não tolham os altos poderes da república o direito que temos, e já nos reconheceram, de sermos absolutamente livres, nós, Católicos, de crer nos nossos dogmas, de praticar a disciplina da nossa Religião, sem a mínima oposição do poder civil.

[...] É o que esperamos para que se evitem o funesto flagelo das dissensões religiosas, a desunião profunda dos espíritos, nesta quadra melindrosa. (COSTA, 1916, p. 199-200).

Assim, apesar das cláusulas consideradas ofensivas à liberdade da Igreja Católica, D. Antônio de Macedo da Costa, então Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil, não se limitou a redigir protestos à Assembleia Constituinte. Segundo Fausto, é sabido que:

[...] ele e o ministro da Fazenda Rui Barbosa, do Governo provisório, estabeleceram contactos, com certa assiduidade, desde os primeiros dias da república, através de encontros pessoais e troca de correspondência, a fim de acertar uma solução que satisfizesse ao mesmo tempo os interesses do estado e da igreja. (FAUSTO, 1984, p. 327).

Desses contatos, o que ficou foi uma situação acomodatória, embora tensa, até certo ponto favorável à Igreja, que continuou a receber subvenções da administração pública, ao mesmo tempo em que se viu privada de seu monopólio em relação a ações como o ensino, casamento, etc. O fim do Padroado significou o acesso a uma liberdade nunca antes experimentada pela Igreja no Brasil, que soube trabalhar as vantagens que esta nova situação oferecia, apresentando, no decorrer da República, de 1889 a 1930, um aumento significativo no número de arquidioceses, dioceses, prelazias, padres estrangeiros e vocações brasileiras. Isto não significa, no entanto, que a Igreja abandonou suas pretensões de supremacia sobre o

poder temporal; ao contrário, a história que se segue à dissolução do Paredado apresenta uma Igreja disposta a discutir o pensamento laico sobre a manutenção da fé como símbolo do poder. A demonstração de sua resistência era trabalhada nas vias públicas, como salienta Augustin Wernet:

A existência de uma palavra, de um gesto, de uma imagem posta em lugar visível (como a figura do crucificado nos tribunais) representava para ela a certeza de que ainda não tinha sido reduzida à particularidade, exigida pelo discurso leigo racionalista. (WERNET, 1987, p. 90).

Outro exemplo de resistência apresenta-se na luta ferrenha contra a instituição do casamento civil em lugar do religioso. Por trás da ideologia liberal do Estado, verifica-se a necessidade econômica ligada a essa mudança. O casamento religioso significava um empecilho para os liberais, ligados às grandes empresas agrícolas cafeeiras, uma vez que os imigrantes que vinham substituir a mão-de-obra escrava nem sempre eram católicos. Mas, ao mesmo tempo, a Igreja não abria mão de suas posições doutrinárias e disciplinares movidas pelo catolicismo ultramontano, voltando-se para a massa, utilizando uma pregação sentimental diferente do racionalismo que se empregava anteriormente, enquanto o Estado, firme no ideário republicano, não retrocedia no desejo de afastamento da Igreja e promovia uma campanha por meio da imprensa, de escolas, universidades, entre outros, criando uma linha política de produção de elites dirigentes. A luta que nasce entre os dois poderes logo após a República “[...] estabelece-se, pois, ao redor dos objetivos de conquista da opinião pública [...] nas respectivas concepções de soberania” (ROMANO, 1979, p. 107).

É importante observar que, nessa disputa pela conquista da massa, tanto Estado como Igreja enxergam a sua própria política como forma de liberdade. A Igreja, antes de se entender como instituição autoritária e retrógrada, vê-se como fonte da verdadeira civilização e do progresso moderno, e, em contrapartida, o Estado, para se afirmar soberano, vai buscar,

no discurso positivista, meios de mostrar a Igreja como representante do passado, conservadora, reacionária e contra o progresso da Nação. Diante de tamanho ofuscamento, a Igreja procura meios de se restabelecer e vai encontrá-los em dois planos: na busca constante de reverter a ideia estabelecida, perante as elites dirigentes, de que era contra o progresso e o desenvolvimento econômico, e na consciência popular, onde se desenrola o embate decisivo contra o pensamento laico.

Como primeira estratégia, a Igreja chega a fundar o Partido Católico, objetivando a eleição de deputados e senadores católicos que lutassem por suas prerrogativas no legislativo, que, embora tenha recebido uma votação expressiva e conseguido eleger alguns de seus candidatos, não chegou a causar o impacto esperado. Em seguida, ela forja novas estratégias para acumular forças para se impor, como acontece na Coroação de Nossa Senhora Aparecida, em 1904, e na sua oficialização como padroeira do Brasil em 1931, como apresentarei mais adiante.

A Igreja, portanto, não tarda a perceber a necessidade de aproximação com o novo Estado, apesar da nítida apreensão estabelecida durante o Governo Provisório, em face à elaboração da Constituição de 1891, que deu margem a reclamações, protestos e negociações. Constituída a República, tornou-se evidente a necessidade de se reestruturar a Igreja. “O que confortava os Bispos e os católicos é que, do texto legal à prática da vida sociopolítica, havia muito chão de liberdade e muitas alternativas em prol de uma ação planejada da Igreja para influir na sociedade e contrabalançar os efeitos do ‘espírito laico liberal’” (LUSTOSA, 1991, p. 27).

Assim, o catolicismo brasileiro, a partir das últimas décadas do século XIX, passou a descartar a tradição religiosa²⁰ de quatro séculos, afas-

20 A expressão “tradição religiosa” contrapõe-se às transformações investidas na Igreja brasileira, decorrentes da reforma institucional, pós-Concílio, quando foi instalado no Brasil um esforço para “instrumentalizar, a serviço de uma Pastoral que os desafios da secularização e a modernidade pareciam acuar em zonas de desatualização e ineficiência, a competência e os métodos da sociologia”. (SANCHIS, 1992, p. 10)

tando-se de suas características tradicionais e sofrendo as influências dos padrões ditados pelo catolicismo romano expresso no Concílio Vaticano I. Esse movimento de romanização da Igreja Católica no Brasil, segundo Jérri Marin (2001), iniciou-se a partir da segunda metade do século XIX e estendeu-se até o Concílio Vaticano II, na década de 1965. Foi um movimento de cunho marcadamente hierárquico, pois foram os prelados que programaram a reforma e zelaram por sua aplicação, sob a liderança de um grupo de bispos empreendedores, chamados, por isto mesmo, de reformadores, que tinha a preocupação da reforma interna da Igreja no Brasil com total afinidade com Roma. Desta forma, a Igreja se fortalece, substituindo o catolicismo tradicional pelo catolicismo romano, buscando restaurar externamente seu poder e, internamente, sua identidade.

Segundo Boris Fausto, a Igreja, na Primeira República, aparece como uma instituição ao mesmo tempo estranha e necessária. Estranha porque, pela sua própria característica de Igreja, se encaixa com dificuldade na nova ordem de coisas que se está implantando no país; necessária, porque é valioso instrumento na manutenção da ordem, que sacraliza e abençoa aos olhos do povo (FAUSTO, 1984. p. 330). Segundo o mesmo autor:

A estratégia principal da Igreja na época republicana não visa diretamente ao povo e sim às elites. É estabelecendo uma rede importante de colégios em todo país que a Igreja conta cristianizar as elites, para que essas, por sua vez “cristianizassem” o povo, o Estado, a Legislação. É uma estratégia de reforma pelo alto, sobrando para o povo, sobretudo da zona rural, as visitas de missionários para a desobriga pascal, os batizados e casamentos e a pregação das Santas Missões. No mais, o povo continuará a viver uma religião doméstica de “muito santo e pouca missa” afastado do padre e da prática sacramental da Igreja. (FAUSTO, 1984, p. 280).

Com essa estranheza necessária de manter a ordem, ela vai buscar aceitação junto ao novo Estado, distanciando-se do povo por seu fanatis-

mo, superstição e ignorância e aproximando-se da elite mais facilmente romanizante, visando, com isso, alcançar todas as instâncias, ou seja, sua hegemonia.

Gostaria de enfatizar que, se a estratégia católica privilegiava as elites, isso não significa entendermos que existiria um isolamento com relação às camadas populares. Em primeiro lugar, devido aos inúmeros interstícios mediadores entre o catolicismo eclesial e as diferentes formas de religiosidade existentes no país e, em segundo lugar, por que o próprio “povo” já era, naquele momento, objeto de disputa de Igreja e Estado, os quais buscavam legitimidade social. Por isso, temos que considerar que tanto o poder religioso quanto o poder político possuíam muitos poros, que se abriam ao conjunto dos grupos sociais, sendo por eles influenciados, mesmo que desigualmente.²¹

Julgo interessante observar, ainda, que o estilo do relacionamento entre poder civil e poder eclesiástico, no âmbito dos estados do Brasil República, apesar de regidos pela Constituição de 1891, consistia em uma política religiosa peculiar (LUSTOSA, 1991, p. 28). Assim, mesmo sob o movimento de romanização, cada estado podia acatar, em termos apropriados, um ou outro esquema. Isto demonstra o não estabelecimento, até o

21 Dito isso, vale salientar a presença de uma voz discordante da Igreja, por entender a sua importância neste cenário onde ela busca se sobressair. Trata-se do Padre Julio Maria. Sua posição em questões delicadas da Igreja, como o desejo de separação desta e do Estado, seguido do desejo de uni-la com o povo, sua luta por uma Igreja do povo, do pobre, fez dele um profeta inicial das comunidades de base (PADRE JULIO..., 1983, p. 9), apesar de não ter tido, em sua época, muita repercussão. Acusado de heresia e perseguido pela hierarquia, por suas posições avançadas em favor da necessidade da abertura de uma perspectiva mais liberal e democrática da igreja, Julio Maria manteve uma atuação polêmica, pregando num estilo próprio, sobre temas ligados às tensões de seu tempo, numa linguagem simples e empolgante que contaminava a todos. Idealizou a ligação da Igreja com o povo, do clero com a pátria, e a presença e atuação dos leigos para realizar o grande objetivo: a construção de uma sociedade aberta de inspiração cristã (WERNET, 1995, p. 244). Sempre seguro de si, defendeu, com veemência e em primeira instância, a ideia de que só a cristianização da pátria poderia salvá-la, como é possível conferir em suas Conferências da Assunção de 1897.

momento, de nenhum sentimento de união entre tais estados, o que só se desenvolveu a partir da movimentação da proclamação da República. Até então, cada um deles trabalhava por seus interesses, mantendo políticas diferenciadas em relação à Igreja. Segundo Lustosa, mantinha-se um nível razoável de conversação e negociações oportunas e vantajosas para um e outro lado, tendo os bispos, em suas províncias e dioceses, facilidade em entender-se com as autoridades municipais e estaduais para conseguir benefícios e subvenções (LUSTOSA, 1991, p. 28).

É sob os ecos das pregações de Júlio Maria, das revoltas sociais que se acenderão no cenário brasileiro, a iniciar-se com Canudos, em 1870, e da disputa pelo reconhecimento do povo que a Igreja promove sua primeira ação de destaque: a Coroação de Nossa Senhora Aparecida.

1.2 Contemplando a Imagem de Nossa Senhora Aparecida: do surgimento à coroação

No ano de 1719,²² pouco mais ou menos, passando por esta Vila para Minas, o Governador delas e de São Paulo, Conde de Assumar Dom Pedro de Almeida Portugal foram notificados pela Câmara os pescadores para apresentarem todo o peixe que pudesse haver para o dito governador [...] Entre muitos foram a pescar Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso com suas canoas [...] “E principiando a lançar suas redes no porto de José Correa Leite, continuaram até o porto de Itaguaçu, distância bastante sem tirar peixe algum” [...] “E lançando neste porto, tirou o corpo de Nossa Senhora, sem cabeça, lançando mais abaixo outra vez a rede tirou a cabeça da mesma Nossa Senhora.[...] continuando a pescaria, não tendo até então tomado peixe algum, dali por diante foi tão copiosa a pescaria [...]
João de Moraes Aguiar

22 A narrativa citada em epígrafe foi redigida pelo vigário João de Moraes Aguiar no 1º Livro do Tombo da Paróquia de Guaratinguetá em 1757. Observa-se, aqui, o fato de que “[...] houve um erro de dois anos, pois o Conde esteve em Guaratinguetá em 1717 e não em 1719” (BRUSTOLONI, 1979, p. 36). Esta disparidade entre as datas deve-se à condição da narrativa, que foi realizada quarenta anos após o acontecimento.

A história apresenta um processo de transformação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida em um símbolo nacional brasileiro, num contexto que parte de uma rivalidade e chega a uma aliança entre Igreja e Estado. Entender o intervalo entre uma Imagem – representação religiosa da Virgem Maria – e a outra – representação de um símbolo nacional – requer resgatar sua história por um prisma que permita perceber a maneira como ela foi manipulada nos momentos destas rivalidades e alianças, bem como a sua importância no processo de construção do governo republicano brasileiro.

Em Portugal, durante o período da União Ibérica, as ordens religiosas proliferaram intensamente, quando já se mantinha a devoção do rosário de Nossa Senhora. No século XII, a devoção foi propagada por São Domingos e, no século XIII, por Domingos de Gusmão. Outro fato apresenta-se como desencadeador da devoção mariana e de sua vinda à América Portuguesa:

No ano de 1571, o papa Pio V convocou as nações e os reis para lutarem contra os muçumanos da Europa Central. Somente Veneza e o rei Felipe II, de Espanha, atenderam ao chamado. A batalha foi comandada por D. João de Áustria e culminou com a vitória sobre os muçumanos. Foi então que o Papa determinou que para comemorar a vitória fosse determinada a festa de Nossa Senhora da Vitória, que em 1573 foi transformada na festa de Nossa Senhora do Rosário. [...] O estandarte das tropas trazia a imagem de Maria estampada e os soldados traziam rosários pendurados no peito. (ANGELOZZI, 1997, p. 27).

Posteriormente a essa guerra, Felipe II tornou-se rei de Portugal, carregando consigo essa devoção. Assim, é de se compreender que a América portuguesa, tendo sido submetida ao Padroado, tenha sido influenciada pelos ditames da Igreja, “nascendo” católica e, portanto, devota de Nossa Senhora da Conceição. Com o fim da União Ibérica, deu-se a ascensão da família de Bragança quando:

No dia 25 de março de 1646, as cortes de Lisboa aprovam por unanimidade e D. João IV proclama oficialmente, dedicando o reino Português e suas colônias a NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO IMACULADA, jurando “*defender com sacrifício da própria vida se necessário fosse, que a Virgem Nossa Senhora tinha sido concebida sem pecado*”. (MACIEL, [19–], p. 14).

Tratava-se de uma devoção imposta pelo Estado absolutista que visava reestruturar o Estado: “A devoção de Maria chega ao Brasil, na bagagem dos missionários, como mecanismo a ser utilizado na evangelização dos povos indígenas e dos próprios negros.” (AGELOZZI, 1997, p. 33). Esta imposição sobre a devoção vai mostrando a tendência de se associar as figuras do rei e da rainha à figura de Maria, como forma de manipular não somente a consciência popular, mas, também, recuperar o prestígio perante a Igreja e as demais nações europeias. Portanto, dentro de tal quadro religioso e político, a consagração de Portugal e suas colônias à Imaculada Conceição surge um como mecanismo através do qual a figura da “Mãe de Deus” daria consistência ao governo da Casa de Bragança.

Assim, a consagração à Imaculada Conceição veio favorecer, especialmente, o apoio da Igreja e das nações católicas à monarquia portuguesa, já que esta deveria ser legitimada pelas nações estrangeiras, pois, em caso contrário, poder-se-ia dar uma reação espanhola, que, associada a outras nações, ou mesmo à Igreja (em caso de desaprovação papal), “destituiria Portugal em um piscar de olhos” (AGELOZZI, 1997, p. 29-31). À procura de uma maior prova de fidelidade à Igreja e ao Papa, nesta busca por aprovação, o rei institui a Inquisição. A figura de Maria é utilizada, então, como legitimadora das ações reais, sendo imposta como ídolo do reino e de seu povo. No entanto, esta devoção, imposta pela monarquia, transforma-se, aos poucos, em devoção popular, tornando-se um mecanismo de resistência à dominação, uma Imagem criada pelos missionários que é utilizada por todos os filhos seus, brancos, índios, negros, conquista-

dores e conquistados, que a têm como Mãe auxiliadora, protetora e como caminho de libertação, a ponte que leva ao Filho.²³

É, pois, como mediadora, que Maria surge na América portuguesa, dentro dos parâmetros de um cristianismo etnocêntrico, constituído após o Concílio de Trento²⁴ e da Contra-Reforma, que visa apenas o homem branco e cristão. O contexto pós-Trento tornou propício o surgimento de inúmeras devoções marianas. As primeiras Imagens marianas foram milagrosas ou medianeiras, pois vieram com os colonos e exprimem sua gratidão diante do sucesso na travessia do mar, como é o caso da Imagem de Nossa Senhora da Esperança e da Graça. Mais tarde, surgiram outras Imagens, que começam a apresentar certa mostra de resistência, como as Imagens guerreiras, como Nossa Senhora da Vitória, por várias vitórias conseguidas sobre mulçumanos e índios. Outras apareceram como símbolo da redução dos africanos escravos à religião católica, como Nossa Senhora do Rosário. Nos engenhos, ela se configura branca, imponente e maternal, ricamente vestida como a senhora da casa. No século XVIII, é Nossa Senhora da Conceição que é consagrada a Portugal e suas colônias, como já mencionado (HOORNAERT, 1992, p. 350). Uma das mais significativas Imagens de Nossa Senhora que surge na colônia é o objeto deste estudo em questão: a Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

23 Esta Imagem de Mãe será retomada e enfatizada como “Mãe do povo Brasileiro” a partir da coroação de Nossa Senhora, em 1904, e será apresentada no terceiro capítulo, que aborda o momento em que a Igreja, numa competição com o Estado, volta-se para a figura de Nossa Senhora Aparecida.

24 Segundo Londoño, o Concílio de Trento, na sessão final, legitimou a veneração aos santos como intercessores dos homens de Deus, respondendo à acusação de idolatria da Reforma Protestante, citando o segundo Concílio de Niceia, que condenou os iconoclastas, definindo as imagens como representações. Desta forma, a prática das relíquias e a veneração das imagens foram mantidas, cabendo aos bispos evitar exageros (LONDOÑO, 2000, p. 250).

A história da Imagem

O cenário da “aparição”²⁵ de Nossa Senhora Aparecida foi o Vale do Paraíba. Ocupado pelos colonizadores no século XVII, possuía uma população pequena e pobre, constituída de “brancos” portugueses, índios e mestiços. Decorrentes da lógica interna do sistema colonial, surgiram, neste período, as bandeiras, expedições maiores organizadas por comerciantes e aventureiros que visavam, umas, a captura dos índios para mão de

25 Para Mircea Eliade: “O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível *em* o sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Esta tendência é de resto compreensível, porque para os ‘primitivos’ como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder*, e, no fim de contas, à *realidade* por excelência. [...] É portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente *ser*, participar da *realidade*, saturar-se de poder” (ELIADE, 1996, p. 21, grifos do autor) O aparecimento de forma singular da Imagem de Nossa Senhora em águas brasileiras pode ser entendido como uma demonstração deste querer *ser* que Mircea fala. Ser, no sentido de participar da realidade sagrada. Ao “aparecer” ao homem religioso, a escultura de Nossa Senhora se manifesta de forma sagrada; ela não é apenas uma escultura, como poderia ser para o homem não religioso, ela é também algo sagrado. Uma vez que os pescadores que presenciaram o “aparecimento” da Imagem eram religiosos, o sagrado pôde manifestar-se, desencadeando toda a sacralização da Imagem. Assim “apareceu” Aparecida. Das águas do rio Paraíba, a pequena Imagem “apareceu”, anunciando, de imediato, a que veio: a todos salvar. Aparecida não “apareceu” em visões ou em pinturas, ela “apareceu” das águas, como fez lembrar Homem de Mello: “Eis uma imagem de Maria santíssima antes desconhecida dos nossos antepassados, por um acaso aparecendo no rio Paraíba, sem sabermos de onde veio nem de quais mãos foi fabricada, e imediatamente saída das águas dando sinais do admirável valor de sua presença. Começaram estes pela sua aparição fora de costume de tal modo que se pôde chamar com direito Aparecida (MELLO, 1905, p. 29)”. Esta maneira diferente pela qual surge Aparecida, vinda das águas, é bastante simbólica e, por isso, enfatizada, tanto nos discursos visuais como nos escritos, como se pôde observar no texto acima, para assegurar sua sacralidade e perdurar sua representatividade na realidade. Isto acontece em função do aspecto de *sacralidade das águas* discutido por Mircea: “Em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, ‘lavam os pecados’, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram” (MICEA, 1996, p. 110). Assim, “aparecida” das águas, a Imagem apresenta-se ainda mais pura e imaculada, livre do pecado original e digna de ser a mediadora da salvação.

obra escrava e outras, a busca de riquezas minerais. Ainda no séc. XVI, foi encontrada a primeira mina, na Capitania de São Vicente (atual São Paulo). Depois desta, muitas outras foram descobertas, em diversos pontos do país, sobretudo na região de Minas Gerais. Isso criou uma enorme agitação na Capitania de São Paulo, ocasionando numerosas bandeiras naquela direção.

Foi em meio a esta agitação em busca do ouro que, em 1600, o Vale do Paraíba, no estado de São Paulo, começou a ser colonizado e, em 1640, foi fundada Guaratinguetá, a qual, já em “[...] 13 de setembro de 1651, tornava-se paróquia sob a proteção de Santo Antônio. Em 1717, possuía cerca de 3 mil habitantes. Era caminho e entreposto dos migrantes que procuravam ouro, na região do rio das Mortes, nas Minas Gerais” (BRUSTOLONI, 1996, p. 9). Neste período, o Vale do Paraíba passa, então, a ser passagem importante para a mineração de São Paulo para as Minas Gerais e Rio de Janeiro, estando, portanto, sujeito a certas influências da metrópole.

Nesse contexto, surgiu a preocupação da Coroa em estabelecer limites na região das Minas Gerais, já tendo a Câmara de São Paulo reivindicado concessões de exploração do ouro apenas para moradores da Vila de São Paulo. Diante do enorme número de brasileiros (principalmente baianos) e estrangeiros (portugueses) na região das minas, a concessão aos paulistas fora negada pela Coroa. Este quadro de rivalidades gerou o conflito civil conhecido como a Guerra dos Emboabas (1708-1709), quando a Coroa apoiou os portugueses e baianos contra os paulistas, aproveitando-se disso para exercer um controle mais firme sobre a região e suas riquezas, evitando que esta se tornasse território livre.

Diante disso, “[...] para dar estabilidade à região, o rei de Portugal determina a unificação das capitanias de Minas Gerais e São Paulo” (CORDEIRO, 1998, p. 14) as quais, por disposição da Metrópole, passam a ter um só governador, o capitão-general D. Pedro de Almeida Portugal, conde de Assumar, que se dispõe a atravessar o vale do Paraíba na intenção de

acalmar os ânimos. Este é momento histórico do “achamento” e início da veneração da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, uma vez que foi a passagem do então governador pelo Vale do Paraíba, durante a qual permaneceu em Guaratinguetá por 13 dias, que causou a necessidade da pesca para alimentar sua grande comitiva. O que não se podia imaginar é que, além de peixes, se pescaria, ali, uma Imagem de Nossa Senhora da Conceição, “Aparecida”.

O povo, na América portuguesa deste período, apresenta duas faces: nas minas, a riqueza e o trabalho escravo e, no sertão, a rudeza e o imprevisito, a miséria e fome. No período inicial da corrida para o ouro, a busca de metais preciosos, sem suporte de outras atividades, gerou a falta de alimentos e uma inflação que atingiu toda a Colônia. A fome chegou a limites extremos e muitos acampamentos foram abandonados (FAUSTO, 2002, p. 105). De um jeito ou de outro, era um povo maltratado e carente, apegado à fé e à proteção divina, o que, neste contexto, certamente contribuiu com a promoção da crença e o apego popular a esta e a tantas outras Imagens católicas. A Igreja encontrava-se, neste momento, distante do povo, que buscava sua salvação por meios pouco tradicionais. Acredito que a religiosidade do povo brasileiro tenha sido alicerce da construção da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, assim como de tantos outros santos brasileiros. Prova disso é a constatação de que, encontrada por pescadores, ficara a Imagem nas mãos dos fiéis, até que, 28 anos depois de ter sido encontrada, ela deixa o meio popular para ser exposta à veneração pública, em 1745, ano em que foi inaugurada a primeira igreja²⁶ em honra de Nossa Senhora Aparecida, no lugar da atual Basílica (APARECIDA DE ANTANHO..., 1945, não paginado). Esta constatação remete a uma reflexão

26 O autor refere-se, aqui, à Capela de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, construída em 1745, a pedido do Padre José Alves Villela e dos devotos pelos muitos milagres concedidos pela santa.

sobre a importância das representações, sobretudo dos símbolos e Imagens na cultura brasileira.

Os Padres Redentoristas que por lá estiveram nesse período, assim descreveram esse município:

Foi pelas bandas do município de Guaratinguetá, neste estado de São Paulo, que a Virgem da Conceição quiz tomar posse de nossa Pátria, alcançando seu trono em um outeiro, assentado sobre o aveludado manto de uma planície encantadora. Suas encostas garbosamente vestidas de um matiz resplandecente, espelham-se nas esbranquiçadas águas de um famoso rio, e emolduram-se de majestosa cadeia de montanhas que vai perder-se no horizonte, baluçando seus frondosos cabelos agitados pelos ventos, como uma cabeleira gigantesca destrançada pela brisa [...] Nestas paragens, mais tarde batizadas pelos peregrinos com o nome de “Capela da Aparecida”, viviam algumas famílias que se entregavam aos labores da lavoura e outros misteres, vivendo numa tranqüilidade, numa paz, numa calma invejáveis. Uma parte da população dedicava-se também à pesca no rio Paraíba, que em certas épocas do ano, fornece abundante peixe. (APARECIDA DE ANTANHO..., 1945, não paginado).

Pode-se perceber, no texto, o apelo divino no “querer” de Nossa Senhora em “aparecer” em São Paulo, como também o emprego poético, num estilo romântico, no discurso redentorista, ao promover um triângulo virtuoso entre os predicados geográficos, a devoção do povo e a santa, ou seja, a **construção dos elementos da natureza associados à pátria e à religião**. Esse olhar me fez refletir, novamente, sobre as questões levantadas por Marilena Chauí, em seu livro *Brasil, Mito Fundador e Sociedade Autoritária*, no qual a autora propõe uma tentativa de chegar às origens da atual situação brasileira, buscando a construção do mito fundador do Brasil e o papel que este vem desempenhando como fator de coesão e coerção social. Nas palavras da autora: “Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo” (CHAUÍ, 2000, p. 9, grifo do autor).

O mito fundador é, pois, a forma histórica que convém a seu criador. O ponto de partida de Chauí, para entender o mito fundador do Brasil, está em seu questionamento sobre a origem da presente representação que os brasileiros possuem do país e de si mesmos. As incoerências estabelecidas entre a realidade e a representação do “ser brasileiro” alertaram a autora sobre a intencionalidade do uso de semióforos²⁷ criados durante a história, ora pelo Estado, ora pela Igreja e, mais tarde, pelas diversas instituições que os utilizaram para produzir e /ou conservar um sistema de crenças que lhes permitisse dominar o meio social.

Neste contexto, Marilena elege quatro constituintes principais que sustentam sua visão da matriz teológico-política do mito fundador do Brasil: a visão do paraíso; a perspectiva teológica da história pensada pela ortodoxia cristã; a concepção da história teológica profética cristã e, finalmente, a elaboração jurídico-teocrática. Desta forma, ela ventila a ideia de que vivemos uma incessante busca de uma narrativa da nossa origem e que, essa narrativa, embora elaborada no período da conquista, não cessa de se desdobrar, oferecendo representações adequadas a cada momento histórico, uma vez que operam diretamente com o nosso mito fundador. Esses semióforos, criados em cada um desses momentos históricos por chefias religiosas ou político-militares, é que possibilitam uma nova leitura da narrativa da origem, permitindo a sustentação de suas forças.

27 Segundo Marilena Chauí, um semióforo é um acontecimento, um animal, um objeto, uma pessoa ou uma instituição retirada do circuito do uso ou sem utilidade direta e imediata na vida cotidiana, coisas providas de significação ou de valor simbólico, capazes de relacionar o visível com o invisível, seja no espaço, seja no tempo, pois o invisível pode ser sagrado (um espaço além de todo espaço) ou o passado ou o futuro distantes (um tempo sem tempo ou eternidade), e expostos à visibilidade, pois é nessa exposição que realizam sua significação e sua existência. É um objeto de celebração por meio de cultos religiosos, peregrinações a lugares santos, representações teatrais de feitos heróicos, e seu lugar deve ser público, locais onde a sociedade possa comunicar-se, celebrando algo em comum a todos, e que conservam e asseguram o sentimento de comunhão e unidade (CHAUÍ, 2000, p. 12).

Por meio da narrativa dos padres Redentoristas, anteriormente apresentada, ficou registrado que a fé instalada era assegurada pela pequena imagem que promovia paz e calma na região e, deste momento em diante, com os novos caminhos trilhados no Vale do Paraíba, o culto a Nossa Senhora Aparecida não demorou a se propagar, tendo a imagem ficado em posse do “povo” até 1745, quando foi inaugurada a primeira capela em sua homenagem. A partir de então, ações da Igreja trataram de edificar esta devoção por meio de romarias, festas, datas festivas, propagação dos milagres, etc. Segundo Delgado, este culto mariano, ao passar de geração a geração, por meio de capelães, benzedores, rezadores e grupos familiares, tornou-se uma das mais ricas e marcantes expressões de fé, de devoção e de cultura regional (TOLEDO, 2003, p. 23). Desta forma, vê-se que a narrativa redentorista ganhou terreno ao buscar o mito fundador, chegando à atual representação do Brasil, na qual a Imagem de Nossa Senhora Aparecida promove a paz não mais de uma região, mas de todo um povo, de toda uma nação.

Numa visão interessante, Hoonart afirma que a “[...] tradição de Nossa Senhora Aparecida representa no Brasil a tradição Latino-Americana de Nossa Senhora de Guadalupe” (1992, p. 350). Essa tradição, segundo o autor, significaria a aliança de Maria com os pobres, assim como acontece com Nossa Senhora de Guadalupe. Esta suposta relação me fez repensar a forma como se procedeu a devoção de Nossa Senhora Aparecida. Segundo a crença católica, Guadalupe “apareceu” ao índio Juan Diego no México e, exatamente por ter aparecido a um nativo, a um pobre, ela foi bem recebida pelo povo, que dela passa a ser devoto, identificando-se com ela. Se a relação proposta por Hoonart é verdadeira, e se “[...] a estátua de Nossa Senhora Aparecida não é senão a cópia, de barro, do retrato miraculoso da aparição de nossa Senhora de Guadalupe” (MACHADO, 1992, p. 118; 121), então o que se pescou no Rio Paraíba não foi uma “aparição” de Nossa Senhora da Conceição; foi sim, a esperança de um povo, como o de Guadalupe, que se encontrava ansioso por concretizar sua fé por meio

de um fenômeno sobrenatural, que surgisse do seu meio, para dignificá-lo. Aparecida, ao surgir “negra”²⁸ nas mãos do povo, combinou características fortes para sua aceitação, tanto em seu meio, como salvadora, daí a sua posterior apropriação pela Igreja e pelo Estado, como instrumento mediador de suas ações.

O achado da Imagem é cercado de uma infinidade de versões populares criadas por índios, escravos negros, fazendeiros, missionários carmelitas, franciscanos e jesuítas que passaram por aquela região. É sabido que, no início do séc XVIII, muitas famílias haviam se estabelecido no vale do Paraíba, trazendo consigo sua devoção e seus oratórios com as imagens de Cristo e da Imaculada Conceição feitas em terracota, algumas de confecção portuguesa e outras de confecção brasileira, como já mencionado anteriormente. Isso vem comprovar, mais uma vez, o domínio do culto mariano no Brasil, e é de se destacar como a fé popular foi agente promotora da divulgação e propagação deste culto e, mais especificamente, do culto à Imagem ali encontrada.

É importante observar, ainda, que, apesar de suas diferenças, quase todas as narrativas remetem, de uma forma ou de outra, à veracidade do fato. Apenas a visão de Aníbal Pereira dos Reis, ex-sacerdote, ordenado em 1949, formado em Teologia e Ciências Jurídicas pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em seu livro *A Senhora Aparecida*, de 1988,²⁹ difere desta certeza. Para ele, trata-se de uma grande armação do padre José Alves Vilela, pároco da matriz local. Segundo suas investigações, foi o próprio padre que teria colocado a imagem no rio, iniciando, assim, planejadamente, a divulgação da imagem e dos supostos milagres. Além dessa visão negativa, temos a interpretação dos crentes (protestantes, evangé-

28 A questão da negritude de Aparecida tem causado controvérsias no plano religioso, social e político no Brasil e será abordada mais adiante.

29 Ver REIS, Aníbal P. dos. *Nossa Senhora Aparecida*. Disponível em: <<http://www.geocities.com/jusanfn/index2.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2002.

licos e pentecostais) em relação ao culto a imagens,³⁰ que se contrapõe à visão do catolicismo romano, principalmente no que se refere ao culto mariano e, em especial, ao de Nossa Senhora Aparecida. Qual das versões é verdadeira, não me cabe aqui julgar.

Partirei da versão oficial da Igreja, visto que o que me interessa é justamente o entendimento da construção da imagem de Nossa Senhora Aparecida enquanto símbolo religioso católico nacional. Esta versão oficial do achado de Nossa Senhora Aparecida em 1717 baseia-se em dois documentos (BRUSTOLONI, 1979, p. 36-37). O mais antigo, escrito em 1750 pelo Padre Francisco da Silveira, é o relatório anual de dois representantes dos *Padres Jesuítas da Província Brasileira*, cujo original encontra-se no *Arquivo da Cúria Generalícia da Companhia de Jesus*, em Roma (*Annuae Litterae Provinciae Brasilianae, anni 1748 et 1749 – Cfr.*). Nele, segundo Brustoloni, um dos padres menciona as missões populares e descreve, desta forma, o achado de Nossa Senhora Aparecida:

[...] tendo os pescadores lançado suas redes no rio, recolheram primeiro o corpo, depois, em lugar distante, a cabeça. Aquela Imagem foi moldada em argila, de cor azulada, famosa pelos muitos milagres realizados. Muitos afluem de lugares afastados, pedindo ajuda para as próprias necessidades. (BRUSTOLONI, 1984, p. 38).

O outro documento que relata o fato da aparição, utilizado em parte como epígrafe deste capítulo, foi escrito no Livro do Tombo³¹ da Paróquia

30 Essa visão é fortemente debatida e justificada pelos protestantes por meio da interpretação de várias passagens bíblicas como: “Adorará o Senhor teu Deus e só a Ele prestarás culto” (Mt 4.10b); “Não farás para ti imagens esculpidas, nem qualquer imagem do que existe no alto dos céus, ou do que existe embaixo, na terra, ou do que existe nas águas, por debaixo da terra. Não te prostrarás diante delas e não lhes prestarás culto” (Ex. 20.4).

31 A narrativa do padre José Vilela, escrita em 1745, encontra-se no *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá*, f. 98, v. A 99, no Arquivo da Cúria de Aparecida.

de Santo Antônio, pelo Padre João de Moraes e descreve, primeiramente, o achado e, posteriormente, os prodígios e a devoção que já existia em 1757.

Esses documentos são tidos como relatos oficiais da “aparição” da Imagem de Nossa Senhora da Conceição e descrevem os milagres concedidos pela santa. Estes milagres, uma vez descritos por meio de um documento oficial, são tidos como verdadeiros aos olhos da Igreja. É interessante notar como isto determina uma apropriação posterior aos fatos (a “aparição” e os “milagres”), por parte da Igreja, a qual, por meio da construção de uma memória oficial, permite um veredicto.

A Igreja sempre se mostra prudente antes de emitir um parecer oficial em face de fenômenos sobrenaturais como as aparições de Nossa Senhora. A primeira delas teria ocorrido na Espanha, por volta do ano 40, quando a Virgem teria aparecido ao Apóstolo São Tiago sobre um pilar, dando origem à devoção a Nossa Senhora do Pilar. Outra aparição ocorreu a São Gregório Taumaturgo, bispo em 231, que dela teria recebido instruções de como pregar sobre a Santíssima Trindade. Mas foi a partir do século XVI que as aparições se tornaram mais frequentes como, em 1531, em Guadalupe, no México; em 1858, em Lourdes, na França e, em 1917, em Fátima, Portugal (BETTENCOURT, [19–], p. 6). Diante desta multiplicidade de aparições,³² a Igreja estabeleceu critérios (formulados desde 1740) para avaliá-las: primeiro examina-se a pessoa vidente, considerando sua vida, suas virtudes, sua saúde psicofísica, seu equilíbrio mental e sua honestidade; depois, observa-se a qualidade do conteúdo da mensagem da aparição, que deve estar de acordo com o Evangelho de Jesus e com a doutrina da Igreja; por último, examina-se o fato das próprias aparições, estabelecendo-o em sua realidade histórica para, depois, verificar sua natu-

32 Segundo Yves Chiron, no século XX, até 1993, foram contadas 362 aparições de Nossa Senhora, tendo sido aceitas quatro delas; para onze, foi permitido o culto no lugar do fenômeno; sobre 69, foram proferidas decisões negativas (entre elas a de Urucaiana, no Brasil) e, perante as demais, a Igreja não se pronunciou (BETTENCOURT, [19–], p. 8).

reza sobrenatural, buscando o auxílio das ciências e da Teologia (BETTENCOURT, [19–], p. 5-16).

No entanto, percebe-se que, apesar desse cuidado, a Igreja nunca afirma se houve ou não a aparição em si. Segundo Bettencourt, o “[...] fenômeno ‘aparição’ não pode ser definido pela Igreja como verdade de fé. A revelação pública e de fé está encerrada com a geração dos Apóstolos” [...] Fica a critério dos fiéis julgar as razões pró e contra a autenticidade de cada ‘aparição’ não condenada pela Igreja (BETTENCOURT, [19–], p. 10). A aprovação é, portanto, apenas uma permissão ao culto e não determina uma adesão à fé católica. No entanto, a Igreja percebe o alto potencial evangelizador desses fenômenos e, de certa forma, o trabalha, deixando que a piedade se desenvolva até haver razões de ordem doutrinária ou moral que exijam algum pronunciamento. “A Igreja considera os frutos pastorais que decorrem de tais mensagens: muitos fiéis se beneficiam peregrinando a tal ou tal lugar ou santuário; aí se convertem, recuperam ou adquirem o hábito da prática sacramental.” (BETTENCOURT, [19–], p. 11).

Portanto, pode se dizer que o desenvolvimento de devoção a uma Imagem cabe mais à dinâmica que o povo exerce sobre ela do que à postura da Igreja após sua aprovação. Certamente que a determinação do povo contribui para a propagação de uma certa devoção, mas seria ingenuidade acreditar que a Igreja não se apropria de certos movimentos de fé relacionados com as aparições de Maria. Isto, até porque somente a Igreja, por meio de ações práticas, acaba por definir qual capela, igreja, Confraria, Irmandade, santuário, etc., devem ou não obter licença para constituir-se. Exemplo desta influência na promoção de devoção, em relação a Nossa Senhora Aparecida, pode ser percebido na provisão de licença para a ereção da *Confraria de Nossa Senhora Aparecida*, registrada no *Livro do Tombo* em 1752:

Fazemos saber que os devotos de N. Sr^a. Da Conceição Aparecida termo da Vila de Guaratinguetá nos representaram por sua petição que eles desejavam erigir uma Irmandade ou Confraria para

zelarem dos bens da dita Sr^a., eles darem culto, honra, e veneração devida, pedindo-nos por fim a conclusão de sua súplica lhe mandássemos passar a provisão de ereção da Irmandade ou Confraria e atendendo-os a justa e piedosa súplica, e a ser ação tão louvável de do serviço de deus, havemos por bem dar faculdade e conceder licença aos ditos devotos, para que possam erigir e formar a dita Irmandade ou Confraria de Nossa Senhora Aparecida, e depois de ereta formarão e ordenarão seu compromisso para o bom regime e direção dos Irmãos, o qual nos será apresentado para o aprovarmos [...] (LIVRO DO TOMBO N^o1, 1757-1873, livro 143-2, sessão 5, parte 8, grupo 4).

Como se teria desenvolvido a devoção de Nossa Senhora Aparecida, não houvesse a Igreja dado licença para a ereção da Capela, da Confraria, da Igreja, da Basílica nova e dos incontáveis santuários que povoam o Brasil? Penso que, pelas proporções hoje alcançadas, o culto a Nossa Senhora Aparecida deve a sua origem ao povo, enquanto reação direta de uma gente que crê para viver; mas, em escala maior, deve muito mais às ações da Igreja durante estes 287 anos de devoção.

Essa devoção continuou pelo século XIX, no período da produção cafeeira, quando a região se destacou no cenário do Brasil Imperial, desenvolvendo as formas do catolicismo popular. A partir das preocupações do povo do Vale do Paraíba, surgiram as festas, que nada mais eram do que uma forma de agradecer, saudar, pedir proteção, revigorar a crença na santa, de forma individual ou coletiva. Estas manifestações se encarregaram de perpetuar a devoção, transformando-a em tradição popular regional. Com o tempo, estas festividades foram percebidas em sua dimensão e apropriadas e oficializadas pela Igreja, sendo incorporadas ao calendário litúrgico, ao mesmo tempo em que acompanhavam o ciclo natural da terra, o que a conservou necessária. Hoje, algumas delas estão enquadradas nos calendários de feriados municipais, estaduais e até mesmo nacionais, como é o caso do dia 12 de outubro, dia da *Padroeira do Brasil*, quando, em todo o país, se homenageia a Senhora Aparecida. Assim, numa dinâmica

que parte do local/regional para alcançar o nacional, a Igreja e o Estado, cada qual com seus interesses, passam a estimular a devoção de Nossa Senhora Aparecida.

Por outro lado, é também a partir da lógica interna colonizadora que pode ser verificada a contribuição da devoção a Nossa Senhora da Conceição no processo da formação sociocultural da América portuguesa. Isto se evidencia, por exemplo, em relação aos movimentos colonizadores e missionários, nos quais é possível perceber, como já foi dito anteriormente, que a devoção oficial de Maria foi utilizada para justificar a dominação. Isto pode ser observado em dois momentos: primeiro, em Portugal, quando era, por exemplo, utilizada a Imagem de Nossa Senhora da Conceição nos estandartes dos soldados, “garantindo-lhes” a vitória e, segundo, na colônia, quando ela é posta à frente de bandeirantes em busca de índios e do ouro. Nas palavras de Angelozzi: “Isso tudo serve para justificar e legitimar o poder do rei de Portugal seja durante a dominação espanhola ou depois dela” (ANGELOZZI, 1997, p. 43). Portanto, a devoção mariana, que chegou à América portuguesa, trouxe consigo, além do propósito religioso, um significado legitimador do poder vigente, que tornará a ser utilizado em outros momentos da história, pelos demais poderes que se instituirão.

As expressões marianas puderam aflorar de diversas formas na colônia, caracterizadas por seu meio e preparadas para interceder pelo povo que permitiu seu surgimento. Percebida a entrada da devoção mariana na América portuguesa, torna-se mais compreensível o entendimento da aceitação imediata do culto a Nossa Senhora da Conceição, apoiado pelo governo e pela própria Igreja. Assim, sendo a devoção mariana oficial no governo de Portugal, o costume português encontrou espaço na cultura simples do Brasil português.

Como já foi comentada, a posição da Igreja diante das aparições de Maria é de paciência, no sentido de dar tempo para o desenvolvimento da

devoção popular, de modo que, apenas se preciso ou necessário fosse, ela se manifestasse contrária ou favoravelmente a esse culto. Com a aparição de Nossa Senhora Aparecida não foi diferente. Durante os primeiros anos, a Imagem encontrada ficou à mercê do povo.

Entre 1726 e 1780, com a abertura de caminhos naquela região, principalmente o *Caminho Novo da Piedade*, no trecho S. João Marcos (RJ) - Guaypacaré (atual Lorena), e a ligação deste com outros para Minas Gerais, região Centro-Sul do País, Rio de Janeiro e litoral, leva-se a fama da Senhora Aparecida, que se propagava através dos comerciantes e viajantes, principalmente por meio dos tropeiros. Como se viu, no início, a propagação da fé se deu no meio do povo. Somente em 1743, inicia-se a construção de uma capela no Morro dos Coqueiros, “*com o fervor dos devotos*” (MACIEL, [19–], p. 22-23, grifo do autor), que é inaugurada no dia 26 de julho de 1745. A primeira menção a Nossa Senhora Aparecida encontrada no *Livro do Tombo* de 1757-1873, cópia, em parte, realizada pela irmã Maria Margarida Pereira, arquivado na Cúria Metropolitana de Aparecida, no livro 143-2, sessão 5, parte 8, grupo 4, f. 62v, é o *Título de Ereção da Capela de Nossa Senhora Aparecida*, que concede licença para edificar e benzer, registrado no dia cinco de maio de 1743, ou seja, no próprio ano em que se iniciou a sua construção, como atesta o Padre José Alves Vilela no Livro do Tombo:

Certifico que a capela de Nossa Senhora da Conceição Aparecida está situada em lugar decente, escolhido por mim em virtude de sua provisão de ereção de S. Ex^a. Rm^a. com dote de terra no mesmo lugar por doação de três escrituras [...] a benzi, a vinte e seis de julho de mil setecentos e quarenta e cinco [...] (LIVRO DO TOMBO Nº1, 1757-1873, livro 143, sessão 5, parte 8, grupo 4, f. 97v).

Chamou minha atenção o fato de não constar, anteriormente, nenhuma menção ao culto a Nossa Senhora Aparecida. Mais interessante foi perceber que a “notícia” da aparição da Imagem só vai aparecer na folha

65 do mesmo livro. Esta lacuna que existe entre a data do achamento, em 1717, e a data da inauguração da Capela, em 1745, é visível em todos os documentos a que tive acesso. Na verdade, acredito que não tenha sido realizado nenhum relatório oficial a respeito deste período. O primeiro registro que se tem restringe-se à notícia do encontro da Imagem, efetuado em 1757.³³ Isto me leva a crer que, para a Igreja, toda a movimentação anterior é entendida como não oficial e, portanto, não merece registros, no sentido de que não favorece o culto. A partir de quando a Igreja passa a ver o culto a Nossa Senhora Aparecida como digno de registros e de aprovações?

Segundo Machado, já no tempo do Brasil Colônia, desde que chegaram à coroa lusitana notícias da capela de Aparecida, El-Rei a reconhece como *Lugar Pio* para tributos de gratidão; e, quando a família imperial chega ao Brasil, apressam-se os membros da Corte em ir conhecer a Capela “muito afamada e muito visitada”. De 1717 a 1745, a administração dos bens de Aparecida esteve nas mãos da legítima autoridade eclesiástica do Bispo do Rio de Janeiro (MACHADO, 1975, p. 334). Uma administração, portanto, distante no espaço físico e no interesse. Segundo Hoornaert, somente a partir desta data (1745) instalou-se uma dialética, que perdura até hoje, entre a imagem que pertence ao povo e significa a sua dignificação e o poder da Igreja institucional, que procura manipular a imagem e, por conseguinte, as massas que a ela acorrem (HOORNAERT, 1992, p. 351).

Portanto, foi após a construção da capela que o movimento em torno do culto à Aparecida ganha projeção nas ações da Igreja, a qual começa a perceber o valor intrínseco em sua Imagem como suporte para a obtenção de fiéis. Desde então, várias foram as concessões para construção de capelas: em 1825, na Comunidade de Alegrete, Capitania do Rio Grande

33 Registro efetuado no *Livro do Tombo nº1 – 1757-1873* (original), pertencente à Cúria Metropolitana de Aparecida (Arquivo: livro 143, sessão 5, parte 8, grupo 4).

de São Pedro (atual Rio Grande do Sul); em 1841, em Estiva (filial de Pouso Alegre, MG); em 1862, em São Caetano da Vargem Grande (atual Brazópolis, MG); em 1878, na comunidade de Córregos, em Minas Gerais; em 1883, em Ilicínia-MG; em 1886, em Tomazina-PR; em 1890, na Comunidade de Carvalhos-MG. Percebem-se, também, outras ações da Igreja, como as aprovações concedidas à instituição de Irmandades e Confrarias; a Constituição do Santuário Episcopal e sede paroquial da Igreja de Nossa Senhora Aparecida; a inclusão, em 1894, pelo Papa Leão XIII, da Virgem Aparecida no calendário litúrgico da Diocese de São Paulo; a vinda dos padres redentoristas, romanizadores, em 1894, da Alemanha, que passam a ser os responsáveis pelo Santuário, entre outras. Esta última pareceu-me de grande relevância para a propulsão do culto em todo o Brasil, pois foi com a atuação dos padres redentoristas que o Santuário começou a ganhar proporções nacionais, devido à organização e dedicação desses religiosos.

Entre as ações dos redentoristas, é de se frisar a criação dos periódicos eclesiais, como a publicação do *Jornal Santuário*, a partir de 1900, e do *Almanak de Nossa Senhora Aparecida*, desde 1927. Estes meios de divulgação proporcionaram um incremento na comunicação entre a Igreja e o povo, o qual passa a ser instruído não apenas sobre questões religiosas, mas também sobre questões políticas, econômicas e sociais, conforme o julgamento da Igreja. Londoño considera a chegada da imprensa e do estabelecimento de gráficas nas comunidades religiosas, com a produção de estampas, destinadas ao povo, que valorizavam o espírito romanizado (como o martírio, a piedade, a santidade, etc.), como mais um recurso para introduzir novas devoções, orações, práticas, que incentivavam a piedade individual (LONDOÑO, 2000, p. 252).

Com respeito às ações externas da Igreja, observei, ainda, a movimentação dos bispos de São Paulo e do Rio de Janeiro, ao realizarem as primeiras grandes peregrinações paroquiais e diocesanas, entre as quais estão as romarias organizadas em 1900, que deram novo impulso às pere-

grinações ao Santuário de Aparecida e que, segundo registro dos padres redentoristas em *Aparecida: de antanho e de hoje*, seriam realizadas “[...] por motivo do Jubileu da passagem do século decretado pelo Papa Leão XIII” (APARECIDA..., 1945, não paginado). Para Brustoloni, essas romarias tinham o objetivo de “[...] despertar no povo sua consciência de nação católica, diante dos princípios antirreligiosos que orientavam a República” (BRUSTOLONI, 1984, p. 179).

Uma vez deixada de lado pela República, a Igreja buscava, desde então, uma forma de representar-se perante a nação. Após o sucesso dessas grandes romarias, os bispos decidiram realizar a coroação solene de Nossa Senhora Aparecida, em 8 de setembro de 1904. Este é o primeiro fato que vem confirmar meu pressuposto em relação às ações realizadas pela Igreja, como contribuição das mais importantes na tentativa da identificação nacional.

A Coroação de Nossa Senhora Aparecida

*Tiradentes esquartejado nos braços da Aparecida:
eis o que seria a perfeita pietá cívico-religiosa brasileira.
A nação exibindo, aos pedaços, o corpo de seu povo que a
República ainda não foi capaz de reconstituir.
José Murillo de Carvalho*

Com o fim do Império, a preocupação com a sobrevivência e reestruturação da Igreja caminhou ao lado do debate sobre as questões ligadas à formação de um Estado-nação. Era evidente o desejo das autoridades religiosas de que a sociedade brasileira, por meio de medida oficial, apresentasse sinais de cristianização, de volta a Deus.

Naquele momento, não exista no Brasil um sentimento de unidade nacional, nem, ao menos, uma hegemonia de valores, costumes, crenças, raça e tudo aquilo que se pensa necessário para que exista uma nação. Existia apenas, como propôs Hobsbawm, um “princípio de nacionalida-

de”, ou seja, uma noção que abraçava apenas o critério que vincula nação e território para instituição de uma nação (HOBSBAWM, 1990, p. 31). Foi após a proclamação da república, em 1889, que esta concepção tendeu a ampliar-se, uma vez que o Estado necessitava forjar uma ideia unificadora de nação/nacionalismo para um “imenso Brasil republicano”, multiculturalista e cosmopolita de nascença, que se encontrava frente a vários modelos de república³⁴ sem, no entanto, poder se identificar com nenhum deles, não por suas divergências, nem pelas divergências de visão de cada um dos grupos republicanos de então, mas pela quase inexistência de um sentimento nacionalista que, mesmo após a Guerra do Paraguai, não havia se consolidado.

Mas, além destas, outras questões merecem uma abordagem em nossa análise. Antes, porém, cabe especificar, aqui, a ideia de nação/nacionalismo que pretendo utilizar. Ideia e não conceito, uma vez que, nas palavras de Anderson, concordamos que “[...] sua explicação continua sendo uma disputa há muito existente – Nação, nacionalidade, nacionalismo – todos têm se demonstrado difíceis de se definir, quanto mais de analisar” (ANDERSON, 1983, p. 11). Sem querer estender-me muito no referente a nação/nacionalismo, é interessante comentar que “[...] antes de 1884 a palavra *nación* significava simplesmente ‘o agregado dos habitantes de uma província, de um país ou reino’ [...]” (HOBSBAWM, 1998, p. 19). O conceito antropológico proposto por Benedict Anderson amplia o conceito de nação, tornando-se necessária certa subjetividade para seu acolhimento:

34 Segundo Murilo de Carvalho, existiam três posições que disputaram a definição da natureza do regime republicano: a dos proprietários rurais, que desejavam o modelo liberalista americano; a dos pequenos proprietários e profissionais liberais, que eram atraídos por um modelo mais abstrato em favor da liberdade, da igualdade, da participação nos moldes da revolução francesa, dentro de uma versão jacobina à francesa; e a dos militares que, ironicamente, enveredaram para a versão positivista da república (CARVALHO, 1990, p. 24-28).

Dentro de um espírito antropológico, proponho então, a seguinte definição para nação: ela é comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana. Ela é imaginada porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria de seus compatriotas, nem os encontrarão, nem sequer ouvirão falar deles, embora na mente de cada um esteja viva a imagem de sua comunhão. (ANDERSON, 1983, p. 14).

Nessa perspectiva, a nação, entendida aqui como Estado-nação, vai além da noção de território, língua, religião, raça e até mesmo a de “consciência nacional”³⁵ e passa a vincular também uma ideia de identificação. O indivíduo pertence a uma nação porque se identifica com ela; por isso, é imaginada, não podendo ser medida, limitada nem regida pela singularidade de uma só língua, de um território ou mesmo de uma religião.

Permito-me aqui emprestar uma questão formulada por Hobsbawm em relação às nações modernas imaginadas, que não mais possuem redes de relações ou comunidades reais: “[...] por que as pessoas, tendo perdido suas comunidades reais, desejam imaginar esse tipo particular de substituição?” (HOBSBAWM, 1990, p. 63). Ao seu questionamento, o próprio autor assim responde:

Uma das razões pode ser a de que, em muitas partes do mundo, os estados e os movimentos nacionais podem mobilizar certas variantes do sentimento de vínculo coletivo já existente e podem operar potencialmente, dessa forma, na escala macropolítica que se ajustaria às nações e aos Estados modernos. (HOBSBAWM, 1990, p. 63).

35 Segundo Hobsbawm, podemos datar a invenção da “nação” no vocabulário político na altura de 1830, e seguir suas mudanças em três etapas: de 1830 a 1880, fala-se em “princípio da nacionalidade”; de 1880 a 1918, fala-se em “ideia nacional”; e de 1918 aos anos 1950-60, fala-se em “questão nacional”.

Hobsbawm indica a presença de um sentimento de vínculo coletivo latente, os “laços protonacionais”, que podem se apresentar de duas formas: “as supralocais de identificação popular” e os “laços e vocabulários políticos de grupos seletos mais diretamente ligados a Estados e instituições”. Os laços supralocais seriam aqueles que vão além dos espaços reais como é o caso das representações católicas, e no nosso caso, a da Virgem Aparecida.

Na perspectiva de Cordellier,

[...] o nacionalismo é uma ideologia que comporta frequentemente certos caracteres das gnoses e das religiões. É antes do mais um instrumento de *legitimação e de mobilização política*, mas mostra-se também portador de certos elementos de salvação pessoal e coletiva. Por certos aspectos, entra em contato com o sagrado, ao contrário do que pensava o liberalismo. (CORDELLIER, 1998, p. 34, grifo meu).

Tanto Hobsbawm quanto Cordellier, ao refletirem sobre a questão do nacionalismo, percebem a proximidade deste com a religião. Hobsbawm identifica o sentimento de vínculo coletivo latente como a razão que legitima a comunidade imaginada, mas é Cordellier que aponta a possibilidade de mobilização política com base na “salvação pessoal e coletiva”. Este mecanismo se revela no momento em que o sentimento de vínculo coletivo é determinado por meio da religião (laços supralocais), fazendo instalar-se a ideia da comunidade imaginada de Anderson.

Portanto, o que se precisava era construir um imaginário social coletivo, uma comunidade imaginada e, para isso, os republicanos, seguindo a mesma linha da república francesa, perceberam a importância da utilização e manipulação de símbolos na implantação do novo regime. A república francesa havia utilizado a figura feminina, que, como nas antigas Grécia e Roma, representava ideias, valores e sentimentos. Esta figura foi elaborada por um povo participativo, sedento e revoltoso contra uma

monarquia masculina. Já no Brasil, houve uma tentativa frustrada com o uso desse tipo de alegoria para promover o novo regime, pois faltava um contexto político que justificasse o seu uso, mais especificadamente, o uso da figura da virgem-mãe de Comte,³⁶ a qual, na ideia do positivista Comte, seria a simbologia ideal para o regime republicano. Na França, a república feminina revolta-se contra uma monarquia masculina. Como jogar com tal ideia, se, no Brasil, a herdeira do trono era uma mulher? Carvalho concorda com essa incompatibilidade da simbologia feminina enquanto representação na República brasileira, ao se referir às produções artísticas de então:

Para representar assim³⁷ a República brasileira em 1896, era mesmo necessário que o autor viesse de fora do país. [...] A república brasileira não inspirou nenhum David, nenhum Delacroix, nenhum Daumier. Nem a escultura produziu Rudés. Existem bustos de mulher representando a República. São obras mais criativas, menos estilizadas, em que a figura feminina aparece sempre com o barrete frígio e varia entre cívico, às vezes belicoso, e o sensual. Seu efeito sobre o imaginário coletivo terá sido mínimo, pois são obras refinadas de exibição doméstica, peças de escritório. (CARVALHO, 1990, p. 80-81).

É interessante observar que, na insistência da utilização da figura feminina, nossos artistas não tiveram a preocupação de buscar, na estética brasileira, um modelo para a sua representação. Longe disso: contenta-

36 Segundo José Murilo de Carvalho, “A República era a forma ideal de organização da pátria. A mulher representava idealmente a humanidade. [...] Comte julgava que somente o altruísmo [...] poderia fornecer a base para a convivência social na nova sociedade sem Deus. A mulher era quem melhor representava esse sentimento, daí ser o símbolo ideal para a humanidade. O símbolo perfeito seria a virgem-mãe, por sugerir a capacidade de se reproduzir sem interferência externa” (CARVALHO, 1990, p. 81).

37 Carvalho refere-se, aí, à alegoria feminina utilizada na Revolução Francesa, a virgem-mãe de Comte.

ram-se com a estética dos modelos greco-romanos. Por que não produziram uma estética própria ou buscaram redefinir a já existente? Faltava-lhes o mencionado sentimento coletivo que os influenciasse, ou, mesmo, os inspirasse:

Para que funcionasse a república antiga, para que os cidadãos aceitassem a liberdade pública em troca da liberdade individual; para que funcionasse a república moderna, para que os cidadãos renunciassem em boa parte à influência sobre os negócios públicos em favor da liberdade individual – para isso, talvez fosse necessária a existência anterior do sentimento de comunidade, de identidade coletiva, que antigamente podia ser o de pertencer a uma cidade e que modernamente é o de pertencer a uma nação. (CARVALHO, 1990, p. 32).

A análise de Murillo de Carvalho (1990) contradiz, parcialmente, a periodização de Hobsbawm, o que não invalida sua tese sobre as dificuldades na construção de uma simbologia republicana que representasse o corpo da nação, seu povo, sua gente, enfim, a sociedade nacional. No entanto, sabemos que o projeto político cultural da construção da Nação e do Estado-nação moderno, não foi uma novidade instituída pelos intelectuais e líderes políticos da Primeira República. Havia várias décadas que tal esforço foi notório em diversas instituições, dirigidas ou fomentadas pelo Estado imperial, sendo possível realçar, em tais instituições, a presença e o trabalho de diversos intelectuais brasileiros.

O primeiro movimento que teve êxito na tarefa de elaboração de uma representação do “caráter nacional brasileiro” foi o romantismo indianista, o qual, durante décadas do século XIX, foi predominante na cultura letrada do país. Com o apoio e simpatia do Imperador Pedro II, Gonçalves Dias, José de Alencar e outros romancistas, poetas e artistas lograram forjar uma imagem positiva e heroica do ser nacional, por meio de um conjunto de representações idealizadas sobre os povos indígenas, tipi-

ficados magistralmente na figura cavalheiresca medieval e europeia, sendo o exemplo mais importante a figura emblemática de Peri em *O Guarani* de José de Alencar.³⁸

Tal representação, conjunto ou núcleo principal de outras representações, atendia poderosamente aos anseios de uma elite imperial que objetivava reconhecimento e legitimidade internacional, além de necessitar, no plano interno, constituir um nível de coesão comunitária, dos diferentes grupos sociais e territórios regionais.

Nesse caso, a necessidade de uma singularidade nacional era considerada crucial, não somente pela possibilidade e urgência em se desvencilhar da imagem lusófila, como, também, para garantia do estabelecimento dos elementos culturais característicos de uma alma daquela comunidade “supralocal”. O movimento romântico, aliado a outras iniciativas intelectuais, como foi o caso da instituição do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), cumpria, com seu método e seus resultados, atingir os objetivos inventariantes das linhagens protonacionais brasileiras, bem como garantia a participação de nossos intelectuais em uma dada ordem espiritual moderna e internacionalmente reconhecida.

No entanto, como nos ensina Henri Lefebvre, as representações podem buscar o controle de certas relações sociais, mas não podem impedir o tempo e suas contradições. Além das críticas ao indianismo romântico, seja no interior do próprio movimento literário ou fora dele, foi o quadro histórico de amplas transformações sociais, após os anos 70 do século XIX, articulado a novas correntes de pensamentos insurgentes, que provocou a crise e a ruína do movimento romântico e, junto com ele, de sua representação do elemento nacional. As ideias românticas deixaram, contudo, profundas marcas na chamada cultura brasileira.

38 Sobre o papel do romantismo na história literária e cultural brasileira, ver Antonio Cândido (2000).

Na verdade, no indianismo brasileiro, formulado pelos românticos, estava totalmente ausente a figura do negro, encoberto que estava pela instituição da escravidão. Com a crise do regime de trabalho escravo, a partir dos anos 70 daquele século, a abolição e a substituição da mão de obra escrava pelo regime de trabalho livre, com mão de obra imigrante, nasceu a necessidade de se estabelecer uma condição social para os ex-escravos, bem como da representação dessa condição como parte integrante da nacionalidade.

Nas condições em que se deu a abolição e a integração social do negro,³⁹ como homem livre, ou seja, uma integração precária e marginal, atendendo mais aos interesses de liberação do capital (conforme J. de Souza Martins, em *O cativo da terra*), novas formulações sobre a história brasileira e do caráter nacional precisavam ser inventadas, atendendo, evidentemente, àquelas condições históricas (sem, é claro, termos aqui a ideia de qualquer determinismo, já que diferentes e contraditórias concepções foram elaboradas no período).

Superando o predomínio romântico, um grupo de intelectuais marca o espírito da época que transitava do Império para a República. A questão a ser resolvida, para o interesse de nossa análise, era a da imagem a ser representada de uma sociedade multiétnica.

Segundo Ortiz (1994), as correntes intelectuais que dominavam tais formulações eram elaboradas na junção entre as influências europeias e os interesses e condições históricas da sociedade brasileira naquela transição. Diferentes contribuições, mediadas por um método eclético, resultavam em um amálgama de ideias que fundia positivismo, darwinismo social e evolucionismo.

Muito embora não fossem os únicos, mas os mais importantes, os intelectuais da chamada Escola de Recife (Silvio Romero foi o mais in-

39 Ver Florestan Fernandes: *A integração do negro na sociedade de classes* (1965) e *Cultura brasileira e identidade nacional* (1994).

fluente) conceberam uma sociedade resultante do cruzamento de diferentes grupos étnicos e raciais, dando destaque para o conceito de cultura; com isso, deram início a uma nova representação social da Nação e do ser nacional. Tais representações tinham, como valor central, a ideia de democracia racial e o mito das três raças constitutivas do povo brasileiro, os quais seriam, mais tarde, consolidados por Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*.

Nas formulações da Escola de Recife, não obstante o esforço intelectual de conciliação, sobressaía a ideia de um futuro e necessário “branqueamento” racial para a constituição do povo nacional – condição para a defesa e legitimidade do Estado-nação e para o estabelecimento de um verdadeiro sentimento de nacionalidade. Baseados em tais pressupostos preconceituosos, eram indisfarçáveis a imagem que faziam e o sentimento negativo que nutriam esses intelectuais sobre o Brasil e sobre sua gente.

Sob as influências dessas representações e, ainda, sob o peso do otimismo liberal da *belle-epoque*, a chamada elite nacional ansiava ver sua imagem refletida na cultura europeia; daí os críticos dizerem estar ela “de costas para o país”. Por isso, as dificuldades em representar a República com elementos oriundos de uma estética brasileira; utilizavam-se referências estrangeiras, sobretudo do Velho Continente. Com essa análise, queremos, não corrigir, mas completar a análise de Murillo de Carvalho sobre as vicissitudes da representação da República no Brasil.

Entretanto, havia também vozes dissonantes no período considerado, seja quanto ao conteúdo racista, seja quanto à perspectiva pessimista com relação ao presente/futuro da nação. Essas vozes tinham gêneses antigas e se integraram ao pensamento oficial do Império, representando importantes segmentos da sociedade. Foi o caso, para darmos um exemplo, de Afonso Celso (destacado membro do IHGB e do laicato católico) que, em 1900, publicaria *Por que me ufano de meu país*, aproveitando as comemorações do IV Centenário do achamento do Brasil.

Podemos tomar o exemplo citado anteriormente como uma pista que nos permite sugerir que o pensamento católico oficial estava distante daquelas linhagens intelectuais dominantes. Aliás, o pensamento católico, além de considerar inadequadas aquelas ideias, as tinha como ilegítimas, errôneas e falsas, no sentido mais forte que a perspectiva sagrada pode dar ao termo.

Embora não seja possível imaginar a hierarquia e as concepções oficiais católicas destituídas de preconceitos, pois ocorria exatamente o contrário, acredito que a Igreja estava, na época, mais aberta a uma representação da nação e do “caráter nacional” que, mesmo tomando o mito das três raças, fosse elaborada com uma estética mestiça, concebida como singularidade brasileira e em uma perspectiva otimista, já que tal cultura e povo seriam frutos de uma vontade providencial, por um lado, e da ação direta da instituição religiosa na sua formação, por outro lado. Essa singularidade estética da mestiçagem seria hegemônica, décadas mais tarde.

Quanto a isso, podemos apostar na ideia de que a coroação de Nossa Senhora no Brasil seria uma estratégia que teria, como pano de fundo, estas rivalidades intelectuais entre a Igreja e o pensamento dominante no meio civil e militar. Contudo, não quero afirmar que estamos diante de uma capacidade teleológica da elite católica frente aos desafios de sua época, mas de escolhas feitas (sem garantias de sucesso, apesar da memória apologética oficial construída posteriormente).

Não obstante, considerando os desdobramentos ulteriores da história da santa achada no rio, não custa concordar com Carvalho em que, ao contrário das posições positivistas e liberais, o projeto católico foi vitorioso ao representar o povo e a “alma” nacional com a imagem de Nossa Senhora da Aparecida, ao mesmo tempo em que rivalizava com o pensamento do Estado a respeito dessa representação, ambos buscando legitimidade social.

De todo modo, o que emerge desse contexto é o duplo empenho, do Estado e da Igreja, cada qual com seus motivos, em construir um sím-

bolo que atendesse a suas necessidades. Ao que Murillo de Carvalho chama a atenção é à busca de uma identidade coletiva necessária para o Brasil, que servisse de base para construção da nação brasileira e viabilizasse a República. Essa busca, nas palavras do autor, “[...] seria tarefa que iria perseguir a geração intelectual da Primeira República (1889-1930)” (CARVALHO, 1990, p. 32), e que, no meu entender, estará presente, de várias maneiras, nos anos que se seguem, estando a Igreja, em certas ocasiões, compartilhando e rivalizando com o Estado, mediante seus próprios objetivos. Em relação a esta última consideração, assim coloca Augustin:

De situação para situação temos que ver se a sociedade civil utilizou a religião como fator de integração, equilíbrio e estabilidade, ou se a religião desestimulou o homem na realização da harmonia entre o indivíduo e a sociedade, entre o particular e o universal neste mundo, funcionando, assim, como fator alienante, ao prometer realização dessa harmonia para um futuro absoluto. (WERNET, 1987, p. 6).

Nesse contexto, entendo que a religião e a religiosidade foram utilizadas como instrumento de fortificação dos dois poderes: num primeiro momento, em 1904, pela Igreja, por meio da Coroação de nossa Senhora Aparecida e, mais tarde, em 1931, por ela e pelo Estado, na ocasião da oficialização da sua condição de Padroeira do Brasil.

José Murillo de Carvalho, na conclusão de seu livro *A formação das almas*, estabelece uma relação de consequência entre a falta de uma identidade republicana e o êxito na formação do herói republicano Tiradentes. O mito se estabelece diante da identificação da nação com ele, uma vez que serve à direita, esquerda e ao centro. Essa serventia vem de sua ambiguidade, “[...] ele é o Cristo e o herói cívico; é o mártir e o libertador; é o civil e o militar; é o símbolo da pátria e o subversivo” (CARVALHO, 1990, p. 141). Nesta mesma linha de pensamento, o autor acredita que, ao lado de Tiradentes, “[...] apesar dos desafios que surgem nas novas correntes

religiosas, talvez seja ainda a imagem de Aparecida a que melhor consiga dar um sentido de comunhão nacional a vastos setores da população. Um sentido que na ausência de um civismo republicano, só poderia vir de fora do domínio da política” (CARVALHO, 1990, p. 142).

Assim sendo, em relação à apropriação da figura feminina nos primórdios da República brasileira, o que veio acontecer, no entanto, foi justamente o contrário do esperado pelas elites civis e militares. A Igreja passou a incentivar o culto mariano como arma antirrepublicana, usando, sobretudo, a Imagem de Nossa Senhora Aparecida, iniciando-se aí “[...] uma competição entre a Igreja e o novo regime pela representação da nação” (CARVALHO, 1990, p. 70). A coroação de Nossa Senhora Aparecida, em 1904, é um exemplo desse período caracterizado por relações conflitantes entre Estado e Igreja. Diante disso, entende-se que:

[...] todo projeto da Igreja, durante os primeiros 40 anos da ordem republicana, tenha sido o de conseguir uma mudança substancial desta ordem que restabelecesse no plano constitucional e do funcionalismo das instituições a sua presença, quando não sua hegemonia. (FAUSTO, 1984, p. 227).

A homenagem da Coroação de Nossa Senhora Aparecida exemplifica o projeto da Igreja de tornar a configurar-se na cena social e política do Brasil.

Este episódio foi detalhadamente narrado pelo Monsenhor José Marcondes Homem de Mello, no livro *Coroação de Nossa Senhora Aparecida: a oito de setembro de 1904* (1905) e pelos padres redentoristas na *Polyanthéa: Das festas Jubilares da coroação da Imagem Milagrosa de Nossa Senhora Aparecida* (1929).⁴⁰ Nestes documentos, pude verificar que a Igreja tinha uma

40 Os livros citados encontram-se no Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva na Cúria Metropolitana em São Paulo.

perspectiva diferente do projeto do Estado republicano que se implantava, empenhado em construir um sentimento nacional com interesses mais coletivos, com base na estrutura da família. À igreja interessava, por enquanto, como já considerei, a aproximação com o povo e a disputa por um espaço diante de um Estado laico.

Na análise dos referidos documentos, foi possível perceber, também, as estratégias utilizadas pela Igreja direcionadas a dar maior vulto ao evento. A primeira foi a de fazer coincidir a Coroação com a realização da Conferência dos Bispos na mesma ocasião em Aparecida. A Conferência teve início no dia primeiro daquele mês e, no dia da Coroação, estavam presentes na solenidade, além do clero diocesano, salesianos, redentoristas, em menor número jesuítas, beneditinos, dominicanos e franciscanos, onze bispos, um arcebispo e o representante do Papa, o Núncio Apostólico Dom Júlio Tonti, celebrante da Solene Pontifical. A Igreja dava uma demonstração de capacidade de liderança e organização.



2. Povo esperando a Missa Pontifical em frente à antiga Basílica de Nossa Senhora Aparecida em 1904 (POLYANTHÉA, 1904, p. 21).

Outra estratégia está presente na escolha da data da Coroação da Imagem, 8 de setembro. Coincidência ou não, um dia após as comemorações da Independência, situação conflitante, como apontou Carvalho: “Em 8 de setembro de 1904, Nossa Senhora Aparecida foi coroada rainha do Brasil. Observem-se a data e o título: um dia após a comemoração da independência, uma designação monárquica. Não havia como ocultar a competição entre a Igreja e o novo regime pela representação da nação” (CARVALHO, 1990, p. 94). Mais que uma competição, é uma luta contra o poder político, que não reconhece mais a Igreja, a qual, por sua vez, procura sobrepor-se ao poder do Estado por meio da imagem plástica de Maria, correspondente à realidade da Igreja, que é compreendida como “mãe” da humanidade a partir de dois predicados: Mãe de Deus e moça humilde do povo (ROMANO, 1979, p. 41).

Também foi percebido o caráter clerical do evento, que pode ser observado no discurso proferido, em puro latim, após o Evangelho, pelo celebrante da Missa Pontifical, o Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Joaquim Arcoverde. Somente após o término do solene Pontifical, D. João Braga, bispo de Petrópolis, dirige sua palavra ao povo, na língua nacional. Ao analisar este último, torna-se óbvia a apropriação do sentimento patriótico, com o intuito de unificação e aproximação, quando a religião, na expressão de Maria, é posta em igualdade na adoração à Pátria brasileira e ainda é lembrada a comemoração da independência, fazendo-se uma analogia do grito de independência ao grito de louvor a Maria:

Religião e Pátria; Brasil e Maria: são os ideais queridíssimos do coração brasileiro.

Quer-se uma prova?

Ontem, agitou-se, ainda uma vez, a alma popular, ao recordar a data histórica da emancipação política do Brasil.

INDEPENDÊNCIA OU MORTE foi o primeiro grito de Pedro Primeiro, constituindo a nação: SENHORA DA CONCEIÇÃO PADROEIRA DO BRASIL, foi o segundo grito, contemporâneo,

do monarca Fundador.

Ambos os gritos hão de repercutir, eternamente, nas páginas da história, no bronze de nossos monumentos, nas fibras dos nossos corações! Ontem celebrávamos a fundação da nação Brasileira; hoje, e aqui, celebramos a Padroeira desta grande nação, sob um de seus títulos mimosos: Virgem Aparecida. E eis porque ouço a voz profunda e melodiosa de uma nação inteira, de uma grande nação, a voz do Brasil querido. (MELLO, 1905, p. 44).

O que significaria a coroação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida senão o desejo de cristianizar novamente a nação, tornando-a símbolo brasileiro, capaz de unificar o país num só sentimento católico? E, recordando o que significava a ideia de nação nestes tempos, quando o regime republicano recém-nascia, o ato de “coroar” não seria propício a remeter aos séculos da monarquia, quando a Igreja sustentava sua hegemonia?

O *Jornal de Aparecida*, de 12 de março de 1904, data anterior à coroação, portanto, descreve assim a permissão concedida de coroar a Imagem:

[...] permitindo a coroação duma Imagem em seu nome, o Papa declara, por assim dizer oficialmente, que aquela Imagem é verdadeiramente milagrosa, o que vem a dizer que há provas manifestas de que Nossa Senhora Maria santíssima deseja ser honrada e invocada de maneira particular neste Santuário. (SANTUÁRIO DE APARECIDA, 1904, p. 1).

A santa Imagem que “deseja” ser honrada e invocada naquele Santuário necessita da permissão do Papa para ser coroada e ser aceita como milagrosa. Ao mesmo tempo em que se tem um sentido divino na coroação, tem-se a intervenção humana.

Para o Monsenhor José Marcondes Homem de Mello, a razão da Coroação de Nossa Senhora Aparecida “[...] significa que a santa Igreja aprova solenemente o culto de veneração, de piedade e de confiança que os fiéis de longa data tributam à Imagem de Nossa Senhora Aparecida, e simboliza essa sua aprovação coroando com uma coroa de ouro

tão sagrada e venerada Imagem”, e continua “[...] a Coroação é por tanto uma cerimônia simbólica e deve por isso ter a sua *razão natural*, e é o que queremos dar” (MELLO, 1905, p. VI, grifo do autor). Na visão da Igreja providencial do Brasil, a coroação estaria inscrita, portanto, nos desígnios de Deus. Assim sendo, a existência da *razão natural*, entendida como uma razão divina, providenciada por Deus, não necessitaria da intervenção humana, como aconteceu nos festejos da coroação, à maneira dos homens. Mas, certamente, em todo esse empreendimento realizado pelo clero, a forma simbólica da coroação serviu para mostrar algo que ia além da sua *razão natural*.

Ao final do mesmo texto, encontramos o que, talvez, seja uma razão que iria muito além do ato convencional ou da *razão natural*:

Esta cena mística delineada pelos textos sagrados, retraçada pela arte cristã sistematizando a fé dos tempos passados, é a mesma cena que a santa Igreja reproduz ao vivo coroadando a Imagem da SS. Virgem da Aparecida.

Desta maneira a santa Igreja se rejuvenesce com esses banhos do passado, a fé se inflama com essas iluminações, e o povo fica compreendendo que na santa Igreja tudo é grande. Que as suas cerimônias têm a sanção da palavra divina, a sanção dos séculos, a sanção da arte e a sanção da fé das multidões. (MELLO, 1905, p. VII).

A razão da coroação de Nossa Senhora Aparecida, nos molde da monarquia seria, pois, a reprodução das cenas místicas do passado, que davam e reforçavam o poder aos dominantes que, coroados, mostravam sua posição hierárquica diante dos dominados; uma reprodução cuidadosamente pensada, planejada, articulada e propagada, como nos mostram os preparativos para a coroação em 1904, que foram meticulosamente descritos em Mello (1905) e na Polyanthéa (1929). A exemplo desta propositada articulação, cabe mencionar o cuidado com a propaganda do evento: “Na ocasião 2500 circulares foram enviadas às cúrias diocesanas com o pedido de remetê-las as paróquias, as comunidades religiosas e a imprensa católica

do Brasil inteiro” (MELLO, 1905, p. 8). Uma propaganda de grande alcance para aquela época.

O motivo da coroação seria, também, o desejo de rejuvenescimento da Igreja, frente às limitações de poder impostas pelo regime republicano. A razão da coroação seria, ainda, recurso de inflamação da fé do povo, carente e deixado por demais largado à sua sorte e aos seus santos, visando a união, ou, mesmo, a unificação, do sentimento de fé ao sentimento patriótico, tornando-o um só. Por fim, a razão da coroação seria uma maneira de, mais uma vez, mostrar ao povo e ao Estado o quão grande é a Igreja sancionada por Deus, pelos séculos, pelas artes e pela fé do povo.

Já Brustoloni aponta outras duas razões para a coroação:

Os Bispos desejavam renovar com o ato solene e oficial da Coroação, prerrogativa concedida pelo Papa a imagens insignes, aquele gesto que a piedade filial do povo já havia manifestado, desde o início da devoção, colocando na sua querida imagem manto e coroa. A coroação marcaria também a celebração do cinquentenário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição.

Outra razão, e cremos a mais imperativa, foi a de mostrar ao regime republicano, que havia banido da Constituição e da vida pública o nome de Deus e da Senhora da Conceição, a força da fé católica e os sentimentos religiosos do povo. (BRUSTOLONI, 1979, p. 181).

Esta segunda razão apontada por Brustoloni, de demonstrar ao Regime Republicano a força da fé católica, aí está o que acredito ser o verdadeiro motivo da coroação. No querer erguer-se diante da força oposta, no combate traçado, a Igreja volta-se para o povo, não para auxiliá-lo, mas para apropriar-se de sua força, fazendo nascer o símbolo sagrado sustentado por um sentimento patriótico: a Imagem coroada de Nossa Senhora Aparecida.

Assim, apresenta-se outra razão que se esconde por trás da coroação. É a emergente preocupação com o povo, que começa a se explicitar em relação à Igreja. Mas porque essa visão voltada para o povo? A Igreja,

ao disputar com o Estado a representação da nação, disputa com este, também, o reconhecimento do povo, do imenso povo brasileiro, humilde, cheio de fé e força, sujeito que legitima o poder do Estado e da Igreja. Não seria a primeira vez que a Igreja preocupar-se-ia com questões políticas. Por várias vezes, desde a questão religiosa em 1872, a Igreja esteve perto até mesmo de criar um partido católico, em reação à insegurança que atravessou neste período. Esta ideia não se consolidou, principalmente pela falta de apoio da hierarquia, como bem disse D. Leme, “[...] ‘partido’ e ‘católico’ são duas denominações que se repelem, são dois termos em completa antítese. Partido quer dizer ‘fração’, ‘parte’, católico quer dizer ‘universal’” (FAUSTO, 1984, p. 305). No entanto, na década de 30, deste propósito, nasce a Liga Eleitoral Católica (LEC), que tinha por finalidade: “Instituir, congregar, alistar o eleitorado católico; e, assegurar dos candidatos dos diferentes partidos a sua aprovação pela Igreja e, portanto, o voto dos fiéis, mediante a aceitação por parte dos mesmos candidatos dos princípios sociais católicos e do compromisso de defendê-los na Assembleia Constituinte” (FAUSTO, 1984, p. 304). Isto mostra a determinação da igreja em atuar não só no campo social, como, também, no político.

O poder do povo talvez tenha se mostrado, aos olhos da Igreja e do Estado, em primeira instância, nas revoltas que aconteceram no final do séc. XIX e início do séc. XX.⁴¹ Assim, mesmo que descontente em relação à ideologia do governo, neste período, a Igreja emprestou as suas forças para auxiliar o Estado na manutenção da ordem, já que o messianismo atingia diretamente o seu poder sobre as almas. A exemplo disso, entre as

41 Refiro-me às seguintes revoltas: Canudos, em 1893 na Bahia, que foi um grande movimento de sertanejos liderados por Antônio Mendes Maciel (Antonio Conselheiro) e massacrados pelo exército em 1897; o Contestado, em 1912, numa região contestada por Santa Catarina e Paraná, onde houve um conflito de camponeses sob o comando dos monges João Maria e José Maria, tendo sido, em 1916, arrasado por tropas do governo; e Juazeiro, em 1911, no Ceará, que contou com o Padre Cícero Romão Batista, líder religioso venerado por milhares de camponeses, o qual foi o pivô desse conflito.

várias ocasiões onde se explicita a aproximação da Igreja com o Estado e o reconhecimento da força do povo, destaca-se a rejeição e a condenação de Antônio Conselheiro na Revolta de Canudos, por ter sido esta última movida à fé do povo e ter resistido duramente durante um ano no norte da Bahia, desafiando, assim, tanto as forças da Igreja quanto as do Estado:

A Igreja recusava o *profeta* que, em sua pregação, se afastava da ortodoxia e desencaminhava os fiéis com os seus ensinamentos terra-a-terra; o Estado eliminava o messias subversivo que propunha um projeto alternativo para a ordem social, contrariando e hostilizando o próprio regime republicano e suas medidas inovadoras. (LUSTOSA, 1991, p. 27).

Essa revolta, como as outras que se instalaram no campo nos anos seguintes, contra a penetração capitalista e a ruptura das antigas formas de relação de produção e de relações sociais impostas pela nova ordem, buscavam, na religião, seu ponto de partida e sua força de aglutinação. Segundo Fausto, Canudos “Era também o retrato vivo da potencialidade de uma multidão que, até então dispersa e pouco habituada à sedentarização, arregimentava-se em torno das promessas de um beato, similar, aliás, a tantos outros que vagavam pelo interior, acalentada por sonhos de um futuro de rios de leite e mel” (NOVAIS, 1998, p. 94).

Nos discursos⁴² analisados, proferidos na ocasião da coroação, fazem-se constantemente referências ao povo, exaltando-o, fazendo crescer sua importância. O bispo de Petrópolis, D. João Francisco Braga, em seu discurso, depois de lembrar dos artistas, dos poetas e músicos, dos sacerdotes, dos bispos, e do representante do Sumo Pontífice ali presente, faz referência ao povo:

42 Os discursos a que me refiro constam da obra de José Marcondes Homem de Mello (1905).

Uma voz ouço ainda, uma voz profunda e melodiosa... É a voz do Povo, de um povo imenso, cujos domínios se estendem do Amazonas ao Prata, do Oceano aos Andes. É o Brasil! Ei-lo, neste momento soleníssimo, aqui prostrado em espírito e representado por muitos de seus pastores Supremos e por esta multidão, respeitável, tocante e eloquentíssima, advinda do simpático torrão Paulista, honra e orgulho de nossa Pátria. Religião e Pátria; Brasil e Maria: são os ideais queridíssimos do coração brasileiro. (MELLO, 1905, p. 43-44).

É interessante perceber, na estrutura do discurso proferido, como, ao mencionar o Povo (em maiúscula) em último lugar, o orador exalta sua importância. No mesmo documento, após a coroação, houve o cuidado de relatar a reação do povo: “Todo aquele Povo sentia-se bem, todos estão contentes, e procuravam comunicar de uns para os outros aquele gozo interno que todos experimentavam e que era traduzido nos olhares, nas palavras e até nos gestos” (MELLO, 1905, p. 53).

Entendo que, na intenção de chamar a atenção do povo para si, a Igreja mobiliza sentimentos antigos e enraizados, fomentando o patriotismo ao equipará-lo com o sentimento de união pela fé. Na narrativa ilustrada do Monsenhor Mello, sobre a peregrinação realizada ao Santuário, esta observação é assim flagrada: “A Pátria e a religião ali estavam irmanadas; e a comemoração de nossa liberdade política avultava com as projeções luminosas da religião glorificando a Deus e lhe rendendo as mais públicas homenagens” (MELLO, 1905, p. 12). E também, mais adiante, nas palavras do arcebispo, D. Joaquim Arcoverde:

Provera de Deus que um só fosse o coração e uma só a alma de todos os brasileiros espalhados por toda esta grande nação! Desapareçam as inimizades, cessem as disputas, reine unicamente a Caridade [...] É necessário que aqui comece aquela restauração das coisas em Cristo de que nos fala inspirado por Deus, desde o princípio de seu pontificado o varão verdadeiramente santíssimo o nosso Papa Pio X. (MELLO, 1905, p. 36).

O discurso que o arcebispo D. Joaquim Arcoverde proferiu após o Evangelho, no dia da coroação, relatado por Monsenhor Mello, já aponta a preocupação da Igreja em falar, em tom profético, ao poder público, em nome da necessidade da volta à primitiva fé de nossos antepassados e da “restauração das coisas em Cristo”. Fica assim demonstrada a intenção da Igreja de recristianizar a nação:

[...] vós também me dirigirei representantes do poder público [...] Na sabedoria de Deus, em uma palavra em Jesus Cristo vós fatores das leis, decretareis coisas justas; vós em J. Cristo prestareis auxílio eficaz não só a religião mas também a sociedade civil e a nossa querida pátria [...] E passados os tempos aqueles que vierem a esse santuário [...] prostrando-se diante da imagem de Nossa Senhora Aparecida ornada com a coroa de ouro [...] abençoarão a nossa memória, agradecendo a Deus e a sua Virgem Mãe a felicidade da Pátria restaurada neste dia soleneníssimo. (MELLO, 1905, p. 37).

Desta forma, a Igreja é representada cheia de patriotismo, com a permissão do representante de Deus na terra, o Papa Pio X, e dona de um símbolo já subentendido nacional pela Igreja e pelo povo: a Imagem coroada. A coroação é um momento na história onde se queria a união da Igreja e do povo pela fé religiosa e pelo sentimento de pertencimento da pátria. A pátria restaurada tornar-se-ia, a partir de então, não oficialmente, mas, talvez mais que isto, popularmente católica.



3. O Bispo de São Paulo coroando a Virgem Aparecida
(POLVANTHÉA, 1904, p. 52).

A análise das ações da Igreja, na época da coroação, revela a competição entre Igreja e Estado, e de certa forma, mostra a Igreja como vencedora desta disputa, apontando outras articulações, que vão se desenvolver no período da República, em decorrência desta “vitória”.



2 Esboçando a Imagem da Padroeira do Brasil

A unidade política, melhor, a unidade nacional, que é superior à unidade política, não se pode conseguir eficazmente sem a unidade religiosa.

Lacerda de Almeida

Se o fim do séc. XIX configurou uma disputa entre Igreja e Estado, as primeiras décadas do séc. XX mostraram-se como um período de ajustamento entre essas forças. Esse processo apresenta um caráter institucional da Igreja onde, “[...] em qualquer hipótese, Igreja e Estado se davam as mãos em uma cruzada que interessava a ambos” (LUSTOSA, 1991, p. 28). A Igreja brasileira, no viés dos movimentos de renovação da Europa, passa a apostar em ações como os movimentos bíblico e litúrgico e o apostolado leigo (FAUSTO, 1984, p. 330) e, nas diretrizes das encíclicas de Leão XIII, passa a buscar uma aproximação com o Estado, justificada a partir da preocupação com a questão da ordem social, como é possível constatar, por exemplo, com o apoio dado ao Estado por ocasião dos movimentos de Canudos e Contestado. O Estado, por sua vez, também expressa seu desejo de aproximação, como apresenta Bruneau, numa passagem sobre 1922, quando o então presidente Epitácio Pessoa, “[...] sentindo-se ameaçado por movimentos revolucionários, solicitou que D. Leme aparecesse ao seu lado em público, a fim de mostrar o apoio da Igreja ao seu governo. D. Leme, atendendo à solicitação do presidente brasileiro, teria aproveitado a oportunidade para promover a união entre os dois poderes” (BRUNEAU, 1977, p. 77).

Neste segundo capítulo, abordarei as primeiras décadas da República no Brasil, a crise dos anos 20, a vulnerabilidade do governo Vargas e o interesse nascente e comum em prol de uma colaboração mútua entre a Igreja e o Estado. Por um lado, a Igreja visa o reconhecimento do povo e do Estado quanto a ser essencial sua presença na sociedade brasileira

como fator de paz e de ordem e, por outro lado, o Estado, enfraquecido, necessita, por vezes, do auxílio da Igreja para se sustentar, criando uma “aliança”, baseado na fé unificadora da nação, alicerce necessário para o Regime Republicano. Enfocarei, ainda, como o movimento da nova cristandade da Igreja passa a uma ofensiva política, com o objetivo de apresentá-la como redentora da sociedade em crise.

Nesta empreitada, fundamentei-me em fontes documentais, como alocações, encíclicas, cartas pastorais e documentos eclesiais, além de uma bibliografia que faz transparecer a crise social estabelecida, que serviram de referencial teórico para uma análise das relações entre Igreja e Estado no contexto da década de 1920, no Brasil, buscando evidenciar as ações da Igreja. Dentre eles, destaco exemplares do *Almanak de Nossa Senhora Aparecida* e do jornal *Santuário de Aparecida*, organizados pelos padres redentoristas, além do semanário religioso publicado com a aprovação da Autoridade Eclesiástica Diocesana, *A Ordem*, do Centro Dom Vital e da *Coleção Cadernos Marianos*. Além destes, utilizei outros documentos não eclesiais, tais como os periódicos que circulavam na época.

2.1 A estratégia católica com a crise do liberalismo: o movimento da nova cristandade

Ancorada na natureza, sempre idêntica a si mesma, a Igreja ofereceu aos regimes políticos seculares, à deriva do tempo e ameaçados pela contradição, a adesão das consciências dominadas, e a essas últimas estendeu sua sanção moral, seu complemento solene, o fundamento geral de sua consolação e de sua justificação.

Roberto Romano

A Igreja, após a crise com as forças republicanas em seu momento inaugural, buscou certa acomodação com os poderes republicanos, sobretudo em alianças parciais e localizadas com os poderes oligarcas regionais. Durante este período, trabalhou para uma acumulação de forças internas, reestruturando-se dentro do modelo da romanização.

As forças católicas perceberam as possibilidades abertas pela crise do liberalismo, acreditando ser possível uma presença mais ativa e, mes-

mo, preponderante, do catolicismo na sociedade nacional. Na verdade, tais possibilidades já vinham sendo criadas na Europa desde o final do século XIX e, após a Guerra, estavam em franco crescimento, sobretudo na Itália.

Foi, portanto, no período de 1891 a 1931 que o Brasil experimentou a força da Ação Social dos Católicos.⁴³ Segundo Lustosa,

[...] esse período se desdobra em duas etapas: a primeira etapa, de 1891 a 1910, é a etapa de experiências com as iniciações dos movimentos operários católicos, em algumas regiões e localidades. Na segunda etapa, de 1910 a 1931, há ensaio de formalização das posições da Igreja e se esboça esforço de centralização dos movimentos. (LUSTOSA, 1991, p. 107).

As duas etapas da ação social católica no Brasil descritas por Lustosa apresentam características e personagens bem marcantes. Traço expressivo da primeira etapa foi o predomínio do poder pontifício, quando a Igreja se autocompreende como “sociedade perfeita”, sustentada pela Encíclica *Satis Cognitum*, de 1896, de Leão XIII e portanto necessita de uma autoridade verdadeira, e ao mesmo tempo soberana, à qual toda sociedade obedeça. “[...] O Papa se torna o centro das atenções” (MATOS, 1990, p. 150). No mundo, a questão operária e a encíclica *Rerum novarum*⁴⁴ não apenas marcavam a presença da Igreja diante dos movimentos e lutas sociais, “[...] mas ainda canalizava oficialmente as experiências dos grupos católicos” (LUSTOSA, 1991, p. 96).

43 Os métodos tradicionais de catequização e os novos estímulos a ela dispensados não venciavam a necessidade de movimentar a rotina cristã na família, na escola e na paróquia. “Toda ação pastoral estava à espera de um redimensionamento, preocupação presente não só na Igreja do Brasil, mas muito viva na Europa, onde com o pontificado de Pio XI (1922-1939), abre-se capítulo novo para a comunidade eclesial, mobilizando fiéis com a organização do movimento sócio cristão chamado ‘Ação Católica’”. (LUSTOSA, 1992, p. 101).

44 A encíclica *Rerum novarum*, de Leão VIII, foi publicada no final do séc.XIX (LUSTOSA, 1991, p. 96).

No Brasil, a problemática social no mundo rural e urbano se alastra a partir da República, desenvolvendo diversos movimentos. Miceli (1999) percebeu, neste momento, um esforço expansionista e de “Estadualização” do poder eclesiástico. Tais atitudes têm suas causas conferidas em diferentes contextos: a expansão das dioceses, por exemplo, ocorreu sob diversos critérios, como o de ocupar frentes econômicas, como em São Paulo e Minas Gerais, que seguiram a expansão do café; ou pelas lutas religiosas, como a de Padre Cícero no Ceará, em Canudos e em Juazeiro, pela “[...]” premência de resguardar posições num dos mais importantes terrenos de luta e concorrência no campo religioso da época” (MICELI, 1999, p. 59-62). Já a política da “Estadualização” do poder eclesiástico deu-se devido à nova condição da Igreja no Regime Republicano, a qual, ao perder os privilégios que a condição de corporação subsidiada lhe dava, teve que implantar novas circunscrições, e, para tanto, respeitou as fronteiras territoriais dos estados. Segundo Miceli, “[...]” ao brindar todos os estados brasileiros com pelo menos uma diocese, a Igreja passou a dispor de um sistema interno de governo que se pautava pelas linhas de força que presidiram à montagem das oligarquias” (MICELI, 1999, p. 67). Esta estratégia da Igreja foi implantada conforme o peso político e a contribuição econômica de cada unidade federativa.

Neste momento, a prática social da Igreja brasileira em relação à luta dos trabalhadores vai seguir igualmente o perfil da *Rerum novarum* no viés europeu e, a curtos passos, vai nascendo uma conscientização nos meios católicos em torno da questão social e da ação social operária.

Cabe, aqui, ressaltar a visão católica em relação aos movimentos de massa. A hierarquia eclesiástica sempre manifestou reação aos movimentos desta origem:

A antiga desconfiança em relação à massa nunca mais abandonou o catolicismo, já a partir, talvez, dos primeiros movimentos heréticos dos montanistas, que com resoluta falta de respeito, se voltaram contra os bispos. A periculosidade das súbitas erupções, a facilidade com que elas avançam, sua rapidez e imprevisibilidade,

mas, acima de tudo, a supressão das distâncias, entre as quais há que se incluir em especial medida as distâncias da hierarquia eclesásticas. (CANETTI, 1995, p. 154).

A Igreja, em sua natureza, atuou sempre, em sua prática, com o adjetivo da ordem, da organização, para alcançar seus objetivos. Toda a sua estrutura encontra esteio em sua forma organizada, pré-definida, na qual a hierarquia preza por sua supremacia, afastando qualquer possibilidade que a abale. No entendimento da Igreja, a massa tem um grande potencial destruturador, desorganizador; daí a característica de seus ritos serem conduzidos de forma tranquila, solitária e apartada. O fiel permanece unido à Igreja sem se dar conta dos outros, sem necessitar de sua cumplicidade, não existindo um corpo único e envolvente; para seu êxito, ele necessita apenas do clero, que lhe propicia uma vida satisfatória. Desta forma, a Igreja garante o domínio sobre os fiéis, mantendo a ordem por meio de práticas que restauram continuamente esta significância. Canetti cita várias condutas de tradição católica que demonstram essa preocupação em relação à massa, em mantê-la em seu nível inferior e em estado de latência. O próprio ritmo lento do culto, a forma como a palavra sagrada é ministrada aos fiéis, “já mastigada e dosada”, as procissões que mantêm uma disposição hierárquica e a forma como a comunhão é ministrada, num processo que tende à interiorização e ao apartamento: “A comunhão une aquele que a recebe à Igreja, que é invisível e ostenta poderosas dimensões; ela o arrebatava dos presentes” (CANETTI, 1995, p. 154-156).

Essa aversão da Igreja em relação à massa é, no entanto, espetacularmente alterada diante de situações de perigo. Nesses momentos, ela dispõe de suas organizações (mosteiros, ordens, associações, etc.) para fomentar as massas contra o inimigo eminente. De acordo com Canetti,

Há épocas nas quais inimigos externos a ameaçam, ou nas quais a apostasia propaga-se tão rapidamente que só se pode combatê-la com os meios oferecidos pela própria epidemia. Em épocas assim,

a Igreja vê-se obrigada a contrapor massas próprias às inimigas. Os monges transformam-se então em agitadores a atravessar o país pregando e convocando os homens a uma atividade que, em geral, prefere evitar. (CANETTI, 1995, p. 157).

Desta forma, as movimentações que se iniciaram em torno das questões sociais passam a ser regidas pela conformação consciente das massas, as quais passam a ser o foco da Igreja, em seu objetivo de garantir seu firmamento diante das novas situações político-sociais que se implantavam. Isto justifica a ação da Igreja em relação ao povo, com promoções de movimentos que envolveram a massa popular, como as romarias e a própria Coroação de Nossa Senhora Aparecida, como já foi colocado.

É interessante destacar que, nesta primeira etapa delimitada por Lustosa (1891 a 1910), paralelamente às ações eclesiais, o mais atuante membro do clero na questão social brasileira era o Padre Julio Maria (1850-1916). Apesar de um tanto apartado do clero oficial por suas ideias discordantes em questões da Igreja, o eco de suas pregações chegaram, de certa forma, à segunda etapa (1910 a 1931) da ação social católica no Brasil.

Foi neste segundo período que, como já mencionado anteriormente, Dom Carlos Sebastião Leme entrou em cena, com a Pastoral Coletiva, em 1916, lançando um desafio à maioria católica em fazer valer os seus direitos. A carta pastoral que confirmou a autoridade de D. Leme como porta-voz da hierarquia descrevia a situação religiosa brasileira como paradoxal: o país era católico, enquanto a Igreja dispunha de pouca influência no povo e, sobretudo, na elite intelectual, tocada pelo agnosticismo, pelo secularismo, pelo positivismo. Atribuía a “descatolização” desta elite à falta de formação doutrinária, que ele verificava mesmo entre os que se diziam crentes. Propunha como solução dinamizar o ensino religioso, a participação no poder civil e a instrumentalização dos seus recursos para difundir a religião (ALVES, 1979, p. 36).

É possível identificar algumas semelhanças no posicionamento, no que se refere às questões sociais, destes dois membros do clero, Júlio Maria e D. Sebastião Leme, uma vez que ambos buscaram o povo, sem ser possível, contudo, colocá-los em um mesmo patamar ideológico. O primeiro visava levar a Igreja a um tipo de pastoral direcionada para o povo, a fim de sanar os males da pátria, e o segundo, identificando o afastamento de Deus como o principal “mal” da sociedade, propunha a doutrinação como “remédio” (DIAS, 1996, p. 54). Embora fossem figuras públicas bastante diferentes, ambos fizeram um diagnóstico semelhante sobre o catolicismo no Brasil, apesar do contexto histórico em que viveram.

Outra semelhança está no fato de os dois estarem, cada qual à sua maneira, à margem da Igreja. Isto pode ser visto em *Apóstrofes*, em que Júlio Maria analisa, com rigorosa objetividade, o catolicismo no Brasil e, com atitude semelhante, na Pastoral de Dom Leme de 1916 (VILAÇA, 1975, p. 70).

Na Carta Pastoral de 1916, Dom Leme expressa o desconforto da situação: um povo católico numa sociedade laica:

Somos a maioria absoluta da nação. Direitos inconcussos nos assistem com relação a sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados é dever inalienável. E não o temos cumprido. Na verdade, católicos não são os princípios e os órgãos de nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege [...] Quer dizer: somos maioria que não cumpre seus deveres sociais. Obliterados em nossa consciência, os deveres religiosos e sociais, chegamos ao absurdo máximo de formarmos uma grande maioria nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte. Somos, pois, uma maioria ineficiente. (LEME, 1916, p. 33).

E, com o ímpeto voluntarista da solução que propunha, ele instiga:

O que pretendemos é agitar as idéias, inspirar iniciativas, alimentar apostolados, despertar dedicações [...] Em vez do coro plangen-

te, formemos uma legião que combate: quem sabe falar, que fale; quem sabe escrever, que escreva; quem não fala e nem escreve que divulgue os escritos dos outros. O que é necessário é que não fiquemos imóveis a chorar um passado que se foi ou a acenar com festas para um futuro que nos sorri. Se esperamos um futuro melhor, urge que o façamos vir. (LEME, 1916, p. 33).

Dom Leme verifica e critica a ignorância doutrinária, a inércia dos católicos e o catolicismo acomodado dos brasileiros em tom conservador enquanto Júlio Maria prega, em tom revolucionário, que a grande necessidade do momento circulava em torno da questão social. Na quarta conferência por ele proferida, já atentava para esta questão, dentro da doutrina católica:

O que fazer então? É fazer da Religião não só um negócio da alma, mas também uma coisa ativa prática, misturada aos interesses sociais. O nosso dever é, sem descuidar da alma, tratar de tudo que diz respeito à parte material do homem. O nosso dever é levar a Religião a toda parte: às fábricas, às oficinas, às indústrias. (PADRE JÚLIO..., 1988, p. 133).

Para Dom Leme e Júlio Maria, era imperioso dar um fim à inércia dos católicos, pois, embora a maioria da população se declarasse católica, nenhuma dimensão da vida nacional parecia, de fato, confirmar tal confissão de fé. Segundo Lustosa, é preciso entender, em Júlio Maria,

[...] as posições avançadas para seu tempo e as colocações, consideradas estranhas e subversivas, do redentorista, as quais infelizmente não teriam uma sequência e uma aplicação práticas na pastoral da Igreja no primeiro quartel do século XX. Esta tomaria outros rumos com perspectivas e esquemas diferentes, pelo menos em nível de métodos, a partir de Dom Sebastião Leme que lançava a sua Carta Pastoral (1916) quando Júlio Maria já não estava mais na luta. (LUSTOSA, 1983, p. 5).

No entanto, mais que semelhanças, há diferenças entre os dois militantes religiosos. Estas diferenças estão não somente na metodologia por eles empregada, mas, também, em suas ideologias e nas condições de aceitação em seu tempo. Júlio Maria estava diante de um regime de governo em formação, a República, e de uma Igreja que necessitava encontrar vias alternativas, fazer configurar um novo tipo de religiosidade capaz de ordenar a vida pública a partir da própria sociedade civil. A Igreja queria mobilizar suficientemente os notáveis, para fazer face à influência positivista nas assembleias e nos centros de poder do novo regime. Ideia nada próxima à forma de expansão de fé e de revolta que pregava Júlio Maria.

Assim, enquanto Júlio Maria caminhou sozinho, pregando, junto ao povo, contra o ideal positivista, incompreendido por muitos católicos e mal interpretado pela hierarquia, D. Leme atuou diante de uma República já estruturada e estabelecida e pôde contar com o apoio, adquirido ou conquistado, da hierarquia eclesiástica, do Estado e do povo. Tenho o cuidado, aqui, de enfatizar que a ideia de seguimento de um momento para o outro, representados por estes personagens, não pode ser levada em consideração, apesar de a Igreja sustentar tal possibilidade, forçando uma relação de continuidade.

A ação de um é independente da ação do outro. Júlio Maria contestava a estrutura política e social que se configurava no Brasil da nova República e o “[...] secularismo, isto é a exclusão das normas divinas do governo e na direção da sociedade” (PADRE JULIO..., 1988, p. 93), embora pregasse que “[...] os problemas políticos e sociais não podem ser resolvidos sem religião” (PADRE JULIO..., 1988, p. 93). Segundo Lustosa, o conjunto todo de sua missão carismática e de sua pregação “[...] se orientava para a conscientização sociopolítica dos católicos brasileiros em face do regime republicano e para a abertura de diálogo, capaz de facilitar a consecução de um estatuto de bom relacionamento e de convivência pacífica entre o Estado e a Igreja” (LUSTOSA, 1990, p. 23). Dom Leme apenas se guia pelos ditames da Igreja, visando os benefícios em se ter oficialmente um Estado

católico, dando ânimo às ações de recristianização no Brasil e adequando-se à estrutura republicana.

O que predominou, portanto, a partir de 1916 e da Pastoral de Dom Leme, foi uma linha moderada de aliança política da Igreja com as classes dirigentes e de procura do apoio do Estado. Apesar de toda a rigidez ideológica do grupo de católicos que combateram o laicismo republicano no Centro Católico (1912), a comunidade eclesial brasileira, sobretudo a hierarquia, vai sendo trabalhada pelas ideias de reconciliação; a nação deve reconciliar-se com as suas genuínas tradições; sobretudo religiosas, católicas.

O período de “reconciliação” contou com a ação política e as gestões de Dom Leme. Para o empenho do então arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, formou-se a tríplice ação apostólica trabalhada em três campos: no campo da “ação católica”, no das elites “intelectuais” e no campo “político”.⁴⁵ Dom Leme, pacientemente, organizou as bases de um movimento nacional de recristianização da sociedade brasileira – a Nova Cristandade, com o lançamento dos já mencionados Centro Dom Vital, do Rio de Janeiro, e a Revista *A Ordem* – duas denominações sugestivas para dirigir o Movimento – que teriam, como líderes nacionais, os intelectuais católicos: primeiramente, Jackson Figueiredo⁴⁶ e, após sua morte em 1928, Alceu Amoroso Lima.

45 Ver Matos (1990, p. 182).

46 Jackson de Figueiredo Martins nasceu em Aracaju, em 1891. Bacharel em Direito, dedicou-se à política e ao jornalismo. Seu nome é ponto de referência na história do catolicismo brasileiro, como organizador do movimento católico leigo. Entre 1921 e 1922, fundou o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, através dos quais combateu o comunismo, o liberalismo e a revolução de modo geral. Sua proposta era reunir leigos e religiosos que se dedicassem aos estudos da doutrina católica. Foi através de sua obra que o pensamento conservador, tradicionalista ou reacionário foi introduzido no Brasil. (CPDOC, Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/comum/htm>>. Acesso em: nov. 2004).

Jackson Figueiredo foi uma das personalidades mais marcantes do laicato⁴⁷ na década de 20, sendo conhecido como “apóstolo dos intelectuais”;⁴⁸ buscou uma doutrina que orientasse seu trabalho pela paz, pela segurança do Brasil e pela vitória da ordem em nossa sociedade. Ordem, autoridade e disciplina eram seus princípios mais caros. “O catolicismo participante vem dele, desse tom audaz, impetuoso, que os brasileiros anteviram em Júlio Maria [...]” (VILAÇA, 1975, p. 103). Neste sentido, a Igreja é vista por esse escritor e professor como a instituição capaz de garantir o equilíbrio na estrutura social, como refúgio do amor e da bondade, como força e amparo seguro. Seu ideal encontrava-se em servir à Igreja, em difundir seu espírito (DIAS, 1996, p. 71). Com esta consciência, percebeu a urgência em organizar a Igreja por meio da busca da vitalidade necessária à ação. Daí ter se tornado apreciador da ação político-pastoral de D. Leme, pois via, no líder do episcopado, uma atitude ofensiva ao empreendimento da recristianização da sociedade por meio da reconquista de seus direitos frente ao Estado. Doutrinador católico contrarrevolucionário, nunca foi um defensor incondicional dos governos, embora preferisse qualquer um deles à desordem, como salientou Nogueira, em seu artigo na revista *A Ordem*: “[...] mesmo esse governos de contradição e de sofisma, têm uma função ‘policial’, que, se não contribui para a felicidade positiva de país nenhum, é pelo menos garantia de menos infelicidade” (*A ORDEM*, 1929, p. 142).

Assim, Jackson de Figueiredo foi figura ímpar na ação restauradora da Igreja, uma vez que tinha a capacidade de liderança do laicato aparelhado pela revista *A Ordem* e pelo centro Dom Vital. Após a sua morte, em 1928, Alceu Amoroso Lima, o *Tristão de Athayde* (seu pseudônimo), assu-

47 A expressão “laicato” aqui utilizada é apropriada de Matos em seu sentido semântico sendo entendido não como todo o povo de Deus, mas apenas uma parcela deste constituída por intelectuais da doutrina católica.

48 Ver Matos (1990, p. 183).

miu a liderança do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, sustentando o princípio antirrevolucionário de seu antecessor e o mesmo posicionamento elitista⁴⁹ e obediente às orientações de D. Leme, que mostrava tanta consideração para com Jackson que, segundo Athayde, teria dito, na noite da sua morte: “[...] que eu não sei se é *por* ele ou *a* ele que devemos rogar” (A ORDEM, 1928-1929).

A fidelidade de Alceu Amoroso Lima para com Jackson ficou registrada em vários artigos daquela e de outras épocas. O próprio Sebastião Leme escreve, na revista *A Ordem*, que homenageou Jackson: “Do servidor da Igreja e do soldado de Jesus Cristo, desse sim, é que não morrerá o exemplo. Fez discípulos e deixa imitadores. Para não citar veteranos do centro Dom Vital, bastaria o nome de Tristão de Athayde. É valor que só por si immortaliza a influencia espiritual de Jackson de Figueiredo (A ORDEM, 1929, p. 119)”. Costa, em homenagem ao aniversário de dez anos da morte de Jackson, em artigo da revista *A Ordem*, nos fala:

[...] surge uma voz que se abeira do túmulo: - É tão fugida e tremula que nos obriga a formar cerco em torno do orador. Ouço pela primeira vez a Alceu Amoroso Lima. Parecera-me, ao longe, que recitava uma prece, de tal forma que as suas palavras eram apenas balbuciadas; compreendendo agora que se tratava de uma promessa formal, de um juramento. (A ORDEM, 1938, p. 491).

Tristão de Athayde foi outro intelectual engajado nas ações da Igreja; era, segundo Matos, “[...] uma extensão da pessoa do Cardeal que multiplicava o seu próprio poder de interferência e penetrava até onde, pessoalmente não poderia ir” (MATOS, 1991, p. 186). Em 1928, ao converter-se para o catolicismo por influência direta de Jackson de Figueiredo, Alceu

49 Segundo Dias, este posicionamento elitista traçado por Figueiredo referia-se à necessidade da organização de um grupo dotado de entendimento sobre a doutrina católica que assumisse a tarefa de dirigir as massas. (DIAS, 1996, p. 70-82).

Amoroso Lima acreditava estar renunciando à possibilidade de influir sobre seus contemporâneos; no entanto, ao embarcar numa produção⁵⁰ imensa de textos complexos e universais marcados pelo espírito católico e, abrindo com eles novas correntes ao mundo moderno, acabou influenciando toda a sua geração. No entanto, as ideias de Jackson de Figueiredo, que tanto influenciaram Alceu, não perduraram, cedendo a outras influências⁵¹ que transformaram a orientação reacionária em manifestações de maior afinidade com as ideias liberais⁵² da década de 1940.

Concluindo, o que surgiu, portanto, com a crise do liberalismo e o movimento da nova cristandade, foi uma nova perspectiva, uma reação contra a concepção de Igreja por demais extrínseca, jurídica e apologética, em favor de uma imagem eclesial que recupera as dimensões sobrenaturais e místicas, desenvolvendo a inovadora eclesiologia do Corpo Místico, a qual se expressa não só no campo teológico, como também na renovação litúrgica e na pastoral da Igreja. O aspecto místico, vital e comunitário da Igreja é posto em primeiro plano, enquanto o cristocentrismo do Corpo Místico aproximou o dogma cristológico ao dogma eclesiológico, interpretando o “mistério da Igreja” por analogia com o “mistério da Encarnação” (MATOS, 1990, p. 152). Com esta nova concepção, os fiéis leigos passam a participar ativamente do culto, na celebração da Eucaristia, e são convidados a tomar parte da missão da Igreja no mundo, com o surgimento da Ação Católica, posteriormente oficializada no Brasil em 1935.

Nesta dinâmica, as diferenças nas ações das associações leigas forjadas por volta dos anos 1920 apresentavam-se de forma negativa e até

50 A obra de Alceu abrange oitenta volumes (VILLAÇA, 1975, p. 119).

51 Ver em Azzi a influência do pensador francês Jacques Maritain (AZZI, 1994, p. 129-140).

52 Segundo Azzi, foi “[...] apenas na década de 40 que Alceu Amoroso Lima, sucessor de Jackson na direção do Centro, iniciará sua significativa abertura para o ideário liberal” (AZZI, 1994, p. 129).

mesmo como obstáculo a uma ação católica eficiente na sociedade brasileira. Havia um enorme desperdício de esforços, descontinuidade de ação e isolamento de cada movimento em seu âmbito particular, com prejuízo de todos e de cada um (MATOS, 1990, p. 190). A Nova Cristandade, que se articulava via estruturas eclesiais, mas também leigas, como a Ação Católica Brasileira, tinha como objetivo geral levar a todas as instituições nacionais a supremacia da doutrina católica, sobretudo para dar as garantias de ordem e paz social, afugentando os perigos e os males da revolta e da revolução.

Para entender o mecanismo da ação católica, é importante, primeiro, perceber a forma como ela é compreendida pela Igreja. Tristão de Athayde buscou, como base para seu entendimento, a concepção de vida. Segundo este autor, na concepção dos pensadores de todos os tempos, existem três modos distintos de viver: o contemplativo, aquele que se “dedica à tarefa de considerar a Verdade”, o ativo, o que se “entrega a alguma ação exterior” e o misto, ou seja, a “aplicação simultânea” dos dois ou a “combinação de ambos”, sendo a maneira ativa subordinada à contemplativa, uma vez que esta última é superior, em sua finalidade de considerar a Verdade Suprema, Deus. Portanto, o laço que ligaria a vida ativa à contemplativa ou vice-versa – é a vida apostólica. (LIMA, 1938, p. 11-20). Assim sendo, nas palavras de Lima,

A solução católica à sede de plenitude que o homem de hoje possui abrange a vida em suas formas essenciais e na hierarquia natural que coloca os valores espirituais como fundamento, mas considera que os valores práticos, longe de contrariarem aqueles completam-nos, pois levam à efetivação, na sociedade, do que de outra forma seria privilégio de poucas almas de eleição. (LIMA, 1938, p. 19).

Percebe-se que a ação católica deriva de uma necessidade estabelecida pelo contexto do período em que foi criada. É, pois, necessário realçar, aí, a diferença entre os seus objetivos e a já estabelecida ação mis-

sionária. A ação missionária visa “estender a cristandade aos pagãos, convertendo-os ao cristianismo”, ao passo que a ação católica visa “trazer de novo aos povos descristianizados as suas remotas tradições” (LIMA, 1938, p. 50). Com a ação católica, a Igreja quer recristianizar seu rebanho, que se encontra tomado pelas novas tendências da modernidade e, para tanto, Pio XI, em sua primeira encíclica, chama a atenção para a necessidade de uma mobilização dos católicos para “o partido de Deus”, mostrando o dever de participação dos leigos no apostolado hierárquico. Nas palavras de Pio XI, no discurso às Associações Católicas em Roma, em 1931, “A ação católica é a participação do laicato no apostolado hierárquico da Igreja” (LIMA, 1938, p. 48).

É neste sentido que, por meio de todos os mecanismos, os quais incluem a ação católica, a Igreja vai buscar o controle sobre o campo religioso, combatendo as virtuais subversões da ordem simbólica, assegurando sua autoridade e colaborando com o Estado na manutenção da ordem (FARIAS, 1998, p. 158). Autocompreendida como “sociedade perfeita”,⁵³ a Igreja reage de forma hostil às formas ameaçadoras atuantes na sociedade. “O diferente do outro é facilmente encarado como uma ameaça para o catolicismo e sua cosmovisão” (MATOS 1990, p. 168). A Igreja vai opor-se com veemência ao protestantismo, ao comunismo, ao espiritismo, à maçonaria, à moda “indecente”, ao carnaval, ao divórcio, e à religiosidade tradicional. Quanto a esta última, a Igreja passa a introduzir mudanças nas suas manifestações, por meio da estratégia da centralização clerical, que faz com que a religiosidade “tradicional” perca seu caráter autônomo e coletivo, refluindo para as formas mediadas pela presença obrigatória do membro da hierarquia católica (FARIAS, 1998, p. 148). Neste período, é

53 Em seu estudo, Matos propõe três imagens da Igreja no cenário eclesial de 1920, curiosamente confundidas e atuantes de maneira e intensidade diferentes na vida eclesial brasileira: a imagem de “cristandade”; a de “sociedade perfeita” e a do “Corpo Místico” (MATOS, 1990, p. 153-154).

desenvolvida uma condenação à religiosidade popular, juntamente com a reapropriação da mesma, que é “conservada” dentro dos padrões romanizados, mantendo as relações de devoção e proteção com as santidades. É a demonstração, na prática, do já comentado cuidado e receio da Igreja diante da massa e seu grande potencial desorganizador.

E é na busca da ordem em seu favor e do Estado, que a Igreja propõe um modelo social conservador e autoritário que espelhe a estrutura familiar. Ao se pensar na estrutura da família, enquanto base para a estruturação de outras instituições, é possível reconhecer sua eterna presença na história brasileira. Segundo Holanda, já na sociedade colonial,

[...] foi sem dúvida a esfera da vida doméstica aquela onde o princípio de autoridade se mostrou às forças corrosivas que de todos os lados o atacavam. Sempre imerso em si mesmo, não tolerando nenhuma pressão de fora, o grupo familiar mantém-se imune de qualquer restrição ou abalo. [...] Neste ambiente, o pátrio é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para sua tirania. (HOLANDA, 1993, p. 49-50).

Holanda atenta, ainda, para a influência da organização patriarcal colonial, que se apresentava como a ideia mais normal de poder, de respeitabilidade, de obediência e de coesão entre os homens, na sociedade, na vida pública, e em todas as atividades. Esta organização perdeu na sociedade brasileira, apesar da migração do poder do campo para a cidade em decorrência da vinda da corte portuguesa e, mais tarde, pela efetuação da independência, uma vez que os agentes que tomaram frente das atividades político-burocráticas e das profissões liberais foram os mesmos lavradores e donos de engenho que já dispunham, anteriormente, do poder. Assim, é compreensível que as mentalidades e preconceitos gerados na organização rural permanecessem incutidos nas estruturas sociais subsequentes e que apareçam, ainda hoje, no campo social, político e eclesiástico.

Esta estrutura social de ordem patriarcal, invocadora da ordem e da moral tão almejada, encontra lugar, também, na representação da Igreja.

A família, considerada pela Igreja como a primeira organização perfeita da natureza,⁵⁴ é apropriada por ela, sendo a estrutura familiar o meio em que a Igreja atua e se representa. Segundo Farias:

A representação da família era uma das formas pelas quais esse moralismo (entendido como conjunto de práticas e orientações de papéis sociais) era inculcado nos fiéis. Essa representação possuía um caráter de centralidade em todo o sistema de pensamento e de práticas religiosas e servia para reafirmar e defender analogicamente tanto a Igreja quanto a pátria. [...] É na família que a Igreja encontra sua própria representação ou lugar na relação com Cristo, pois ela é sua “esposa amantíssima” (FARIAS, 1998, p. 158-159).

No Boletim Eclesiástico de 1938, Dom Duarte Leopoldo e Silva, em artigo intitulado *Pela Família*, apresenta a concepção de trindade santa que norteia essa hierarquia, na qual o pai é a autoridade mais alta “feita de doçuras e energia”, embaixo tem-se o filho, “colocado na mais nobre das servidões, a obediência” e entre os dois está a mulher, “investida da sua dupla dignidade de esposa e mãe”; ela é a mediadora, a figura central da família. A harmonia das relações entre os entes da trindade santa, unidos pela fé, pela crença e pela religião é tida, pela Igreja, como a garantia do sucesso da sociedade. Assim, a família constituída pelo sacramento do casamento é harmônica em si mesma, santificada e indissolúvel. Por meio desta representação, a Igreja mantém o homem nos caminhos de Deus, cumprindo seus deveres para com sua mulher e filhos e para com a sociedade. A família põe ordem na sociedade, moralizando-a; por isso, a Igreja transfere esta estrutura familiar para o campo religioso, enfatizando a ideia de Deus/Pai, Igreja/Mãe e os filhos/fiéis. Deste modo, mesmo a massa tão temível passa a ser mais bem conduzida, apresentando menores riscos à Igreja. Uma vez irmanada, atua, na prática romanizada, caminhando

54 Segundo Matos, a segunda seria o Estado e a terceira, a própria Igreja (MATOS, 1990, p. 159).

lado a lado com Jesus, obedecendo a Deus/Pai, seguindo a sua palavra e à Igreja/Mãe, com a qual estabelece uma relação de proteção e mediação na identidade de Maria. (SILVA, 1938, p. 159-228).

Nesse viés, Nossa Senhora Aparecida cumpriria um papel importantíssimo para as intenções da Igreja, por meio da recristianização: manter a ordem no campo simbólico, particularmente no campo religioso, bem como manter, de maneira mediada, a ordem social (FARIAS, 1998, p. 162); objetivos tão propícios para a conformação da nação que se apresentam engajados na dinâmica das relações de troca de favores com o Estado.

A representação da Igreja em Nossa Senhora se fez de forma sublime com Aparecida, que tomou para si o papel de Mãe do povo brasileiro. Segundo Matos: “Em certo sentido podemos considerar a declaração pontifícia que proclama Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Padroeira oficial do Brasil (*Motu Próprio Pio XI*, 16/7/1930), como o coroamento simbólico do processo ‘recristianizador’ [...]” (MATOS, 1990, p. 29). E mais que símbolo desse processo, a padroeira ganha terreno, tomando, para si, o papel de representar a própria unificação da nação brasileira.

2.2 Esta não era a República dos nossos sonhos: a crise dos anos 20 e o Governo Vargas

*A cruz que Deus constelou no céu da pátria e os homens
engastaram na bandeira da República é o símbolo
do Cristianismo que fez e civilizou o Brasil*
Dom Leme

Desde a virada do século XIX para o século XX, em meio às crises no interior do processo histórico brasileiro, período que ficaria conhecido pela historiografia como Período de Consolidação da República, não foram poucos os republicanos descontentes com os rumos do nascente regime no Brasil. No entanto, com a estabilização ocorrida após 1900, em consequência do pacto oligárquico, as vozes dissonantes foram sendo

esquecidas ou sufocadas pelos arautos de plantão, sob o otimismo da *Belle-Époque* brasileira.

Nesta época, a Igreja Universal contava com o papa Leão XIII (1878/1903), o qual, diferentemente de seu antecessor, Pio IX, passa a descartar a doutrina antimodernista que apregoava que as teorias progressivas são o apanágio do ateísmo, estabelecendo uma “[...] aceitação maior do mundo moderno, expressa em particular pelas atitudes políticas deste pontífice” (MANOEL, 2004, p. 136), que concentrava suas energias para restabelecer a antiga hegemonia do catolicismo, segundo um modelo de cristandade, e para defender a Igreja contra seus inimigos: o protestantismo, a maçonaria, o modernismo, o marxismo, o laicismo e o comunismo.

A Igreja ultramontana não aceitava o mundo moderno [...] Entretanto, pensava ela, seria possível agir dentro do mundo burguês para recristianizá-lo, *para instaurare omnia in Cristo*. Seria um trabalho lento, é verdade, mas tendo já estabelecido as suas bases doutrinárias e tendo desenvolvido uma estratégia política através da Ação Católica, a Igreja pensava que esse trabalho não seria impossível. (MANOEL, 2004, p. 139).

Nas primeiras décadas do século XX, no Brasil, diante do reconhecimento da fraca influência exercida pela Igreja sobre as classes dominantes, a reorganização da Igreja se fez marcada por uma estratégia política que contava com a propaganda eclesiástica voltada à mobilização da elite, com o objetivo de infiltrar, no centro da República, uma frente contra os ideais positivistas. Autorizada pelas Encíclicas de Leão XIII, a Igreja passou a procurar apoio no Governo e, a partir de então, começa uma nova empreitada rumo à aliança Igreja-Estado, permitida pelo tradicionalismo e conservadorismo encontrados nos representantes civis que retomam o poder. Na opinião de Lustosa, “[...] a Igreja continua, a partir de 1910, o seu empenho estratégico de se aproximar do governo. Os acontecimentos mostram uma hierarquia sempre disposta a aproveitar todas as oportuni-

dades que o Estado lhe oferece para afirmar o poder e a força da comunidade eclesial” (LUSTOSA, 1991, p. 31).

O discurso eclesiástico apresenta justificativas para as novas relações com o Estado fundadas na Encíclica *Diuturnum illud*,⁵⁵ de Leão XIII, como é possível perceber na Carta Pastoral Coletiva de 1890, assinada por todos os bispos brasileiros, que deixa bastante clara sua posição em defesa da não separação entre a Igreja e o Estado: “Em tese, em princípio não podem os católicos admitir o divórcio do Estado com a Igreja” (COSTA, 1916, p. 137) – ao mesmo tempo em que, visto que já se consumava a separação da Igreja e Estado e era preciso tomar medidas diante das circunstâncias políticas que se configuravam com a República, enfatiza uma linha de orientação aos fiéis, destacando três condutas:

1ª Bem apreciar a liberdade da Igreja em si e a liberdade tal qual nos é reconhecida pelo decreto. 2ª Apossados desta liberdade que é nosso por direito, sagrado, inauferível, fazer votos e esforços, para que ela se complete e seja efetiva. 3ª Cumprir com ânimo resolutivo, firme, mais dedicado que nunca, os nossos deveres cristãos na nova era que se inaugura para o cristianismo católico no nosso caro Brasil. (COSTA, 1916, p. 159).

A continuação do texto presta-se a desenvolver uma explicação mais detalhada dos três tópicos, e é de se notar que, ao tratar do terceiro, esboça-se uma motivação, quase um apelo, para que todos (padres, fiéis, escritores, oradores, imprensa, pais de família, etc.) defendam as tradições católicas: “Trabalhai, repetimos, cada qual a medida de suas forças, pela defesa da Igreja, pelo seu triunfo na luta que sustenta contra a imoralidade e a corrupção do século. Assim é que lhe mostrareis praticamente o vosso amor” (COSTA, 1916, p. 191-192).

55 Em nome de Deus, manda a Igreja obedecer a todo governo legitimamente constituído (LUSTOSA, 1990, p. 123).

É com este horizonte que o empenho da Igreja aumenta, espelhando-se no esforço do catolicismo mundial desencadeado com a expansão ultramontana, fazendo surgir os movimentos religiosos de massas, de forma que “[...] a Igreja se volta ao povo, articulando a religiosidade com um apelo sentimental, divulgando princípios antiliberais e exortando os fiéis à fidelidade e à obediência à autoridade” (DIAS, 1996 p. 25). São exemplos significativos destes esforços, no período estudado, os Congressos Eucarísticos (1922, 1929 e 1933), a consagração do Brasil a Nossa Senhora Aparecida (maio de 1931) e a construção da estátua do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro (outubro, 1931) entre outros.

No cenário político, o que se vê é uma busca de cooperação mútua entre Igreja e Estado, cada qual em busca de seus interesses. Em 1910, a Igreja apoia a candidatura de Rui Barbosa e iniciam-se as tentativas de organização de partidos católicos que, por não haver apoio do episcopado brasileiro, tornaram-se frustradas. Segundo Lustosa, “[...] percebe-se através destas posições e atitudes, que o pessoal mais ativista da Igreja não temia ‘sujar as mãos’ no pragmatismo político. Havia até sacerdotes que não apenas exerciam cargos políticos (prefeitos, deputados e senadores), mas se comportavam como autênticos ‘coronéis’ [...]” (LUSTOSA, 1991, p. 32). No entanto, foi D. Sebastião Leme, então Bispo de Olinda e Recife, quem surgiu, cabendo a ele o papel de porta-voz da hierarquia eclesial, tendo sua autoridade anunciada pela Carta Pastoral de 1916,⁵⁶ por ele redigida, que descrevia a situação religiosa brasileira.

A partir da segunda década do séc. XX, após a explosão e os traumas da Primeira Guerra Mundial, a crise do liberalismo e o fim das ilusões da democracia burguesa, um viés crítico ganhou dimensões amplas e a ideia de uma crise de civilização foi tomando a consciência dos grupos sociais em todo o mundo.

56 Neste documento, Dom Leme identifica o mal que afligia o Brasil, refletindo sobre a ignorância religiosa do povo e indicando meios para superá-la.

No Brasil, foi na década de 20 que tomou corpo tal consciência crítica, na forma de diversos movimentos de rebeldia e contestação social, como as greves e outras agitações urbanas que se anunciavam. Naqueles tempos, houve uma profunda avaliação dos rumos do país, a partir dos questionamentos sobre a nação brasileira. Em 1919, o discurso político do intelectual Rui Barbosa ilustra uma das muitas correntes do pensamento social brasileiro, deixando à mostra a desilusão com a república. Tais questionamentos vinham acompanhados de profundas transformações sociais, como a urbanização, industrialização, crescimento do uso de novos equipamentos de comunicação, ampliação da imprensa, formação de novos grupos sociais e suas organizações típicas, etc.

As novas relações entre Estado e Igreja, rumo a uma suposta aliança, que começara a se efetuar por meio das investidas do Cardeal Arcoverde e de Dom Sebastião Leme, pode ser creditada ao fato revelador ocorrido em maio de 1924, em meio às festividades do jubileu de ouro sacerdotal deste Cardeal, conforme publicado no *Jornal O Horizonte*, de 21 de maio de 1924, e relatado por Matos:

[...] além da impressionante Missa Campal, especialmente organizada pelos nossos militares, em que tomaram parte mais de dez mil soldados de terra e mar e a comunhão dos intelectuais, quando das mãos de S. Ex. Rvdma., o Snr. D. Sebastião Leme, mais de 500 homens de letras, professores, cientistas, acadêmicos, artistas, etc. receberam a Sagrada Comunhão, o que mais chamou a atenção foi o fato de o governo da República ter tomado “parte conspícuo” nessas festividades. No dia 4 de maio de 1924, compareceu ao Palácio São Joaquim, no Rio de Janeiro, o próprio Presidente da República, Dr. Artur Bernardes (1922-1926) [...] Era a primeira vez, depois da separação da Igreja e do Estado, que uma autoridade eclesiástica recebia tais honras por parte do Chefe da Nação. (MATOS, 1990, p. 48).

Assim, pode-se dizer que, a partir de 1920, a Igreja procura uma re- aproximação com o Estado, não em termos de subordinação, mas com o

intuito de colaboração. Segundo Ivan Manoel (2004), o ano de 1922, data das festividades do Centenário da Independência, tornou-se inaugural pela emersão no cenário social de vários movimentos que marcariam a vida brasileira a partir de então e que, posso afirmar com Dias (1996), apresentariam o início de três revoluções: a revolução política, com o movimento Tenentista, que culminou com a Revolução de 30; a revolução literária, representada pela Semana de Arte Moderna; e a revolução espiritual, desencadeada pelo Centro Dom Vital.

Ainda no mesmo ano de 1922, foi fundado o Partido Comunista do Brasil (PCB). Este fato é exemplo de como as posições de então divergiam em termos de propostas para a sociedade brasileira. Outro exemplo foi a fundação do Centro Dom Vital, que era um órgão semioficial do Cardeal Leme (DIAS, 1996, p. 93), que comprova seu empenho nas investidas de aproximação com o Estado. Órgão voltado para o estudo e difusão do catolicismo, tinha a finalidade de “[...] catolicizar as leis, lutar pela paz, responder aos apelos formulados pelo próprio D. Leme em sua carta Pastoral de 1916 e para contribuir com o episcopado na obra de recatolização da intelectualidade” (DIAS, 1996, p. 90). O Centro Dom Vital foi fundado por Jackson de Figueiredo, também em 1922, e contou sempre com o apoio de Dom Leme, o qual, buscando uma participação maior dos católicos na vida do país fundou, ainda em 1922, a Confederação Católica, com o objetivo de melhor coordenar a ação dos leigos e das associações católicas. Segundo o próprio Sebastião Leme, “[...] o Centro Dom Vital é a maior afirmação da inteligência cristã em terras Brasileiras” (A ORDEM, 1932, p. 225).

A revista *A Ordem*, fundada em 1922, serviu como interlocutora de Dom Leme e dos intelectuais do Centro Dom Vital, apresentando-se como católica; declarava-se participante da obra restauradora da Igreja, sendo dirigida, também, por Jackson de Figueiredo. No registro da revista, publicado em 1929, encontra-se transcrito um artigo de Hermes Lima,

publicado no *Correio Paulistano* de 23 de agosto, na seção *Todas as manhãs*, onde se lê:

A orientação de Jackson evidencia, desde logo, o caráter militante e católico da revista – mas em que pese à sua ortodoxia, ela significa um depoimento altamente favorável da mentalidade brasileira, sobretudo no sentido político inspirador da ação do Centro D. Vital. A doutrina da Igreja, em cujo seio a nacionalidade cresceu e vai marchando, está posta ao serviço de uma educação política clara e construtora, sem a fumaça da metafísica revolucionária, que tem feito neste país de cada bacharel um demagogo de palavra inconseqüente e de cada militar um homem armado, e o que é positivamente grave, esquecido do dever. [...] A “Ordem” presta deste modo notável serviço à necessidade de disciplinar o pensamento político teórico, ajustando-o àquelas verdades sobre que repousam o arcabouço social e o progresso econômico de qualquer povo. [...] visto que é obra de puro saneamento intelectual no campo político. Em geral ninguém faz entre nós obra de educação, mas sim de agitação política. (A ORDEM, 1929, p. 92-93).

Ao que transparece, a revista católica disciplinava e educava politicamente, dialogando com a sociedade e com o Estado. Segundo o Juiz de Direito de Minas Gerais, Dr. José Maria Burnier Pessoa de Mello, em manifestação de solidariedade aos ideais do Centro Dom Vital, registrado na própria revista *A Ordem* em 1932, essa revista era “[...] o mágico e poderoso instrumento da fortaleza da ordem de revigoração da autoridade [...]” e completa, ainda: “Propagá-la é, [...] atenuar, decisivamente e sem maior esforço, os acerbos maus oriundos da anarquia mental contemporânea, [...] que ameaçam a unidade da pátria”. (A ORDEM, 1932, p. 225).

A presença marcante de Dom Leme nas relações entre Igreja e Estado foi, portanto, característica importante no que tange à aliança que se anunciava. Em 1930, Dom Leme foi elevado a cardeal pelo papa Pio XI e, após a morte do cardeal Arcoverde, assumiu a arquidiocese do Rio de Janeiro. Em seguida, intensificou seu trabalho de organização do mo-

vimento leigo, para intervir no processo de montagem da nova ordem institucional, combinando pressão e colaboração com o governo, com o fim de obter concessões da Igreja. Como parte do esforço de recuperação e consolidação de espaços para a Igreja Católica na sociedade, é que foram realizados os movimentos religiosos de massas já mencionados. A locução de D. Leme, por ocasião da consagração de Nossa Senhora Aparecida, deixa clara esta intenção:

Estamos colocando a imagem de Cristo no Corcovado. [...] É, pois nos cimos mais elevados do nosso amor que, ao lado da imagem de Cristo, vamos plantar a imagem da excelsa Padroeira. E daí, das alturas do coração do povo, não haverá força humana ou infernal capaz se fazer baixar o Nosso Redentor e a nossa Mãe! [...] o Brasil católico está cansado de ser uma maioria que não têm direitos. Com Jesus e por Jesus, com Maria e por Maria, é chegado o tempo de fazermos valer os direitos religiosos da consciência nacional. (HOMENAGENS NACIONAES..., 1931, p. 144).

É de se concluir que a intenção das organizações de movimentos religiosos de massa desenvolvidas nas décadas de 1920 e 1930 era dinamizar a restauração dos princípios da autoridade e da ordem, tornando a Igreja, em sua hierarquia, apta a representar a autoridade capaz de ordenar a sociedade.

Os movimentos religiosos da Igreja alimentavam a crise social e a reflexão sobre a mesma, formando uma onda de opinião pública favorável a profundas mudanças na sociedade nacional, sobretudo no que tange às instituições republicanas.

Entre as alternativas políticas históricas esboçadas, a crise confluiu para a vitória do Movimento de 30 e o nascimento do “Varguismo”, que representou, de certa maneira, um rompimento com a fase histórica anterior, baseado em ideologias corporativas e autoritárias, onde a figura de um “Pai” social caberia muito bem.

As relações entre Estado e Igreja, na Era Vargas, foram marcadas pela própria personalidade de Getúlio. Formado na política oligarquista, Vargas não almejava reformar a sociedade, como quis transparecer, por isso buscou o apoio de grupos tradicionais, como a Igreja Católica, mesmo tendo se consolidado a separação dos dois poderes, o que lhe rendeu anos no poder. A exemplo das ações diplomáticas por ele levadas a cabo, posso citar a carta datada de quatorze de novembro de 1930, na qual Getúlio Vargas, em resposta às cartas do Cardeal D. Sebastião Leme a respeito do movimento revolucionário do dia três de outubro, mostra a preocupação em manter o entendimento entre os dois líderes. Nesta correspondência, Getúlio quer tranquilizar D. Leme diante do ocorrido, afirmando que as autoridades do atual governo agiam com a “[...] maior magnanimidade, em relação aos vencidos, tratando-os com respeito e bondade [...]” (CARTA DE GETÚLIO VARGAS..., 1930, p. 2). Ao mesmo tempo, ele reconhece a importância do poder espiritual quando, ao final da carta, lembrando a intervenção medianeira de D. Leme na deposição do Presidente Washington Luís, Vargas escreve:

Louvando a nobre intervenção de Sua Eminência, digna de admiração e respeito, afirmamos, com segurança, poder repousar, tranquila e sem sobressaltos, a consciência cristã e católica do Brasil, pois, jamais patrocinaremos violências, apenas procurando realizar meritória obra de saneamento moral e político, impossível de ser evitada, conhecidos os compromissos que assumimos com a opinião pública. (CARTA DE GETÚLIO VARGAS..., 1930, p. 2).

Nota-se o cuidado, por parte de Getúlio, em reconhecer a autoridade e a importância no papel desempenhado por D. Leme. Este reconhecimento estendeu-se à nação, ao ser anunciado por periódicos da época, como pude observar na reportagem intitulada *A Vitória da Jornada Revolucionária*, publicada na *Revista da Semana*, de outubro de 1930:

Intimado o Sr. Washington Luis a deixar a presidência da República, assumiu o governo do país uma junta Governativa Provisória composta dos generais Tasso Traposo e Menna Barreto e Almirante Isaias de Noronha. A revista da Semana dá aqui ao alto a fotografia da junta tirada no Palácio do Catete: no primeiro plano, à direita do Cardeal D. Sebastião Leme, o general Tasso, à esquerda de sua Eminência, o general Menna Barreto e o Almirante Isaias. Ao lado: Sua Eminência o Sr. Cardeal D. Sebastião Leme ao chegar no Palácio da Guanabara, a fim de acompanhar o Sr. Washington Luis, presidente da República deposto, ao forte de Copacabana, onde ficou o ex-chefe da nação. (PERIÓDICOS...)

Em ambas as fotografias, o Cardeal D. Leme aparece em destaque ao se dispor ao centro, sendo que, na primeira foto, ele se encontra no meio ao que a revista chama de a “junta governativa” que depôs o presidente da República. Desta forma, a presença central do Cardeal e sua ação “mediadora” dos interesses do governo provisório manifesta o interesse da Igreja e do Estado em exercer e deixar exercer os poderes constituídos.

O processo das questões relacionadas à admissão do ensino religioso nas escolas oficiais, já no Governo Provisório, pode ilustrar, também, a conformação da dinâmica que se desenvolveu entre os dois poderes e o melindroso desejo de conseguir o apoio da Igreja por parte do Estado, o qual passa a reconhecer a importância de se ter a força católica ao lado do governo. Assim escreveu o então Ministro da Educação, Francisco Luis da Silva Campus, ao Presidente Getúlio Vargas, ao levar à sua apreciação o decreto que estabelece o ensino religioso facultativo nas escolas oficiais:

O decreto institui, portanto, o ensino religioso facultativo, não fazendo violência a consciência de ninguém, nem violando, assim, o princípio de neutralidade do Estado em matéria de crenças religiosas. [...] Permitto-me acentuar a grande importância que terá para o governo um ato da natureza do que proponho a V. Ex. neste instante de tamanhas dificuldades, em que é absolutamente indispensável recorrer ao concurso de todas as forças materiais e morais, o decreto, se aprovado por V. Ex., determinará a mobilização de

toda a Igreja Católica ao lado do governo, empenhando as forças católicas, de modo manifesto e declarado, toda a sua valiosa e incomparável influencia no sentido de apoiar o governo, pondo ao serviço deste um movimento de opinião de caráter absolutamente nacional. [...] Foi assim pensando e com o intuito de mobilizar mais uma força, a maior das nossas forças morais, ao lado de V. Ex., que me animei a submeter ao seu exame o projeto de decreto. (CARTA DE FRANCISCO LUÍS DA SILVA CAMPOS A..., 1931, não paginado).

Ao apresentar o projeto do decreto, o Ministro Francisco Campos deixa claro os critérios adotados para a defesa do ensino facultativo. Desta forma, o Ministro, em sua carta, apresenta não só o decreto, como também o perfil do jovem governo, empenhado em se ajustar às diferentes linhas de pensamento emergentes ou tradicionais. Um governo que se presta a buscar seus próprios interesses, querendo a todos agradar. Desse modo, o decreto visa contentar a “maior das nossas forças”, a já então reconhecida força da Igreja Católica.

Dentre os episódios que podem ilustrar, na prática, a atitude de Getúlio em relação à Igreja Católica, destaca-se o de 31 de maio de 1930: a chegada ao Rio de Janeiro da imagem de Nossa Senhora Aparecida, por ocasião de sua proclamação como Padroeira oficial do Brasil. Segundo Matos, Laurita Pessoa Raja Gabaglia, em seu livro sobre o Cardeal Leme, descreve uma cena ímpar desta celebração, que transcrevo aqui em parte:

Homens, mulheres, crianças apinhavam-se nas calçadas. Da estação Pedro II ao largo de São Francisco, ladeada pelo Cardeal Leme e por D. Duarte Leopoldo, Nossa Senhora Aparecida atravessou a cidade por entre aclamações [...] A imagem guardada pelos prelados, escoltada por almirantes de nossa Marinha de Guerra, ganhou pelas ruas 1º de Março e Visconde de Inhaúma a Avenida Rio Branco, e daí a Avenida das Nações, no Castelo. Seguiam-na, imediatamente, mais de trinta bispos com as suas mitras, monsenhores e cônegos, e todo o Clero. Depois vinha o Cardeal com sua corte de cavaleiros vestindo uniforme de São Gregório Magno. Um grupo de pequenos pagens sustinha-lhe a cauda do manto. [...].

Já se achavam na tribuna oficial o Presidente da República com a sua senhora, o Ministério em peso, o Corpo Diplomático, altas autoridades civis e militares. D. Sebastião manda convidar o Chefe do Governo a sentar-se à sua direita junto ao altar. A imagem desce do carro-andor e, pelas mãos de D. Duarte, é dada a beijar a D. Sebastião. Vira-se depois o Arcebispo para o Presidente Getúlio. Este, hesitante, pega na fimbria do manto virginal. Conta-se que, então um seu conterrâneo, D. Otaviano, Arcebispo do Maranhão, lhe disse sem rodeios: “Sr, Presidente, é para beijar!” E o Presidente beijou-a nos pés. (MATOS, 1990, p. 59).

Este mesmo episódio foi registrado, em outra versão, nas *Homenagens Nacionais a Nossa Senhora da Conceição Aparecida: Padroeira do Brasil*, no capítulo VIII, no qual é descrito todo o processo da “procissão triunfal”:

Sua Eminência manda uma comissão convidar o Chefe do Governo Provisório a tomar lugar à sua direita, e é sob as aclamações da imensa multidão que o Chefe do Estado sobe os degraus do altar e saúda o Sr. Cardeal.

A Imagem de Nossa Senhora Aparecida é retirada do carro-andor pelas mãos do Venerado Arcebispo de São Paulo, D. Duarte Leopoldo, e por suas mãos carinhosamente levada ao altar. Ali chegando, o ilustre prelado dá a imagem a beijar ao Cardeal D. Sebastião, e depois, *satisfazendo-se um desejo do Chefe de Estado*, a aproxima do Sr. Dr. Getúlio Vargas, que a beija nos pés. (HOMENAGENS..., 1931, p. 158, grifo meu).

Nesta versão, menos ingênua, o beijo na santa, dado pelo Chefe de Estado, ganha uma conotação bem diferente. Enquanto, na primeira versão, percebe-se uma dúvida na ação (o presidente *hesita*), na segunda, além de se destacar o *desejo*, abre-se espaço para mais interpretações: ao desejar beijar os pés da santa, o Estado veste-se de fidelidade para com a religião católica, admitindo e reconhecendo a força da Igreja. De todo modo, este foi mais um grande espetáculo em decorrência da recristianização da pátria.

Assim, como se não bastasse compartilhar do evento com toda pompa, o governo, na figura de Getúlio, mostra-se, neste momento, bem distante da ideologia republicana pronunciada por Oswaldo Aranha, meses antes, ao defender com empenho a separação da Igreja e do Estado: “A República só é compatível com a completa separação dos dois poderes. A César o que é de César; a Deus o que é de Deus” (CARTA..., 1931, não paginado). Segundo Farias, a atitude comentada evidenciava, portanto, o reconhecimento da força social da Igreja e a necessidade do Estado em buscar sua colaboração (FARIAS, 1998, p. 139).

Desta maneira, Clero e Estado mantiveram as melhores relações, nas figuras do Cardeal Leme e Getúlio Vargas, durante toda a era Vargas, num jogo de interesses que custou ao governo a incorporação, na Constituição de 1934, de muitas medidas favoráveis à Igreja e, em contrapartida, “[...] a igreja ofereceu aos regimes políticos seculares, à deriva do tempo e ameaçados pela contradição, a adesão das consciências dominadas” (ROMANO, 1979, p. 145).

2.3 A eleição da padroeira do Brasil

*Não será um dilúvio humano, mas um incêndio de corações.
E, ao clarão magnífico desse incêndio, o mundo inteiro poderá ler
as palavras incisivas do voto ou sentença inapelável do plebiscito nacional:
Nossa Senhora da Aparecida – Padroeira e Rainha do Brasil!
Dom Sebastião Leme*

No início de século XX, a Igreja esforçava-se em criar movimentações que a promovessem, enquanto instituição organizada e de poder, diante do povo e do Estado. O processo recristianizador era a meta a ser atingida por ela.

Em Aparecida, não foi diferente. Os padres redentoristas, os quais chegaram ao Brasil em 1893, a pedido de bispos reformadores de Minas, Goiás, Rio de Janeiro e São Paulo, tinham o objetivo de realizar a obra

de reforma católica e revitalizar a vida religiosa do povo e, ainda, de reformar o clero, para colocar a Igreja do Brasil em maior sintonia com a Igreja Universal (WERNET, 1995, p. 39). Neste momento, Dom Arcoverde, partidário do catolicismo ultramontano, também se dirigiu para Roma, a fim de conseguir missionários para sua diocese. Os redentoristas que chegaram a Aparecida em outubro de 1894 eram alemães da Baviera, e alguns deles já tinham experiência em atividades pastorais. Suas vindas estavam estreitamente ligadas às preocupações dos bispos reformadores brasileiros, no sentido de moralizar os santuários e aproveitá-los como ponto de apoio no processo de renovação da vida cristã. (WERNET, 1995, p. 194). A tradição redentorista alemã foi marcada pela obra de São Clemente Maria Hofbauer, que defendia a legitimidade do ensino como forma de apostolado. Segundo Wernet:

Os redentoristas, desde os tempos de Hofbauer, alinharam-se mais ao catolicismo popular. Esta religiosidade não deve ser entendida como mera superstição [...] através dela continuaram vivas formas tradicionais, muito arraigadas no povo, que foram questionadas e menosprezadas pelo catolicismo racional do “Século das Luzes”. Elementos típicos deste catolicismo popular foram: linguagem e estilo dos sermões acessíveis ao povo; uma profunda adoração mariana; o cultivo e a promoção de formas tradicionais de religiosidade como romarias e festas populares; a presença de elementos emocionais e sentimentais de religiosidade; cerimônias pomposas e edificantes, que tocavam o coração e a alma não apenas a razão; a valorização da experiência, da simplicidade e da sabedoria em oposição à religião intelectualizada e sofisticada dos filósofos e teólogos e o amor e a estima do povo simples e do camponês. (WERNET, 1995, p. 41-42).

Era, portanto, esta a mentalidade dos redentoristas alemães, o que explica a forma como foi conduzida a administração e a ação pastoral do Santuário de Aparecida. Os redentoristas que lá chegaram se identificaram muito com o Brasil e não tardaram a perceber a importância de uma ação pastoral mais dinâmica e atuante em diversas áreas, diante da necessidade

de redoutrinação dos fiéis. A exemplo disso temos diversas ações como a fundação do juvenato⁵⁷ em 1898; as romarias programadas ao Santuário de Nossa Senhora Aparecida, iniciadas em 1900; o lançamento de periódicos eclesiais que promoveram a divulgação da Imagem e de seus milagres e que serviram de impulso para a construção de uma imagem salutar da Igreja, e a movimentação alcançada em 1904, com a Coroação de Nossa Senhora Aparecida, sendo esta última um dos fatores mais marcantes dos redentoristas.

Assim transcorreu a administração redentorista alemã, que passou por uma fase de intensificação e diversificação de suas atividades, com a subsequente expansão geográfica. (WERNET, 1995, p. 56). Os bispos reformadores do séc. XIX empenharam-se em reformular as tradicionais irmandades e ordens terceiras, para diminuir os espaços dos leigos e aumentar o controle do clero. Foram promovidas novas associações ou irmandades leigas, como a Congregação da Doutrina Cristã, em 1905; o Círculo de São José, em 1907; a Pia União das Filhas de Maria, em 1907 e a Liga Católica⁵⁸ em 1910. Os redentoristas de Aparecida seguiam a orientação da pastoral dos bispos reformadores, valorizando a catequese, a pregação, a vida sacramental e as pregações das Santas Missas para a revitalização do catolicismo popular. Promoveram, ainda, as devoções do catolicismo reformado, como o mês de Maria, o mês do Sagrado Coração de Jesus e o mês do Rosário (WERNET, 1995, p. 136). A solenidade da coroação de Nossa Senhora Aparecida, em 1904, reflete, em sua totalidade, essas orientações dos bispos reformadores.

57 No juvenato de Aparecida, Padre Júlio Maria foi o primeiro brasileiro a receber o hábito redentorista, em 14 de abril de 1905.

58 O Círculo de São José e a Liga Católica destacam-se dentro destas associações. A primeira, por ter maior independência e autonomia frente ao clero, o que, no período em questão, eram características da Ação Social, e a segunda, por ter sido considerada a mais valiosa para a regeneração da vida religiosa dos homens, da família e da sociedade. Desde a sua fundação, esteve ligada aos padres redentoristas (WERNET, 1995, p. 133).

Passados vinte e cinco anos da coroação, a Igreja se manifesta mais uma vez, ao realizar, com muita pompa, as festas jubilares da coroação de Nossa Senhora Aparecida em 1929. Nesta ação, é possível notar o empenho da Igreja em edificar a “aliança” com o Estado, deixando transparecer esse desejo, nas representações das festividades e na certeza de ter Nossa Senhora Aparecida como padroeira oficial do Brasil, com o respaldo estatal e eclesiástico. Essa objetividade torna-se alvo de todos os discursos proferidos na ocasião, como bem salientou o jornalista Lacerda de Almeida, em artigo escolhido para compor o epílogo da *Polyanthéa* (1929) realizada pelos padres redentoristas, sob o título *Importância da proclamação de Nossa Senhora Aparecida como Rainha e Padroeira: União indissolúvel entre religião e Pátria, Nossa Senhora Aparecida e Brasil – Unidade Nacional*. No artigo, o jornalista faz a seguinte declaração, chamando a atenção para a ênfase dada à Pátria em todos os discursos:

Nenhum dos Bispos que falaram cada um em um dia de novena [...] deixou de ferir com mais ou menos eloquência a nota patriótica. Todos ligaram as duas idéias inseparáveis da Religião e da Pátria; todos acentuaram a poderosa e decisiva influencia da Religião nesse fato, para nós de vida e de morte, fato único em suprema importância, honra do nosso passado e esperança do nosso porvir: a UNIDADE NACIONAL. (POLYANTHÉA..., 1929, p. 47).

Ao final, Lacerda justifica esta ênfase patriótica dos discursos e, ao mesmo tempo, resume as idéias da Igreja ao utilizá-las:

O que faz e conserva a nacionalidade são as tradições, a história, que é a vida nacional, e a vida nacional tanto mais íntima e coesa quanto mais se combina e conforma no sentir e no pensar, e menos discrepa nas idéias e nos sentimentos da comunhão nacional. Ora, nada mais íntimo, nada que entenda mais com as idéias fundamentais de cada um, com o seu modo de sentir e de querer, do que a Religião que é um misto de dogmas e de ritos, dogmas que dão pastos à inteligência como os ritos abrem espaço à “sentimentalidade”. (POLYANTHÉA..., 1929, p. 47).

Neste momento, a busca da unidade nacional, enfatizada nos discursos, configura-se como meio necessário para a identificação do povo brasileiro com a religião católica. Sem esta identificação, a Igreja teria dificuldade em “falar” a todos os brasileiros e se posicionar como Religião oficial da nação. A partir de então, pode-se perceber o início de novas articulações entre Estado e Igreja, os quais vão buscar, no decorrer da era Vargas, a consolidação de uma unidade nacional, já com o sentido de promover a estabilização do governo e da Igreja, utilizando-se, dentre outros símbolos, aquele escolhido por sua aceitação entre os brasileiros, a Imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Antes de prosseguir, portanto, faz-se necessário pensar nas duas datas mais significativas do início do século XX, no entender das ações da Igreja, quais sejam, 1929, com as Festas Jubilares da Coroação de Nossa Senhora Aparecida e 1931, com o seu Padroado, para analisar as rupturas e continuidades que se estabeleceram nestes “espetáculos”, procurando expor a grandiosidade destes eventos.

Para entender a origem do catolicismo imagético no Brasil e a forma como ele foi e, de certa forma, ainda é utilizado, retomarei as ideias de Karnal (1998). Ao tratar a Representação religiosa na conquista espiritual do Brasil e do México no século XVI, em *O Teatro da fé*, este autor constatou a presença de um caráter cênico utilizado nas ações catequéticas da Igreja que não somente proporcionou a conquista espiritual, mas, também, a manutenção desta conquista. O Catolicismo português que chegou ao Brasil trouxe consigo uma estrutura religiosa incompatível com a realidade do Brasil português, basta lembrar o primeiro de todos os problemas: a língua. Sem a língua comum e mesmo a escrita, para alcançar seus objetivos foi necessária a elaboração de uma prática de Representação que se adequasse ao Novo Mundo, que o aproximasse mais dos portugueses indigenizados e dos índios, tendo sido criado o *Teatro Religioso*. Esta prática teve sua origem na vontade do clero de ordenar o universo religioso encontrado, tornando-se o estilo da atuação da Igreja na América Latina. Segundo Karnal,

Os frades e administradores que chegaram à América no século XVI provinham de uma estrutura religiosa específica, com seus códigos, práticas e estéticas. Estes códigos, presentes nos europeus que desembarcavam no Novo Mundo, precisariam ser mais especi-

ficados, para que pudéssemos compreender melhor a Representação da América. (KARNAL, 1998, p. 41).

Assim, a Companhia de Jesus, juntamente com outras ordens, engendrou o teatro religioso no Brasil português, cabendo, mais especificamente, ao teatro jesuítico a conquista das almas. Para este objetivo, em sua particularidade, o teatro religioso foi produzido de forma trilingue, ressaltando o projeto integrador⁵⁹ da Companhia, que visava conduzir todos a um mesmo sistema de significações.

O teatro religioso difundido pelos jesuítas tinha, portanto, um caráter catequizador, destinado a conquistar os espíritos, tanto de índios, como de portugueses “indigenizados”. Outra característica do teatro de catequese empregado no Brasil português era o seu gênero dramático, “[...] pois apresenta estrutura dialógica (sempre), há um ‘*dramatis personae*’, não há narrador de fato e a ‘trama’ flui com autonomia. Além disso, o teatro religioso pretende ser pedagógico e contém uma ‘moral’” (KARNAL, 1998, p. 85).

Desta forma, todas as características do teatro religioso recaem, sobretudo, no objetivo central jesuítico do discurso integrador da “representação teatral”, no “[...] lembrar a cada índio, a cada português e a cada espanhol que há um Céu acima deles e um inferno abaixo, com o paliativo do Purgatório no meio”. Integrador e ordenador, o teatro religioso “[...] faz lembrar aos europeus quem são, aos índios quem devem ser e, aos recalitrantes de um e de outro, o modelo inaciano de vida pessoal em meio ao modelo político de Império” (KARNAL, 1998, p. 226).

Paralelamente às ações eclesásticas, outras práticas religiosas também fizeram parte do conjunto de representações e acabaram por reforçar a proposta de integração como: os “rezadores das almas do Purgatório”; as procissões; as adorações do santíssimo; as confrarias; o uso do sacramento da confissão; o uso de adereços cênicos (como a cruz, o rosário, as estátuas hagiográficas, etc.); e a construção de Igrejas (principalmente

59 Segundo Karnal: “Unir todos dentro do padrão cristão-europeu foi a pretensão mais significativa dos jesuítas na Colônia” (1998, p. 76).

a partir do séc. XVIII, no círculo aurífero) que serviam de palco para o teatro religioso, com suas pinturas murais catequéticas. A presença dos oragos, com seus santos, figuras míticas, e mesmo os oragos marianos, em aldeias, também se apresenta como elemento integrador.⁶⁰

O teatro religioso, forma primeira de catequese, escrito na Idade Média e desenvolvido no Brasil pelas ordens religiosas, ecoou na história da Igreja, constituindo um grande cenário aberto permanente, agora cuidadosamente produzido para seu propósito ordenador, apresentando “peças” espetaculares. Ou não seria certo dizer que as movimentações da Igreja em torno da Imagem de Nossa Senhora Aparecida são, igualmente, enormes espetáculos teatrais?

Para se fazer perceber a dimensão destes espetáculos religiosos, apresentarei, no quadro que se segue, as movimentações de 1929, com as *Festas Jubilares da Coroação de Nossa Senhora Aparecida* e de 1931, com o seu Padroado. Para tanto, utilizei dois relatórios eclesiásticos. O primeiro, *Polyanthéa: das Festas Jubilares da Coroação da Imagem Milagrosa de Nossa Senhora Aparecida – 1904*, de setembro de 1929, é um Suplemento do *Almanak de Nossa Senhora Aparecida*, impresso em 1929 e editado pelos Padres redentoristas, os quais, além de apresentar um resumo histórico sobre a Imagem de Nossa Senhora Aparecida, relatam detalhadamente os preparativos das festas jubilares, e um relatório do Congresso Mariano realizado em paralelo. O segundo, as *Homenagens Nacionais a Nossa Senhora da Conceição Aparecida: Padroeira do Brasil*, de 1931, é um relatório sobre as homenagens nacionais da proclamação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida Padroeira do Brasil em 1931, no Rio de Janeiro, produzido logo após seu acontecimento.

Vale lembrar, antes de tudo, o pano de fundo destes espetáculos. A Primeira Guerra Mundial (1914-1918), as greves operárias, as revoltas, as crises econômicas, as disputas políticas, a revolução de 30 e tantas outras cenas perturbavam o mundo. A hierarquia eclesiástica procurava demonstrar a força da fé católica, ao disputar espaço com o Estado. No Brasil, da mesma forma que as elites dirigentes do país se subordinavam às ideologias dominantes na Europa e nos Estados Unidos, ao liberalismo, ao positivismo, a Igreja iria seguir um caminho paralelo na sua reforma. Se as

60 Ver em Leandro Karnal (1998).

elites tornaram-se “estrangeiras” na sua cultura, também a Igreja, fazendo vir da Europa uma centena e meia de congregações e ordens religiosas masculinas e femininas, num curto período de trinta anos, vai se europeizar e romanizar, tornando-se estranha à religião luso-brasileira, até então praticada pelo povo e veiculada pela Igreja (BEOZZO, 1984, p. 279). Com estas ações, a nova religião instalada entra em conflito com o povo e seus costumes, o que obriga a Igreja pensar em estratégias que a aproximassem do povo. É o caso dos espetáculos de 1929 e 1931.

É preciso considerar, ainda, que a maior parte das “[...] fontes relativas à Igreja católica foi produzida em resposta à demanda de algum segmento de interesse da própria corporação” (MICELI, 1988, p. 57). As *polyantheas*, ou miscelâneas, e os relatórios eram produzidos por membros do clero, especializados na documentação da história da Igreja e, segundo Miceli, contribuem para “[...] cristalizar a memória corporativa, num esforço considerável de expurgar documentos ‘tendenciosos’, de revidar os argumentos e as versões anticlericais, de resistir ao proselitismo dos concorrentes maçons, protestantes, espíritas, de eufemizar acontecimentos atentatórios ao prestígio e ao bom nome da Igreja, de condenar ao esquecimento os hereges, os cismáticos, heterodoxos e desfradados, de apagar informações a respeito de conflitos e lutas internas [...]” (MICELI, 1988, p. 53-54). Portanto, além dos relatos propriamente ditos, é possível analisar tanto as ênfases como os silêncios produzidos. É o que me proponho fazer.⁶¹

61 Os conceitos apresentados por meio das leituras de Certeau (1980) e Bourdieu (1996) mostraram uma forma interessante de ver o ofício do historiador como prática social, na qual todas as dimensões são consideradas e não apenas o produto final, o que inclui, por exemplo, o lugar e o meio onde é produzida, a aceitação comercial ou não e mesmo a remuneração do historiador. Estas considerações estão sendo empregadas diante da leitura das fontes primárias, principalmente nos discursos eclesiais. As célebres questões de Bourdieu (1996) são norteadoras na análise de documentos: Quem fala/ É voz autorizada? De onde fala? Para quem fala? O que fala? Como foi recebido? Ao analisar diferentes discursos (políticos e eclesiais), as leituras de Bourdieu (1996) me proporcionaram a compreensão de como se processa a eficácia simbólica do discurso e como ela depende da relação entre a propriedade do próprio discurso, das propriedades daquele que o pronuncia e da propriedade da instituição que o autoriza e, ainda, da necessidade de que ele seja compreendido e reconhecido.

<p>ESPECTÁCULOS / CENAS</p>	<p>POLYANTHÉA DAS FESTAS JUBILARES DA COROAÇÃO DA IMAGEM DE NOSSA SENHORA APARECIDA 1904 – SETEMBRO – 1929</p>	<p>HOMENAGENS NACIONAIS A NOSSA SENHORA APARECIDA PADROEIRA DO BRASIL – 1931</p>
<p>JUSTIFICATIVA DA PUBLICAÇÃO</p>	<p>O prólogo da <i>polyanthea</i>, escrito por Dom Duarte, então Arcebispo de São Paulo, apresenta a seguinte justificativa para essa publicação: [...] <i>Mas nem a todos foi dado o presenciar essas tocantes solenidades [...] A esses, principalmente, se dirigem estas palavras, recordação piedosa das festas jubilares, como um alto-falante a leva, pelo Brasil inteiro, os nossos votos de [...] filial amor e profundo acatamento. Ao que logo completa: Percorrendo as páginas singelas desta modesta polyanthea, reviveremos todos, presentes e ausentes, esses belos dias [...]. Percebe-se a intenção não só de alcançar os que não estiveram presentes, como, também, de reviver o acontecido, registrando-o para todo o Brasil. O que representou para a Igreja esse empreendimento tão importante a ponto de ser perpetuado numa polyanthea? Para a Igreja, era necessário, no momento, apresentar a sua grandiosidade diante do Estado e do povo, impulsionada pelas ideias de Dom Leme, que desejava um modelo de cristandade no qual a Igreja estivesse em coligação com Roma, ao mesmo tempo em que cooperaria com o Estado, estando, na realidade, acima dele.</i></p>	<p><i>As homenagens nacionais a Nossa Senhora da Conceição Aparecida, proclamada Rainha e padroeira do Brasil – porque assim consagrou o Santo Padre Pio XI e assim quis o consenso unânime do povo brasileiro – revestiram-se de tal imponência, atingiram tal brilho e tiveram tão delicada significação que não é demais se registrem para o conhecimento das gerações futuras, nestas páginas mandadas organizar pela Comissão Administrativa (p. 4). Desta forma se justifica esta publicação das homenagens nacionais a Aparecida, que passa a perpetuar a ação, a qual simbolizou, mais que a já constituída amizade entre Igreja e Pátria, a nacionalização do catolicismo.</i></p>
<p>CENAS HISTÓRICAS NAS PUBLICAÇÕES</p>	<p>É de praxe, nos impressos eclesiásticos de Nossa Senhora Aparecida, a produção de uma retrospectiva histórica que sustente a memória oficial de todos os seus acontecimentos. Desde o “achamento” até a data da produção do texto, toda história é minuciosamente recontada. É interessante observar que, além da história, os textos apresentam a mensagem principal, que expressa o objetivo de todo o movimento em questão. É o que fez o Padre Otto Maria, sem perder a oportunidade, no último parágrafo da <i>Breve história</i>, ao encerrar, admitindo um ideal político-patriótico que vai muito além da história: <i>A Basílica de Nossa Senhora Aparecida plantada no alto do capitão-mor, na antiga colina dos coqueiros, é vista de longe como uma atalaia de fé, postada no interior da Terra de Santa Cruz para fazer lembrar a todos os brasileiros que a Religião Católica deve ser, em nosso país, o fator máximo para a sua reorganização, para o seu progresso e para a sua civilização.</i> (p. 2) “Fazer lembrar” os brasileiros que sem a Religião Católica não se pode reorganizar a Pátria parece ser um objetivo já conquistado em Aparecida no ano jubilar.</p>	<p>Também na publicação das homenagens nacionais consta um histórico de Aparecida até o ano da proclamação do Padroado. Este, por sinal, apresenta-se de forma ainda mais rebuscada e minuciosa, estando fartamente ilustrado com cenas das festividades do ano jubilar da Coroação de Aparecida. A oportunidade de eternizar o acontecido quase conjunto de 1929 aparece bem aproveitada na publicação. Assim, a História da Imagem ganha mais cenas espetaculares nesta publicação.</p>

SIGNIFICADO DOS ESPETÁCULOS	<p>A coroação de Nossa senhora Aparecida, em 1904, foi a aprovação suprema do culto que a nobre nação brasileira tributa à venerada Virgem [...] Incalculáveis são os favores materiais e espirituais que a excelsa Padroeira comunicou aos seus devotos. [...] É um dever de gratidão [...] que atendamos à recomendação do Divino Espírito santo de celebrar este jubileu [...]. Descortinado, o espetáculo entra em cena, enquanto o público, o Brasil inteiro, se acomoda em seus lugares para tomar parte das grandiosas solenidades, que tinham por fim confirmar a realeza da Virgem Aparecida no Brasil e patentear a devoção e filial afeto do povo Brasileiro à sua excelsa Rainha e Mãe. (p. 41)</p> <p>Seria somente esta a significação de tamanho espetáculo? Ao final da promulgação do Jubileu pelo Exmo. Sr. Arcebispo metropolitano Dom Duarte, registrado na polyanthea, este roga a Nossa Senhora: Que Nossa Senhora Aparecida, doravante e para sempre Rainha incontestada e Soberana do Brasil, nos conserve a todos a unidade da fé, na unidade inquebrantável da Pátria. Notam-se, já de início, por meio do apelo ao sentimento de união do povo pela fé e pela Pátria, os planos político-sociais da Igreja para uma nova unificação da Igreja-Estado.</p>	<p>Qual a significação deste espetáculo?</p> <p><i>Hoje, que todas as potencias infernais procuram abalar os alicerces que repousa a humanidade cristã, que se digladiam partidos e facções [...] consola e faz bem ver um povo de quarenta milhões de almas, em pleno séc. XX, agrupar-se ao redor da Nossa senhora Mãe de deus, e dar mostras de um máximo esforço em prol da UNIDADE NACIONAL [...] Hoje, que o mundo atravessa uma fase gravíssima de perturbações morais e materiais, [...] consola e faz bem assistir um dos mais belos espetáculos jamais verificados em terras sul-americanas: AFIRMAÇÃO NACIONAL DA CRENÇA [...] Hoje, que o lema das nações parece estar consistindo em conquista a ferro e fogo, em saltar por cima de todos os imperativos da ordem e da justiça [...] consola e faz bem ver um povo inteiro, agrupado ao redor da pequenina imagem d'Aquela em cuja coroa engastado foi mais um diamante – Regina Pacis – vê-lo numa afirmação soleníssima de confiança, num protesto veemente de ordem, num juramento coletivo de PAZ.</i> (p. 4)</p> <p>Significa, portanto, para a Igreja, em conformidade com o Estado, o desejo da unidade nacional e a afirmação da crença do povo brasileiro por inteiro diante do espetáculo de demonstração de patriotismo e de fé. A presença do Presidente da República, do corpo diplomático e dos militares expressa a união das duas forças, prontas para combater a desordem e defender a paz da nação.</p>
-----------------------------	--	---



4. Suas excelências Reverendíssimas, os Senhores Arcebispos, Bispos e Abades que abrilhantaram com sua presença e sua palavra eloquente as festas jubilares. (POLYANTHÉA, 1929, p. 45a)



5. À espera do préstimo na esplanada do Castelo. O Sr. Presidente da República, Sra. Getúlio Vargas, Chefe de Polícia, Embaixador da Argentina, autoridades e membros do corpo diplomático em 1931. (HOMENAGENS..., 1931, p. 67)

ROTEIRO DOS ESPETÁCULOS: PROGRAMAS	<p>O extenso programa dos festejos é apresentado na <i>polyanthéa</i> de forma esquemática com as datas, os horários e suas atividades correspondentes, e representa a grandiosidade do evento: As novenas preparatórias, que começaram nove dias antes do início das festividades (dia 30 de Agosto), a abertura e a programação do Congresso Mariano no dia 5 de setembro e a festa do aniversário de coroação no dia 8 de setembro. Foram quatro dias de intensa participação eclesial e popular, unidos em práticas representativas, como a Missa Pontifical, Consagração do Brasil à Virgem Aparecida; as missas campais; as romarias; as comunhões gerais; a procissão solene; os Te Deum; as bênçãos do SS. Sacramento; as assembleias gerais; inauguração da placa de bronze; a Assembleia Vicentina; e o "beijamento" da Imagem milagrosa. São cenas do espetáculo que movimentaram a massa popular, representando o desejo de aproximação da Igreja com o povo, por meio de Aparecida e sua representatividade patriótica.</p>	<p>A semana de comemorações contou com uma programação intensa desdobrada em duas semanas distintas: a <i>Semana Paroquial</i>, de 17 a 24 de maio de 1931 e a <i>Semana Arquidiocesana</i>, de 24 a 31 de maio de 1931. Para a primeira parte foram programados, isoladamente, em todas as paróquias do Rio de Janeiro, novenários, estudos marianos, procissões, missas festivas, consagração do povo a N. S. Aparecida e missas com cânticos e comunhão geral durante todos os dias.</p> <p>A segunda parte, formada por todo o contingente, constou de <i>Missa Campal</i>, de novena com pregação, em honra da padroeira, nas Matriz e comunidades religiosas, sempre assistida por considerável massa popular, (p. 24) de uma sessão em forma de Congresso Paroquial, Missas solenes, seções de estudo, todos os dias em Igrejas diferentes, tendo sido efetuada, no dia 30 de Maio, a consagração do Brasil a Nossa Senhora Aparecida na Catedral do Rio de Janeiro, no Pontifical de sua Eminência. No dia 31, operou-se a <i>Procissão Triunfal de Nossa Senhora Aparecida</i>, estando presentes mais de 30 bispos e representantes do Clero e povo de todas as dioceses do Brasil. (p. 12)</p>
REQUERIMENTOS SANÇÕES E DECRETOS DE ROMA	<p><i>Não bastava, porém, inflamar somente o entusiasmo dos devotos da Virgem Aparecida no território nacional (p. 3), lê-se na polyanthéa. Além de toda a suntuosa programação, ficou registrado o requerimento de aprovação suprema do Chefe da Cristandade, assim como as petições do Rvmo. Vigário da Basilica, informadas e recomendadas pelo Arcebispo Metropolitano, que foram atendidas. Também constam do registro todos os despachos da sanção dos festejos planejados e das indulgências requeridas. Com estes cuidados em apresentar a aprovação suprema, a polyanthéa quer destacar a importância do acontecido, mostrando que este ultrapassa o âmbito nacional.</i></p>	<p>No dia 16 de junho de 1930, o Secretário de Estado do Vaticano, Cardeal E. Pacelli, redigiu o decreto que deferiu o pedido dos Prelados do Brasil, declarando a <i>beatíssima Virgem Maria concebida sem mancha, sob o título de "Aparecida", padroeira principal do Brasil diante de Deus [...]</i> para promover o bem espiritual dos fiéis no Brasil e para aumentar cada vez mais a sua devoção à Imaculada Mãe de Deus [...]. (p. 9)</p>

TÍTULOS CONCEDIDOS	<p>Tendo recebido a sanção pontifical dos festejos e declarando a preocupação em conseguir um meio de conservar os frutos espirituais das festas vindouras por uma organização religiosa que mantivesse sempre viva a união dos filhos devotos, com sua carinhosa mãe, a Virgem Aparecida, [...] uma organização mais explícita, estatutos mais amplos que permitissem sua influência sobre todo o culto mariano no Brasil (p. 3), seguiu uma petição a Roma, solicitando ao S. Padre, Pio XI, a elevação da Confraria estabelecida desde 1918 a Arquiconfraria, tendo sido esta conferida em julho de 1929.</p> <p>Mais que a ereção a Arquiconfraria em si, a conquista de Aparecida está em assegurar, no futuro, o desenvolvimento do culto e da representação de união que ele estabelece.</p>	
RELAÇÃO IGREJA/ESTADO	<p>IGREJA E PATRIOTISMO</p> <p>Em 1929, as perspectivas da singularidade da nação estão ressurgindo, mas ainda não é visível uma articulação do Estado com a Igreja. O Estado não participa como co-protagonista do espetáculo, apesar das provas da conveniência de ter o apoio da Igreja. Ainda não é visível uma unidade nacional que, no entender da Igreja, só ocorrerá concomitantemente à unidade religiosa.</p> <p>Na promulgação do jubileu, proferida pelo Exmo. Sr. Arcebispo, Dom Duarte enfatiza o caráter unificador do evento, valendo-se da representação da Virgem Aparecida como Mãe que acolhe a todos com igual clemência, sobre todos estendendo seu manto caricioso e maternal. (p. 4) A representação de Mãe do povo brasileiro, em Aparecida, vai permear todo o festejo, ao lado do sentimento de patriotismo: <i>Contamos que os fiéis desta nossa muito venerada Arquidiocese e de todo o Brasil, aqui venham comungar conosco nesses sentimentos de patriotismo e devoção a Nossa senhora, apertando assim os laços que nos unem como católicos e como brasileiros.</i> (p. 5) A devoção conjunta, laço unificador do povo brasileiro, é encenada em Aparecida, repleta de patriotismo e de amor filial, repercutindo por todo Brasil.</p>	<p>IGREJA E NACIONALISMO</p> <p>Observou-se, no desenrolar desta pesquisa, que, antes da separação Igreja-Estado, a linha histórica destes dois poderes seguia em uma mesma direção, acomodada com o Padroado monárquico. Diante da Proclamação da República e com o fim do Padroado, em 1890, Igreja e Estado passam a seguir linhas bem diferentes. Em 1904, a república oligárquica está no poder e a visão nacionalista aparece esmaecida, em face das ideias positivistas e das influências da <i>Belle Époque</i>. Na década de 1920, as críticas intelectuais à frouxidão das elites republicanas promovem o reencontro das perspectivas de nação singularcatólica vividas antes de 1900 e esboçam-se novas articulações entre a Igreja-povo-Estado, por meio do sentimento nacionalista.</p> <p>Em 1929, a Igreja já dava mostras do desejo de reconciliação com o Estado e faz uso do sentimento patriótico, exaltando o amor à Pátria, em prol de uma unificação nacional.</p> <p>Já em 1931, a Igreja influencia o Estado a uma nova aliança, mediada pela fé popular em Aparecida e pelo sentimento nacionalista.</p> <p>O jornalista Lacerda de Almeida, em artigo incluído na publicação estudada, apresenta a fórmula que caracteriza a ideia da Igreja, que encara a proclamação de Nossa Sr^a. Aparecida Rainha do Brasil como fator poderoso da unidade nacional. <i>O que faz e conserva a nacionalidade são as tradições, a história, que é a vida nacional [...] Ora, nada mais íntimo, nada que entenda mais com as ideias fundamentais de cada um, com o seu modo de sentir e de querer, do que a Religião, que é um misto de dogmas e de ritos, dogmas que dão pasto à inteligência como os ritos abrem espaço à sentimentalidade. [...] Quando todos pensam uniformemente em Religião, a unidade nacional é uma realidade.</i> (p. 47)</p>

PÚBLICO GARANTIDO: PROPAGANDA	<p> Todo espetáculo requer uma plateia. Para reunir a plateia que desejava, a Igreja teve que se organizar e usar o artifício da propaganda. A primeira providência ocorreu ainda no ano anterior, quando foi enviada uma carta, pedindo a cooperação de todos os Exms. E Revms. Srs. Arcebispos, Bispos, e Prelados: <i>[...] Logo é justo que no ano de 1929 receba esta grande protetora uma manifestação solene da gratidão e do amor filial de todo o povo brasileiro. [...] Pelo "Manual do devoto", que tomo liberdade de remeter, V. Excia. Conhecerá facilmente a origem, o desenvolvimento e as práticas religiosas da adoração à Virgem Aparecida. (p. 6-7). Percebe-se a preocupação de passar o conhecimento oficial da história de Aparecida e suas práticas religiosas, as quais, até o momento, ainda não tinham ganho dimensões nacionais, uma vez que Aparecida ainda não era a Padroeira oficial do Brasil.</i> A <i>polyanthea</i> registrou o unânime acolhimento do pedido de cooperação dos go prelados. Duas figuras aparecem com destaque nas investidas promovedoras dos festejos: Dom Duarte Leopoldo e Silva, que organizou a escola dos oradores que melhor podiam glorificar nas festas religiosas e no Congresso Mariano; e Excia. Ver. Sr. Arcebispo-coadjutor Dom Sebastião Leme, então apóstolo da ação católica na capital Federal, que indicou os endereços das pessoas em destaque que poderiam auxiliar na propaganda da festa planejada. (p. 8) Além disso, 2500 cartas foram enviadas às Cúrias diocesanas com o pedido de remetê-las às paróquias, às comunidades religiosas, e à imprensa católica do Brasil inteiro (p. 8), tendo o Jornal O Santuário de Aparecida publicado toda a programação dos festejos. </p>	<p> Para se garantir o êxito das Homenagens nacionais a Nossa Senhora Aparecida, não se economizaram, em grau ou número, os esforços da Igreja. Exortações, avisos e circulares foram encaminhados desde o mês de abril do ano do Padroado. A palavra de ordem vinha de Dom Leme: <i>Irmandados num só pensamento de fé e patriotismo, sem distinção de classes sociais ou tendências políticas, vamos publicamente levar ao trono da Imaculada Padroeira o VOTO NACIONAL DO POVO. Queremos uma era de ordem, trabalho, paz e tranquilidade para a família brasileira. (p. 10)</i> No aviso de nº. 210, Dom Leme determina, para o bom êxito da "Semana" da Padroeira, onze itens, dos quais ressalto cinco: <i>- Em todas as Igrejas matrizes, Igrejas de religiosas, Irmandades e capelas, por ocasião de todas as missas que nelas se celebrarem, domingo próximo, serão lidos e explicados aos féis a carta Circular de Sua eminência e o programa das solenidades [...]</i> <i>- À porta de todas as Igrejas e outros lugares públicos [...] afixem o programa geral das solenidades e o particular de cada paróquia [...]</i> <i>- Mandem buscar na Cúria Metropolitana "impressos" de propaganda a serem distribuídos pelo povo nas respectivas igrejas [...]</i> - A cargo dos senhores vigários fica mandar distribuir de casa em casa os referidos "impressos" [...] <i>- Para troca de idéias, combinação e distribuição de trabalhos como, principalmente, para arregimentação dos elementos de zelo, organização e propaganda, os senhores Vigários, quanto antes, promovam uma reunião coletiva de todas as associações religiosas de sua paróquia [...]. Palavra de ordem: cada um dos membros de todas as associações deverá convidar, persuadir, e inscrever, pelo menos cinco pessoas em cada um dos quatro grandes grupos do préstito [...]</i> Fica entendido que a propaganda das comemorações teve total participação dos membros do Clero do Rio de Janeiro. Além destas circulares que tramitaram no interior da Igreja, observei a preocupação em garantir a participação de autoridades civis e militares. Para tanto, foram igualmente redigidas e enviadas outras circulares. </p>
-------------------------------	--	---

CENAS DE DESTAQUE	<p>NOVENAS - As novenas ocupam, na <i>polyanthea</i>, um extenso capítulo, no qual se podem ler todas as conferências proferidas, dia após dia, pelos dignos representantes do ilustre episcopado nacional. (p. 11)</p> <p>Os temas abordados nas conferências são trabalhados de forma a alicerçar a devoção a Aparecida, enumerando seus predicados divinos (Onipotência, Sabedoria, Divina Bondade); anunciando sua mediação salvadora; afirmando seu poder de intercessão; realizando o paralelo entre a dimensão do culto de Lourdes com o de Aparecida; reafirmando o culto providencial de Maria, entre outros.</p> <p>CONGRESSO MARIANO - O Congresso também recebeu destaque na <i>polyanthea</i>, tendo sido muito bem registrado. Logo no início, a benção do Papa elogia o plano de realizar um Congresso, colocando explícitos seus objetivos: <i>para estudar os modos e meios de fomentar a devoção à Virgem Maria entre o povo.</i> (p. 22)</p> <p>Ao contrário do que se pode imaginar, o Congresso Mariano, tal qual os outros festejos de 1929, contou com a participação popular, como ficou registrado no histórico do Congresso exibido na <i>polyanthea</i>. Como exemplo, tem-se o momento da Comunhão geral das filhas de Maria: [...] iam se deslocando, em direção à sagrada mesa, os cordões intermináveis (p. 24); a Missa do Espírito Santo: [...] não só os fiéis, que lá se achavam em avultado número [...] (p. 24); a primeira assembleia geral: [...] o templo regurgitava de fiéis, que se disputavam lugar no recinto sagrado (p. 24), entre outros.</p>	<p>SEMANA PAROQUIAL - Durante a Semana Paroquial da Padroeira do Brasil, foram realizadas pregações nas paróquias do Rio de Janeiro sobre sete temas, dos quais destaco:</p> <p>1º <i>Nossa Senhora, como Mãe de Deus, tem o direito ao culto e ao amor de todos os homens; como padroeira do Brasil, tem direitos especiais à nossa devoção.</i></p> <p>2º <i>Nossa Senhora é nossa Mãe. O seu poder e bondade. Como Padroeira do Brasil, é mãe especial do povo brasileiro.</i></p> <p>3º <i>Os males da propaganda da heresia e erros contrários à fé católica. N. Senhora, defesa e baluarte da nossa Santa Religião.</i></p> <p>6º <i>Nossa Senhora e nossa salvação. Incertezas da vida e hora da morte.</i></p> <p>7º <i>Nossa Senhora Aparecida – rainha e padroeira do Brasil, por aclamação do povo e concessão expressa do Vigário de Jesus Cristo. Gratidão e confiança nacionais.</i></p> <p>Percebe-se, nos temas escolhidos, uma continuidade em relação à exaltação dos predicados de Maria. A novidade fica na ênfase dada à condição de Mãe do povo brasileiro, que por ele intercede, contra os males que afligem a nação.</p> <p>SEMANA ARQUIDIOCESANA (Congresso Mariano) – Muito bem articulado e concorrido, foi o Congresso Geral Mariano, que contou com a presença não só de Sua Eminência o Sr. Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, como de seus secretários, titulares da Santa Sé, pagens, Eminentíssimos Cardeais, bispos, do Sr. Nuncio Apostólico, numeroso clero secular e regular, bem como a comissão executiva do Congresso. Além destes, muitos curiosos compareceram, como individualidades da alta administração pública, militares de todas as patentes, oficiais da Marinha, engenheiros, médicos, centenas e centenas de pessoas da "elite". (p. 39)</p>
-------------------	---	---



6. Sessão solene do Congresso Mariano, na Igreja do Convento de Santo Antônio. (HOMENAGENS., 1931, p. 6)

<p>ORNAMENTAÇÃO DO ESPETÁCULO</p>	<p>O espetáculo produzido no dia 8 de setembro de 1929, em torno da comemoração dos 25 anos da Coroação de Nossa Senhora Aparecida, foi realizado com grandiosidade. Como todo espetáculo, este, também, contou com um cenário que lhe proporcionou respaldo eficiente para tantas representações. O cuidado com a ornamentação configura as intenções da Igreja. A exaltação de um patriotismo com a intenção de unificação poderia fazer, facilmente, confundir o feito com uma comemoração do sete de setembro. A simbologia patriótica regava todo o evento, como descrito na polyanthea: <i>Verde-amarelo! Verde-amarelo! Por toda parte as mesmas cores, as mesmas tintas, que outras não se queriam para essa festa maravilhosa do Brasil católico. (p. 40)</i></p> <p>Festa do Brasil ou de Aparecida?</p> <p><i>Era inédito o espetáculo que a querida cidade nos oferecia. Cordões ridentes de cedro tendo de espaço a espaço rosas grandes e amarelas [...] No alto das torres, apareciam as duas datas – 1904 e 1929 – coroação e ano jubilar. Ao centro, sobre a porta principal, uma grande cruz amarela, debruada de verde, tinha aos seus pés o Brasil [...] Completava toda essa esplêndida decoração grande número de bandeiras brasileiras, surgindo de todos os cantos, ao lado da bandeira pontifícia [...] Acompanhando o tremular festivo em que se achavam, repetitivas vezes avistamos o pavilhão brasileiro muito unido ao lábaro papal, como a nos fazer lembrar que um estreitamento de amizade se dava entre a Igreja e o nosso Brasil. (p. 40-41).</i></p> <p>Uma amizade entre a Igreja e a Pátria providenciava o sentimento unificador por meio de Aparecida e em Aparecida.</p>	<p>A procissão triunfal de Nossa Senhora Aparecida, no dia 31, resume o espetáculo que foram as homenagens realizadas à padroeira do Brasil. Para tamanho espetáculo, o cenário não poderia faltar. Para a ornamentação da avenida Rio Branco foi constituída uma comissão com doze pessoas. Mas não de adornos foram os cuidados para o sucesso da procissão. <i>Monsenhor Gonzaga, organizador da procissão, aprovou calorosamente a idéia de se formar um grupo de meninas vestidas de branco incumbidas de atirar pétalas de flores sobre o andor da Virgem [...] à sua chegada na Esplanada do castelo [...] centenas de pombas brancas foram soltas por ocasião da passagem da Imagem de Nossa Senhora Aparecida pela avenida Rio Branco. [...] Durante o percurso da procissão, [...] uma esquadilha de aviões terrestres da Marinha fez evoluções sobre a cidade [...] (p. 159)</i></p> <p>A Missa Campal realizada depois da procissão foi luxuosamente ornamentada com flores naturais, castiçais de prata e toalhas de finas rendas que deram brilhantismo a cerimônia:</p> <p><i>Ao fundo [...] via-se uma bela mágica decoração, feita de alto e largo troféu, de grandes bandeiras nacionais, que com seus fortes matizes, verde e amarelo, o fazia realçar e sobressair. [...] Toda a frontaria principal da Igreja foi engalanada em deslumbrante impressão, com belas colchas de seda, de cores variadas, e bandeiras brasileiras e papalinas; assim como foi fartamente iluminada, com agradável efeito, a parte inferior, com tubos incandescentes de - Gás néon – encarnado: e a parte superior, com lâmpadas brancas, elétricas e incandescentes, lendo-se logo abaixo do entablamento da fachada, em letras também de lâmpadas elétricas, verdes e amarelas, a seguinte evocação: Senhora Aparecida, Abençoe o Brasil. (p. 153)</i></p>
-----------------------------------	---	--

<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">CENAS E NÚMEROS ESPETACULARES</p> <p>Não se tem o registro preciso do número de romarias e deromeiros que estiveram em Aparecida nos festejos do ano jubilar. Segundo a <i>polyanthea</i>, estima-se que A estação da central contou mais de 6000 bilhetes comprados para Aparecida. [...] nos últimos dias se encontraram nada menos que vinte a trinta mil romeiros (p. 41), tendo recebido o Pão Eucarístico 15.900 pessoas.</p> <p>No dia 8 de setembro, aconteceram cerimônias imponentes, que retratam a dimensão dos festejos:</p> <p>A missa Pontifical na [...] vasta Praça da basílica estava literalmente repleta de fiéis, representantes de todas as classes sociais. Entre a mais perfeita ordem e o mais profundo silêncio desenvolvia-se o grande cerimonial [...] (p. 42)</p> <p>A Consagração do Brasil à Virgem Aparecida aconteceu após a Missa Pontifical, quando o Exmo Sr. Arcebispo Metropolitano de São Paulo, Dom Duarte, rodeado de ilustres representantes do episcopado Brasileiro e de todo o Clero presente, caiu de joelhos diante da Imagem milagrosa de Nossa senhora aparecida, apoderou-se de toda a sua massa popular uma comoção profunda: todos caíram de joelhos; de todos os olhos corriam lágrimas, e por todos os lábios foram repetidas as palavras da Consagração do Brasil à Virgem Aparecida e da Proclamação da mesma como rainha do Brasil [...] (p. 42)</p> <p>A cerimônia do beija-mão, após a aclamação popular à Aparecida como Rainha do Brasil, teve início após a Missa e estendeu-se até a noite. Não houve quem não viesse aos pés da Imagem, para nela depositar o osculo do seu amor [...] (p. 43)</p> <p>A Municipalidade de Aparecida, com o fim de imortalizar o notável acontecimento da proclamação da Rainha do Brasil, resolveu mudar o nome do largo para Praça de Nossa Senhora Aparecida: As 14 horas, na presença de compacta massa popular e dos vereadores municipais, sob a presidência do Exmo. Sr. D. Sebastião Leme e com o comparecimento de todas as autoridades [...], realizou-se a bela e imponente cerimônia, descobrindo-se a placa de bronze até então encoberta pela bandeira do Brasil.</p>	<p>O Cardeal Dom Leme enviou ao Santo Padre o seguinte telegrama, a respeito da procissão de Nossa Senhora Aparecida realizada no dia 31 de maio, o qual bem resume a dimensão do evento: Cardeal Pacelli, Secretário de Estado – Vaticano - Multidão, talvez cerca de um milhão de pessoas, presença de 25 bispos, Nuncio apostólico, membros do corpo diplomático, Presidente da República, autoridades civis, militares, instituições religiosas, civis, classes populares, levou triunfo imagem Padroeira, Mãe do povo brasileiro. A cidade inteira, representando a Nação, jurou fidelidade Cristo-Rei, adesão santa Sé, Romano Pontifício, cuja bênção imploro todo o Brasil, genuflexo, vibrante, através alma religiosa povo fiel, generoso e bom minha capital. – Cardeal Leme.</p> <p>A forma resumida, comum aos telegramas, não impediu que Dom Leme apresentasse ao Santo Padre a dissensão do espetáculo que foi a procissão. Além do número impressionante (cerca de um milhão de pessoas), a confirmação da presença de toda a escala social e política do Brasil demonstra o objetivo alcançado: a união nacional pela religião.</p>
---	---



7. Vista parcial da multidão que, na Esplanada do Castelo, aclamou Nossa Senhora Aparecida como Padroeira do Brasil em 1931.

PROCISSÕES EM CENA

A imponentíssima procissão solene, organizada com capricho e ordem, foi a viva confirmação da grandiosa proclamação havida de manhã [...] Inúmeras associações da paróquia e de fora [...] os moços marianos [...] os sócios da Liga Católica [...] Abades, Bispos e Arcebispos, grupos de cantores [...] a banda [...] a incalculável multidão que desfilava atrás da banda local [...] (p. 44) fizeram-se presentes, assim como 25 bispos e o Exmo. Sr. D. Duarte Leopoldo e Silva. Não houve quem não sentisse o coração satisfeito, a alma desprendida da vida dos sentidos para a contemplação da grandiosidade e sublimidade da religião, a única que une os corações e avassala as multidões. (p. 45.)

A Procissão Triunfal do dia 31 de maio de 1931 foi o ponto culminante das homenagens nacionais a Nossa Senhora Aparecida. Este evento mobilizou não somente a Igreja, como toda a sociedade do Rio de Janeiro pediu às casas comerciais estabelecidas nas ruas a sagrada procissão [...] enfeitaram suas fachadas, em honra de Nossa Senhora do Brasil, nesta hora histórica de nossa Pátria. [...] Tanto a polícia como a Inspetoria expediram ordens severas (p. 155) que garantissem o trajeto estipulado da procissão.



8. Durante a procissão a Imagem milagrosa é ladeada pelo Sr. Núncio Apostólico, Sr. Arcebispo de São Paulo e o Sr. Cônego Resende. (HOMENAGENS..., 1931, p. 53)



9. O "automóvel-andor" à porta da Catedral. A guarda de honra da Marinha Nacional. Diante do carro, os srs. Almirante Isaías de Noronha, representante da Marinha na junta Governativa da República, em 24 de outubro e almirante Penido, chefe do Estado maior, até aquela data. (HOMENAGENS, 1931, p. 53).

PROTAGONISTAS	Exmo Sr. Dom Duarte de Leopoldo e Silva, Arcebispo de São Paulo.	Exmo Sr. Dom Sebastião Leme, Arcebispo do Rio de Janeiro e o Presidente da República Getúlio Vargas.
		
<p>10. Sua Eminência e exmos. Arcebispos e bispos, em visita ao sr. Presidente. (HOMENAGENS, 1931, p. 134).</p>		

Tendo realizado este paralelo entre as festividades em torno de Aparecida, ocorridas em 1929 e 1931, é possível perceber como a Igreja – na conjuntura favorável que se deu nas primeiras décadas do séc. XX, quando suas reivindicações ganham a opinião pública, por meio dos intelectuais católicos, no mesmo momento em que o Estado oligárquico entra em crise – por meio de uma prática representativa que remete ao antigo teatro religioso da Idade Média, conseguiu, partindo de uma estratégia unificadora, desenvolvida por meio do sentimento patriótico e religioso, representar a nação através do símbolo católico constituído, Nossa Senhora Aparecida.

Na mesma linha de pensamento, analisarei dois discursos, sendo, o primeiro, o discurso do então Arcebispo-coadjutor do Rio de Janeiro,

Dom Sebastião Leme, proferido em Aparecida em 1929 e o segundo, do Arcebispo de São Paulo, Dom Duarte Leopoldo e Silva, proferido em 1931, no Rio de Janeiro, durante as homenagens a padroeira.

O discurso de 1929 foi proferido no terceiro dia do Congresso Mariano, no momento da cerimônia da Comunhão Geral dos Homens, no mesmo dia em que a Pátria celebrava a sua independência. Dom Leme prega, neste discurso, a indissolubilidade da união do Brasil e de Nossa Senhora. Percebe-se, na lógica do discurso do arcebispo, o objetivo de, por meio da representação de Aparecida, unir a religião à Pátria num só sentimento de amor e devoção. Este é o objetivo de Dom Leme e da Igreja. Para tanto, ele vai evocar um sentimento patriótico unificador, contra os males da época, através da representação de Aparecida como Mãe do povo necessitado, a realeza poderosa salvadora da Pátria e a ideia de singularidade, por meio do conceito de mestiçagem e do romantismo ancorado na cultura brasileira.

O dia era o da comemoração da Independência do Brasil e, após a apresentação do Hino Nacional, assim começou o discurso de Dom Leme:

Nunca as notas harmoniosas do Hino Nacional me fizeram vibrar tanto a alma de sacerdote e brasileiro como neste momento em que elas vem fundir-se com o cântico de ação de graças a Jesus Cristo hospedado em nosso coração. (POLYANTHÉA..., 1929, p. 31).

Já de início, ao mesmo tempo em que “separa” o homem sacerdote do homem brasileiro, D. Leme “une” religião e Pátria numa só emoção e convida: “Brasileiros e católicos, [...] Deixai que, após a comunhão e o Hino Nacional, eu vos convide a entoar juntos um outro cântico mais inflamado ainda, porque nele palpitam e fremem todos os entusiasmos da pátria e do céu” (POLYANTHÉA..., 1929, p. 31). Um cântico mais inflamado do que o de Jesus? Como poderia ser isto, vindo do maior representante da Igreja no Brasil?

Cantemos, cantemos, nesta hora histórica, a marcha nupcial de dois amores e de dois nomes que perante esse altar, enfeitado de luz e de bandeiras, vão para sempre unir-se em aliança perpétua, inviolável e sagrada: o nome de Nossa Senhora Aparecida e o nome do Brasil! (POLYANTHÉA..., 1931, p. 31).

Que hora histórica é essa? Hora do enlace entre Aparecida e o Brasil, que torna a Pátria católica? Esta hora histórica é o momento único, quando se vê um povo unido pela Pátria e pela fé. E, ao prosseguir seu discurso, é do povo que Dom Leme vai lembrar: “Vivemos numa época em que todos apelam para a vontade do povo” (POLYANTHÉA..., 1929, p. 32). Por que será? Pergunto. Na união do povo, a Igreja vê a chance da união da Pátria pela fé. Não bastava buscar apenas as elites e o Estado, estes estavam voltados para os discursos positivistas, para as tentações da racionalidade e distantes da ideia de singularidade capaz de promover a união desejada. E com esse intuito, segue o discurso: o povo não quer isso, “[...] o povo brasileiro quer que Nossa Senhora Aparecida seja sua Rainha [...] e porque quer [...] aqui está de joelhos a rezar em brados de amor a “Salve Rainha” da Pátria” (POLYANTHÉA..., 1929, p. 32). O povo “quer” uma Rainha que venha ao seu encontro; a Igreja atende ao desejo do povo, dando-lhe Aparecida.

Assim, a Rainha do povo, e não só do povo, mas também da Pátria, é Nossa Senhora da Conceição, escolhida pelo povo na “[...] concretização expressiva da imagem tão popular e tão querida, tão brasileira e tão nossa: a Senhora Aparecida [...] imagem pequenina e humilde, sim: mas para a alma brasileira, ela tem o condão de falar como nenhuma outra” (POLYANTHÉA..., 1929, p. 32). A Imagem fala ao povo porque ele se identifica com ela, que é pequenina, é humilde, é mestiça (negra?) e é adornada da realeza que o povo, por tanto tempo, aprendeu a admirar e respeitar. “O Brasil não tem rei. Mas o chefe da nação é escolhido pelo povo. [...] o nosso povo quer ter a sua Rainha” (POLYANTHÉA..., 1929, p. 32). Uma rainha que venha em socorro do caboclo que vem da roça rogar pelos

seus, que não sabe ler, escrever, trajar, falar, como as pessoas da cidade, mas que “[...] sabe amar o nosso Deus e sabe amar a Virgem Santíssima!” (POLYANTHÉA..., 1929, p. 32). Uma Rainha da Pátria e, mais que Rainha, Mãe do povo brasileiro.

Senhora! Senhora da Conceição Aparecida! Em vosso trono de Rainha rutilante para sempre gloriosa e imortal a bandeira da minha Pátria! Em vosso colo de Mãe, palpitem para hoje e sempre o coração do povo brasileiro. Guarde-o que é vosso. Rainha nossa, [...] glória do nosso passado, honra do nosso presente, esperança do nosso futuro, ideal amigo de nossa raça, Mãe do povo, Rainha do Brasil, Salve! (POLYANTHÉA..., 1929, p. 33).

Com um misto de romantismo e patriotismo, o discurso de 1929 preenche as qualidades desejadas para o momento, promovendo um sentimento de coletividade e singularidade da Pátria. Por meio de Aparecida, todos são da mesma “roça”, da mesma “raça”, da mesma Mãe, da mesma Rainha e da mesma Pátria. Todos são um só povo, o povo católico e brasileiro, como o próprio Dom Leme o é.

A análise do discurso do Arcebispo de São Paulo, Dom Duarte Leopoldo e Silva, proferido em 1931, no Rio de Janeiro, nas homenagens à padroeira, revela uma Igreja preocupada com os destemperos da época. Nesse discurso, a conjunção de um patriotismo com um nativismo é empregada, entoando um nacionalismo.

Na primeira parte do discurso, Dom Duarte enfatiza “o espetáculo magnífico” realizado pelo apostolado de Maria Santíssima, enumerando os principais cultos e santuários da Virgem por todo o mundo. Desta forma, apresenta a grandiosidade e a importância das obras apoiadas nos inúmeros santuários, nelas projetando a abertura da “rota luminosa” que “levou ao mundo inteiro a bandeira vitoriosa do catolicismo que hoje se enastra triunfante nas atividades e prosperidades dos povos, como estandartes da sabedoria, lábaro da salvação humana, guia infalível das contingências e vicissitudes da vida.” (HOMENAGENS..., 1931, p. 82). A vitória do

catolicismo é, assim, atribuída a Nossa Senhora, que deve, portanto, ser reverenciada, porque “[...] sem ela a humanidade teria naufragado naquele oceano de imundices” (HOMENAGENS..., 1931, p. 82). Na segunda parte, o discurso envereda-se pela fórmula do romantismo, buscando, no culto da História e nas tradições, elementos para despertar o nacionalismo:

Vede, meus senhores, a nossa nacionalidade plasmada pelos jesuítas, pelos anchietas, pelos nobregas, pelos monges beneditinos e religiosos de outras Ordens, quando defendiam a integridade nacional contra a voracidade da pirataria de todas as nações diante do abandono de nossa Pátria pela metrópole; considere o valor e o desprendimento desses homens abandonando as suas Pátrias para fazer do Brasil a pátria de Santa Cruz, para levantar os alicerces desta grande nacionalidade que existe sob as bênçãos do Cruzeiro como a testar todas as nações que da nossa frente não poderá ser apagado o signo da cruz porque nós o temos gravado, cintilante, nas estrelas do Cruzeiro do Sul. (HOMENAGENS..., 1931, p. 82).

Invocar desbravadores católicos do descobrimento e depositar neles os créditos da integridade nacional é só o começo da estratégia discursiva. Aonde Dom Duarte quer chegar com esse caminho? Na condição de estabilidade da Pátria, que só terá garantia por meio da religião católica, por meio de Nossa Senhora Aparecida. A lógica do discurso do Arcebispo de São Paulo encontra fundamento na ideia de “estabilidade governamental” da Igreja, pela qual “[...] a estabilidade e permanência das instituições só teria seu fundamento verdadeiro fora da história e do choque das consciências” (ROMANO, 1979, p. 145).

Desta forma, a terra escolhida por Aparecida deve apresentar, romanticamente, o porquê de seu merecimento. Que terra é essa? Que povo é esse que tem Aparecida por Mãe e protetora? Olhai por último para os encantos da nossa terra, continua Dom Duarte,

[...] ante qual tudo o que há de grande e majestoso no universo se dilui e se desbota; considerai ainda a ternura do coração, a grande-

za da alma, a generosidade do caráter do nosso povo e mais certos ficareis de que somos filhos de Maria, de que o Brasil, pertencendo a Nossa Senhora por motivo histórico, é de Nossa Senhora pelas características de ordem e perfeição que o revestem. (HOMENAGENS..., 1931, p. 82).

Aí está um Brasil perfeito, em terras e em povo, merecedor da condição filial em Maria: eis, aí, a Pátria merecedora da proteção da Padroeira.

Em 1929, D. Leme unia a Pátria pela fé. Em 1931, é a unidade da nação que está em jogo. É preciso unir o Estado, a Igreja e a Pátria, para a segurança da nação. É preciso certificar e fazer notar que “[...] os usos, os nossos costumes, as nossas famílias, se impregnaram das belezas da sublime Padroeira e o seu sacrossanto amor é o apanágio de todo o coração brasileiro” (HOMENAGENS..., 1931, p. 82), para se armar contra os inimigos. Com este interesse, segue o discurso: “[...] quando as autoridades, comprometidas das suas responsabilidades políticas, procuram esmerar mais a educação do nosso povo, com o ensino religioso, o único meio de se empreender a tarefa do engrandecimento futuro da Pátria, não se justifica a oposição, que não é bem do povo [...]” (HOMENAGENS..., 1931, p. 83). O povo perfeito, da terra perfeita, merece, por bem, a doutrina perfeita da religião católica. A Igreja oferecia ao Estado uma formidável máquina burocrática de controle de dominados, o ensino, sobre o qual este queria ter o controle.

A partir daí, o discurso se preocupa em classificar o bem e o mal da época: “É que o mundo se divide: de um lado, a Igreja católica, com a tutela prodigiosa da Virgem Santíssima; do outro o cisma pleno de mentiras e de loucuras, guiado pelo espírito do mal” (HOMENAGENS..., 1931, p. 82). E o mal, apontado abertamente por Dom Duarte, está em Lutero, no protestantismo, no positivismo, no espiritismo e, por fim, no comunismo:

Esta doutrina social que começa destruindo a família e com esse alicerce da sociedade atinge todas as instituições que são presente-

mente a garantia da civilização. Destruído o sedimento da unidade brasileira, que é essa comunidade de sentimentos religiosos cujo o fulcro principal é a família, corroídos os laços sagrados da nossa união nacional, seria não só o soçobro da Igreja mas também a ruína da Pátria [...] (HOMENAGENS..., 1931, p. 82).

E para combater esses males, somente a união em torno da Virgem Santíssima, “Rainha dos Apóstolos, e fortaleza dos Mártires, inspiradora dos geniais doutores da Igreja e orientadora dos heróicos Bispos da Cristandade, confiemos na vitória empenhando-nos nesse combate decisivo para a nossa nacionalidade, com todas as forças da nossa alma [...]” (HOMENAGENS..., 1931, p. 83).

Na *Polyanthéa*, o jornalista Lacerda já justificava a “escolha” popular da padroeira: “Nossa Senhora da Conceição é o culto tradicional dos povos deste país de norte a sul, sem distinção de classe nem de posição social. Até maçons (que anomalia!) não se querem desprender desta poética devoção de nossos pais” (POLYANTHÉA, 1929, p. 46). A respeito disto, Beozzo (1984) enumera cinco razões para a escolha da santa como padroeira do Brasil: o caráter mariano do Santuário de Aparecida; a localização no vale do Paraíba paulista num momento em que a economia nacional centrava-se no Sul cafeeiro; as raízes coloniais de Aparecida, quando as vias de comunicação eram fluviais; o fato de ser a imagem de origem popular e não ser vinculada a nenhum membro da classe dos grandes proprietários e senhores de escravos; por ser uma virgem negra, o que, numa Igreja dominada pela camada branca da população, significava a aceitação das camadas populares e sua aproximação com maior confiança. “Sendo uma Virgem dos mais pobres podia ser uma Virgem de todos” (BEOZZO, 1984, p. 295). Murilo de Carvalho, no capítulo *República-Mulher: entre Maria e Mariane*, do livro *A Formação das Almas*, embarca numa interessante trajetória sobre a utilização figura feminina na República, que vai do contexto francês ao brasileiro, concluindo que:

Por mais problemática que também seja a capacidade da Aparecida de representar a nação, ela sem dúvida supera em muito a de

qualquer outra figura feminina, ou mesmo de quase todos os símbolos cívicos. Além de deitar raízes na profunda tradição católica e mariana, apresenta a vantagem tradicional de ser brasileira e negra, a léguas de distância da francesa e branca Clotilde. Nem mesmo a princesa Isabel lhe poderia fazer frente. (CARVALHO, 1990, p. 94).

Sendo assim, fica óbvio o oportunismo da apropriação, tanto por parte da Igreja como do Estado, dessa Imagem, por tudo o quanto ela representa: símbolo unificador de uma nação eleito pelo povo.

Tal apropriação, por parte da Igreja, pode ser identificada nos discursos proferidos por ocasião das festividades do Padroado de Aparecida. Neles, assim como ocorre nos discursos analisados anteriormente, da época da Coroação, é nítida a forma como já se conduzia à ideia do patriotismo vinculado ao catolicismo, como que se, para a existência do primeiro, fosse preciso a existência do outro. No entanto, estes discursos diferem em outros aspectos, ao evidenciar a nova conduta da Igreja em relação ao povo e ao Estado.

Em relação ao povo, o tom menos clerical, em português claro, mais distante do abençoado latim, enuncia o objetivo de falar-lhe diretamente, dando-lhe maior importância, exaltando a necessidade da união, em Cristo, mediada por Maria, para o progresso da Pátria católica.

Podemos observar estas intenções no sermão proferido pelo Bispo do Espírito Santo após a Missa Pontifical, um dia antes da chegada da Imagem ao Rio de Janeiro:

[...] E me direis vós: se é tão antiga a devoção, por que declarar-nos, agora, padroeira do Brasil Nossa senhora Aparecida? É simples, Senhores: Porque Nossa senhora da Conceição é nossa padroeira, mas quis colocar seu trono em um lugar pobre, no princípio para tornar grande, depois de seu reinado. E como é o povo – e só na Igreja, meus Senhores, é que se ouve a voz do povo, só na Igreja é que se atende ao que ele diz – e como é o povo que sempre chamou essa imagem, que era de Nossa Senhora da Conceição Apa-

recida, justamente porque apareceu, como vos acabei de dizer [...] Um dia porém, reuniram-se os Bispos, os pontífices que dirigem a Igreja, mas que não se esquecem de ouvir o povo. E os Bispos, reunidos, ouviram, Senhores, a voz que partia dos corações dos fiéis [...] (HOMENAGENS..., 1931, p. 149).

Desta maneira, a Igreja desce do altar para falar ao povo, unido como uma só família, cuja Mãe, eleita, é Nossa Senhora Aparecida. No entanto, a ideia de “Mãe do povo” não aparece, desde sempre, ligada a Nossa Senhora Aparecida, como será visto mais adiante.

Em relação ao Estado, a diferença está na maneira como, nos discursos, é enfatizado o compromisso da república democrática em fazer valer o direito da maioria. O esforço em prol da unidade nacional continua a ser traçado; no entanto, a Igreja deixa clara a condição desejada e firma a ideia de que a salvação do Brasil está em ser oficialmente católico. Nesse jogo de interesses, diante de um governo forte, populista e patriarcal, firmado na figura de Getúlio Vargas, a Igreja serve-se da representação de Nossa Senhora Aparecida para dar à Pátria uma Mãe, constituindo, assim, a representação de família que permeará seu discurso nas décadas subsequentes. Com essa ideia de família, a Igreja consegue propagar sua concepção moral e coerciva na sociedade brasileira.

Esta inclinação é bastante evidente na alocação de encerramento do Congresso Mariano, proferido por D. Sebastião Leme, quando o arcebispo pontua os desejos da Igreja em relação às leis civis e o poder da guarda da Pátria em Cristo e Nossa Senhora:

Estamos colocando a imagem de Cristo no vértice do Corcovado. [...] É, pois, nos cimos mais elevados do nosso amor que, ao lado da imagem de Cristo, vamos plantar a imagem da excelsa Padroeira. E daí, das alturas do coração do povo, não haverá força humana ou infernal capaz de fazer baixar o Nosso Redentor e a nossa Mãe! O Brasil católico está cansado de ser uma maioria que não tem direitos.

Com Jesus e por Jesus, com Maria e por Maria, é chegado o tempo de fazermos valer os direitos religiosos da consciência nacional.

Felizmente que os mentores da República começam a capacitar-se de que a honestidade do ideal democrático lhes impõe o dever de não fechar ouvidos aos clamores da alma religiosa do povo. Que se não desviem desse caminho! É o único que corresponde aos interesses superiores da Pátria. É o único que pode salvar o Brasil. (HOMENAGENS..., 1931, p. 144).

Na continuidade do documento, o arcebispo sublinha os indícios de uma liberdade religiosa presente na mentalidade do governo de então, fazendo lembrar a deliberação do decreto do ensino religioso facultativo, encarando-o não como ato ideal, mas como uma conquista exercida sobre ele. Dom Sebastião lembra, ainda, o “espectro negro de nova ameaça: o projeto do divórcio” e a questão do comunismo, alardeando o direito de voto, ao dizer: “Nas democracias que se prezam, o voto é arma invencível. É um direito e é um dever. Partido Político? Não. Vamos apenas cumprir o dever. Contra quem? A favor de quem? Não sei. Somos a caravana de Deus! Seremos o partido do Brasil!” (HOMENAGENS..., 1931, p. 144-145).

Desse modo, vemos novas relações entre Igreja e Estado sendo articuladas em prol dos seus interesses quando, juntos, ao buscar a unidade nacional, produzem um cenário de harmonia ao se ajoelharem, com o povo, diante da Padroeira do Brasil.



3 DECODIFICANDO A IMAGEM: REPRESENTAÇÕES DE NOSSA SENHORA

*A verdadeira igreja tem que se tornar visível.
Jesuíta Roberto Bellarmino (século XVI)*

Até aqui, procurei desvelar as representações da Imagem de Nossa Senhora Aparecida diante dos diferentes contextos em que ela se insere na história do Brasil, desde a imagem encontrada por pescadores até o símbolo nacional reconhecido pela nação brasileira: a Imagem Milagrosa que “aparece” no rio; a Mãe divina intercessora; a Protetora da Pátria; a Imagem coroada, a Rainha do céu reconhecida na terra; a padroeira do Brasil e a Mãe do povo brasileiro. Imagem polissêmica que permite tanto à Igreja quanto ao Estado se apropriar de seu caráter nacional e da força de sua representação

Neste capítulo, procurarei refletir sobre as evidências sobre a Imagem, como o processo de incorporação e ressignificação de símbolos na composição imagética da padroeira: a coroa, o manto e as bandeiras (nacional e do Vaticano). Também realizo uma análise sobre os símbolos articulados à Imagem e exponho brevemente um levantamento dos meios que a Igreja utiliza no esforço de perpetuar sua memória oficial. Por fim, procuro pensar o significado de “mãe” que recaiu sobre a Imagem de Nossa Senhora Aparecida a partir de necessidades impostas pelo contexto político-sócio-cultural do Brasil desde a movimentação em torno das homenagens do jubileu da coroação de Nossa Senhora Aparecida em 1929 até a oficialização do seu padroado em 1931.

3.1 Representações mais ou menos polissêmicas

*Pinturas são colocadas nas Igrejas para que os que não
lêem livros possam “ler” olhando as paredes.
Papa Gregório (século VI-VII)*

Henri Lefebvre (1978), ao propor uma análise do conceito de representação, no texto *El concepto de representación*, demonstra sua intenção elucidativa diante da má formulação deste conceito, que nasceu com os filósofos franceses da escola de Port-Royal, tendo sido utilizado por Kant, recolocado por Hegel e recuperado por Marx. O conceito de representação, que passou a ser largamente utilizado por historiadores a partir das décadas de 60 e 70, quando ganhou maior importância ao estar mais articulado à discussão sobre a história das mentalidades, chegou ao século XX de maneira confusa e mesmo indefinida. Estas distorções, seja no sentido de redução ou ampliação do conceito, promoveram perigosas divergências.

Assim, em seu texto, Lefebvre buscou os estudiosos da representação numa dialética que envolve Kant, Hegel, Marx, Lênin, Nietzsche entre outros. Nesta análise, Lefebvre vai apresentando sua concepção do conceito de representação, ora concordando e se apropriando de suas concepções, ora discordando deles: em Kant encontra a compreensão de representação como conhecimento a qual leva mais adiante; de Hegel toma emprestado o movimento dialético do seu pensamento, incorporando a concepção da tríade – representado, representante, representação – que vai lhe abrir caminho para a discussão da natureza e do poder das representações; já em Marx, ao observar que o “[...] término de representación, desaparece del vocabulario ‘marxista’ ante el de ideología” (LEFEBVRE, 1978, p. 31), discorda, por entender que Marx não percebeu a força histórica da representação diante dos seus contínuos desdobramentos. Critica seu pensamento ambíguo e a maneira pela qual compreende a

representação, a qual – associada à ideologia – apresenta-se como “reflexo”, e – dissociada à ideologia – apresenta-se como mentira da realidade; Lefebvre, ao buscar a genealogia do conceito de representação, encontra o caminho em Nietzsche, baseando-se em seu estudo do desvelamento da linguagem.

Interessa-me levantar algumas formulações de Lefebvre sobre a representação para, a partir delas, fundamentar a teoria que sustenta este livro. Para Lefebvre não existe verdadeiro ou falso, as representações nascem no social e se espalham, comandam nossas vidas, tornando-se concretas e contínuas por movimentos de deslocamento e substituições. As Imagens sacras, por exemplo, são representações nascidas num tempo distante, que foram sendo reformuladas, recebendo novos significados, por meio desses movimentos. Mas como entender o nascimento deste tipo de representação?

Lefebvre acredita que, para que haja o entendimento de qualquer conceito é preciso observar o contexto histórico no qual ele se insere. O conceito de representação deve, portanto, ser apreendido e relacionado com seu tempo, em sua prática, enquanto presença pertinente a um quadro social no qual ela interfere. Este pensador entende que as representações servem a um projeto e possuem um trajeto no decorrer do qual são apropriadas. Elas não são constituídas ingenuamente, possuem uma vontade direcionada real e concreta, sempre apresentam uma ideia de dissimulação, o que não quer dizer que são verdadeiras ou falsas: “[...] *las representaciones no son sin embargo verdaderas por vocación, por esencia. Ni falsas. Es una operación ulterior, una actividad reflexiva, la que les confiere verdad y/o falsedad relacionandolas con las condiciones de existencia de quien las producen*” (LEFEBVRE, 1978, p. 52). Elas não são, também, uma mentira, uma vez que, construídas socialmente, são formuladas dentro de uma perspectiva social existente, real, mas que não revela toda a intenção pela qual foi criada. As imagens sacras no catolicismo são, desta forma, reais. Possuem, em si mesmas, a presença

concreta da representação, a escultura, e a ausência da representação, o representado, ou seja, a entidade a qual se refere. A presença nada mais é que parte da representação, cabendo à outra parte, não menos importante, a ausência. Ambas se completam na intenção de representar; percebe-se, aí, a concepção da tríade de Hegel – representado, representante, representação – ou, respectivamente – Virgem Maria no contexto católico, escultura de barro da Virgem Maria encontrada em 1717, Imagem de Nossa Senhora Aparecida. Segundo Lufit, (1996) com a representação pensada da forma triádica é possível abandonar a relação entre dois termos (representado e representante), a qual, no dizer de Lefebvre, torna-se reflexo, jogo de espelhos ou luta pelo primado de uma ou de outro termo (MARTINS, 1996, 91). É por meio deste método de análise, onde os três termos se conjugam, que é possível perceber a força da representação. No caso exposto, o jogo proporcionado pela relação entre representante (escultura de barro da Virgem Maria encontrada em 1717) e representado (Virgem Maria no contexto católico) só ganha força quando relacionados à representação de Nossa Senhora Aparecida.

No decorrer deste livro, venho contextualizando todo o período histórico relacionado à representação de Nossa Senhora Aparecida, pretendendo desvelar o seu nascimento e sua força, enquanto elemento apropriado manipulador e os movimentos de deslocamentos e substituições efetuados. É, pois, sob esta mesma perspectiva, que venho teorizando as relações entre Igreja e Estado no processo de construção da nação por meio da movimentação em torno da força desta representação, a Imagem de Nossa Senhora Aparecida. Isto ocorre ao pensar, por exemplo, como o cristianismo se valeu das representações depois de ter propiciado sua proliferação e como o poder político teve e tem a capacidade de se apossar e manipular certas representações dentro da sociedade.

Em relação à religião cristã, Lefebvre observou a multiplicidade das mediações:

El cristianismo no temió multiplicar esas mediaciones entre la Naturaleza y lo Divino, entre el cuerpo y el no cuerpo, Histórica y teóricamente, esa multiplicación define la religión cristiana. [...] Las representaciones se presentan cada vez más claramente como mediaciones, término filosófico proveniente de Hegel del cual se abusó al multiplicar las entidades mediadoras; de tal modo que las lacunas, los contornos, los cortes, discontinuidades, desaparecen en la multitud de intermediarios. (LEFEBVRE, 1978, p. 64).

É justamente o caráter mediador das representações a característica principal para seu uso no cristianismo, pois é nele que está contida a sua força, como veremos adiante. Uma força mediadora que une Deus à sua criação por meio de Cristo, e os homens à Deus, neste caso, na intercessão da Virgem Maria e de todas as suas representações. É isto o que acontece, de forma particular, com Aparecida no Brasil.

3.2 A Imagem

*Seus olhos, não se voltavam para o céu. Tomavam, sim,
a direção da terra, da terra mártir que o braço
do escravo secundava e enriquecia.
Mons. José Castro Néri*

No catolicismo, o uso de representações divinas começou sob influência da tradição grega no séc. IV, quando era costume decorar com ícones os lugares de culto. Ao longo de sua história, a iconografia católica recebeu novos significados, novas *representações*. Mesmo contra o consenso da Igreja, esta prática foi se difundindo, gerando o “movimento dos iconoclastas que, de 730 a 840 mais ou menos, colocou em conflitos patriarcas e bispos, o papado e o Império” (LONDOÑO, 2000, p. 249). Durante a Idade Média, o culto dos santos se alastrou, a Reforma Protestante atacou o culto às Imagens e a Reforma Católica lutou contra as superstições e os rituais considerados pagãos. Assim, partindo de uma recusa unânime e chegando a um consenso, o uso de Imagens foi um dos pontos principais

das disputas inter-religiosas. Finalmente, com o Concílio de Trento, fica determinado que:

[...] reinam justamente com Jesus Cristo, oferecem a Deus pelos homens a suas orações; e que é bom e útil invocá-los humildemente e recorrer a suas orações, poder e auxílio para alcançar benefícios de Deus. (LONDOÑO, 2000, p. 250).

Dessa forma, ficou legitimada a iconografia e, junto a ela, a veneração aos santos como intercessores dos homens ante Deus. Assim, a Igreja respondeu à acusação de idolatria da Reforma, ao não definir as Imagens como *representações*, ao mesmo tempo em que manteve a prática das relíquias e a veneração das Imagens. Esta ponderação sob a questão das Imagens pode ser entendida como um recurso para “atender às modalidades de sensibilidade exigidas pela massa para as quais os clérigos tiveram de se voltar quando se tratou de reuni-las e de impor o novo catolicismo” (LONDOÑO, 2000, p. 249).

O Concílio de Trento (1545-1563) tornou-se um marco histórico essencial no que diz respeito à questão do conflito teológico sobre a importância das imagens, sobretudo do lado católico. Os teólogos pós-tridentinos desenvolveram uma concepção estética utilitária e politizante das Imagens. A arte ganhou, neste aspecto, uma importância que a elevou à uma atividade essencial.

No Brasil, as Imagens católicas, principalmente dos santos e santas, foram recebendo significados e mesmo funções diferentes. Como já foi mencionado nos capítulos anteriores, as Imagens chegam à América Portuguesa nas naus dos portugueses, uma vez que o culto mariano já se concretizara em Portugal, fazendo parte das práticas oficiais da Igreja e do governo português. Inseridas na colônia, as Imagens passam a fazer parte do catolicismo tradicional, sendo utilizadas na evangelização instituídas pelas Ordens Religiosas. Mais tarde, elas ganham terreno no campo da

religiosidade popular⁶² e, ao mostrar-se interessante meio de aproximação com o povo, são, pouco a pouco, aceitas e reapropriadas pelo catolicismo romanizador.

Nesse período, o estilo artístico que se manifestava na Itália e Espanha era o barroco.⁶³ A era barroca começou em Roma por volta de 1600, quando os papas se dispuseram a financiar magníficas catedrais e grandes trabalhos, pressionando os artistas para que buscassem o realismo mais convincente possível, visando atrair novos fiéis, uma vez que a Igreja encontrava-se em clima de militância e Contra-Reforma.

Portanto, a utilização da iconografia, no processo de evangelização da Igreja Católica, teve origem no Concílio de Trento e na pedagogia da Contra-Reforma, se afirmando como estratégia de reprodução de um modelo de ação e reflexão em torno do *ethos* religioso que sustentava a “doutrina da salvação” da Igreja por meio, dentre outros recursos, da arte dramática barroca.

62 Neste caso, torna-se menos dificultoso um delineamento do termo religiosidade popular, não pelo que ele representa, mas, ao contrário, pelo que não representa, como propõe Câmara Neto: “a religiosidade popular, portanto, não é corpo eclesial nem corpo doutrinário, configurando-se em uma religiosidade dotada de razoável independência da hierarquia eclesiástica – incluindo-se aí toda a documentação oficial da Igreja e todos os teólogos elaboradores da doutrina–, independência essa do caráter sistemático do catolicismo oficial, materializada em uma explosão quase íntima do ‘sagrado’, humanizando-o, sentindo-o próximo, testando-o e sentindo sua força por métodos criados, não pelo clero, mas pelos próprios devotos, métodos esses que são transmitidos, em sua grande totalidade, oralmente”. Resumindo, a prática do vivido em oposição ao doutrinal.

63 “Barroco”, uma palavra portuguesa que significava “pérola irregular, com alto e baixos”, passou, bem mais tarde, a ser utilizada como termo desfavorável para designar certas tendências da arte seiscentista. Hoje, entende-se por estilo barroco uma orientação artística que surgiu em Roma, na virada para o século XVII, constituindo, até certo ponto, uma reação ao artificialismo maneirista do século anterior. O novo estilo estava comprometido com a emoção genuína e, ao mesmo tempo, com a ornamentação vivaz. O drama humano tornou-se elemento básico na pintura barroca e era, em geral, encenado com gestos teatrais muitíssimos expressivos, sendo iluminado por um extraordinário claro-escuro e caracterizado por fortes combinações cromáticas. (BECKETT, 1997, p. 173).

O Museu de Arte Sacra de São Paulo, criado e mantido graças a um convênio estabelecido entre a Mitra Arquidiocesana de São Paulo e o Governo do Estado de São Paulo, possui um significativo conjunto de obras composto, desde o início deste século, a partir da criteriosa e ao mesmo tempo ousada coleta de peças organizada pelo primeiro arcebispo de São Paulo, Dom Duarte Leopoldo e Silva. Nele podem ser vistas cerca de 4.000 peças, provenientes das principais igrejas e das mais desconhecidas capelas do Estado de São Paulo e do Brasil, abrangendo o período que se estende do século XVI até os nossos dias. O estilo barroco, que está presente na maior parte do acervo, é a mostra do reflexo do barroco europeu, que chegou ao Brasil tardiamente (cerca de cem anos depois), acrescido de características da arte popular brasileira de então. No *site* deste museu encontrei o seguinte texto, intitulado *Sobre as Imagens*:

Em meados do século XVI chegam ao Brasil os primeiros artistas e artesãos de procedência europeia. São barreiros e entalhadores, santeiros e prateiros, arquitetos, mestres-de-obras, pedreiros, marmoristas, carpinteiros e marceneiros que, acompanhando o avanço da catequese e da colonização, constroem e adornam as capelas e igrejas do litoral e do sertão. Nos séculos XVI e XVII, a imaginária brasileira, em especial a paulista, é caracterizada pelas imagens de barro cozido. O anonimato é predominante na produção colonial, com exceção daquela de origem beneditina. Frei Agostinho da Piedade (1580-1661) e Frei Agostinho de Jesus (1600-1661) representam magistralmente a criatividade dos ceramistas sacros do período seiscentista brasileiro. Ao lado dos artistas eruditos pertencentes a instituições religiosas, surgem os artistas populares que dão interpretação própria aos modelos clássicos. Durante o século XVIII e meados do XIX, artistas brasileiros despontam em várias províncias. Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, e Rio de Janeiro passam a ostentar uma arquitetura e arte religiosa suntuosas. É o apogeu do Barroco no Brasil. (MUSEU..., 2005, não paginado).

Nesta síntese sobre a Imagem Sacra do Brasil, é possível perceber a influência europeia sobre a arte brasileira, e, pela quantidade expressiva

de peças expostas, tem-se a mostra da enormidade da produção realizada desde o século XVI até nossos dias. Desta significativa produção surgiram inúmeras expressões iconográficas, principalmente, Imagens de Nossa Senhora da Conceição, produzidas com base nos valores e objetivos da Igreja, acrescidos do gosto popular de regiões diversas.

Entre elas, situa-se a Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida que foi encontrada no rio Paraíba na segunda quinzena de outubro de 1717, medindo apenas 36 centímetros de altura e com 2,550 kg de peso. A Imagem permaneceu no estado em que foi encontrada até o ano de 1946, quando foi restaurada pelo padre Alfredo Morgado, que reconstituiu o cabelo e o nariz, como revela a fotografia, sem coroa e manto, tirados por André Bonotti, em 1924, antes desta restauração (BRUSTOLONI, 2000, p. 33). Em 1950, foi o Padre Pieroni quem reforçou a fixação da cabeça ao tronco, colocando um pino com massa de cimento e, em 1978, após o atentado que a reduzira a quase duzentos fragmentos, a Imagem foi encaminhada ao Prof. Pietro Maria Bardi, na época diretor do Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP), que a examinou, juntamente com o Dr. João Marinho, colecionador de imagens brasileiras. Os especialistas após restaurá-la concluíram: “Constatamos, pelos fragmentos da Imagem em terracota, que ela é da primeira metade do séc. XVII, de artista seguramente paulista, tanto pela cor como pela qualidade do barro empregado e, também, pela própria feitura da escultura.” Seu estilo, como atestou esses especialistas, é seiscentista, com características do barroco brasileiro.

Entre os que confirmam ser a Imagem do Século XVII estão o Dr. Pedro de Oliveira Ribeiro Neto, conhecedor da imaginária seiscentista brasileira, os monges beneditinos do mosteiro de São Salvador, na Bahia, Dom Clemente da Silva Nigra e Dom Paulo Lachenmayer. Segundo Pedro de Oliveira R. Neto, citado por Brustoloni (1984),

Os detalhes mais determinantes são: forma sorridente dos lábios, descobrindo os dentes da frente; forma do rosto, com queixo en-

costado, no meio do qual há uma covinha; o penteado; as flores em relevo nos cabelos; o diadema na testa, como um broche com três pérolas pendentes e o porte empinado. (BRUSTOLONI, 1984, p. 17).

O mais difícil é determinar o autor da pequena imagem, uma vez que na produção colonial o anonimato era predominante e por não estar a escultura assinada ou datada. Assim, após um estudo comparativo e observada a localização estilística, uniu-se os traços característicos da imagem, atribuindo-se, por dedução, a feitura da escultura ao escultor beneditino, o monge carioca, Frei Agostinho de Jesus,⁶⁴ discípulo de Frei Agostinho da Piedade, cuja obra trazia os mesmos traços da arte seiscentista. Tal descrição remete à Imagem de Nossa Senhora Aparecida antes de sua coroação, o que sugere que seja realmente deste Frei a autoria da escultura da Santa.

A memória oficial

O que se deve ao Clero Catholico, especialmente ao regular, na criação da imprensa (esse tão gabado meio de ilustração, e que, sem dúvida, em boas mãos), o que se deve ao Clero, à Igreja, pode ler-se n'uma brilhante página do illustre Ph. Chasle, que para aqui traduzirei: "Nasceu a imprensa (diz elle), não a despeito da religião Cathólica, mas no seu próprio seio e embalada por suas mãos".

J. Lemos (1889)

Em 1910, Dom Duarte Leopoldo e Silva, então Arcebispo de São Paulo, em visita pastoral à basílica de Aparecida deixou registrado em um dos livros antigos de casamento este depoimento:

64 Segundo Brustoloni, entre 1640 e 1650, residiu no mosteiro de São Bento, em Santana de Parnaíba, o monge Beneditino Frei Agostinho de Jesus, conhecido por moldar imagens de Maria em terracota, cujas características foram por ele assim descritas: “[...] mãos postas, cabelos soltos, com flores na frente e sem manto a cobri-los lábios entreabertos, olhar passivo” (BRUSTOLONI, 1996, p. 9).

Não se encontrando nesta Basílica de N. Sra. Aparecida nenhum livro do Tombo propriamente dito, mas tão somente este [...], mandamos que de hoje em diante seja utilizado este livro para Livro do Tombo e nele serão lançados todos os documentos referentes à Basílica, prosseguindo-se escrituração de acordo com que se acha prescrito nas resoluções coletivas dos Bispos desta Província. Para suprir a falta que acarreta de um livro desta natureza, o Revdo. Vigário organizará um memorial em que se registrem os fatos notáveis até agora ocorridos, e que interessam às paróquias. (LIVRO DO TOMBO Nº1, 1757-1873, livro 143, sessão 5, parte 8, grupo 4, p. 1).

Fatos notáveis que interessem às paróquias, e obviamente, à Igreja, são registrados, diariamente, quando não, postumamente em todas as instâncias da Igreja. Capelas, Igrejas, Matrizes, Basílicas, Santuários e etc., todos, sem exceção trabalham no costume de relatar o acontecido. O registro é fonte utilizada na produção de peças “oficiais”, uma vez que são baseadas em documentos. O que se registra é, portanto, tido como verdade. Desta forma, a Igreja possui fontes que fortificam seu discurso, trazendo para a realidade presente ações divinas ou não. Para tanto, ela utiliza vários meios de projetar seu discurso: a imprensa, publicações variadas, o rádio, a televisão e até mesmo a internet.

Segundo Lemos, o nascimento da imprensa deu-se sob influência do Clero que, ao perceber o uso de cartas de baralho pelo povo, teria aconselhado os fabricantes que “[...] empregassem folhas de pergaminho separadas, tendo em lugar de César e Didi, belos santos e santas com as legendas, e algumas vezes com seu nome [...] Jogavam-se as cartas com os fiéis, e, ainda que não soubessem ler, não podiam fechar os olhos, e deixar de se recordar de Moisés [...]” (LEMOS, 1889, p. 2). Se correta ou não a informação, o fato é que esta defesa representa uma preocupação antiga da Igreja em registrar e perpetuar a sua história da mesma forma como ocorreu com reis e imperadores e até mesmo com os presidentes. Os cuidadosos manuscritos e registros de diferentes ordens nos trazem parte de um passado que não se quer ver esquecido.

Esta intenção pode ser observada se levarmos em consideração a quantidade de impressos produzidos pela Igreja durante toda sua história. Mas que história é essa? Longe de querer deslegitimar o discurso eclesial, permito-me indagar: A história como foi e ainda é registrada pela Igreja não estaria criando uma memória oficial dos fatos marcantes e interessantes (ao ver da Igreja) enquanto que, ao mesmo tempo, camuflava outros? Com base nestes questionamentos, buscarei entender como se processou a produção de uma memória oficial da Igreja sobre a Imagem Nossa Senhora Aparecida. O que pretendo, portanto, neste item, é fazer transparecer a intenção da Igreja, apresentando investidas referentes à implantação, divulgação e perpetuação (por meio da pedagogia da imprensa) da história oficial em torno da aparição e desenvolvimento da devoção a Nossa Senhora Aparecida, buscando perceber a evolução desta história/memória oficial diante dos diversos significados que vão sendo relacionados à Imagem.

Mídias de Aparecida

Segundo Brustoloni (1979, p. 33), no séc. XIX existiam muitas histórias fantásticas para explicar o aparecimento da pequena Imagem que eram divulgadas de boca em boca. Certamente, tais explicações não agradavam a Igreja que sob a necessidade de “criar” uma versão oficial (não menos fantástica), procurou registrá-la. Como já foi mencionada, a notícia mais antiga sobre a Aparição da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, reconhecida como oficial pela Igreja, foi registrada, em 1725, pelo Pe. José Alves Vilella, tendo sido transcrita para o Livro do Tombo da Paróquia, apenas quarenta anos mais tarde, ou seja, em 1757, pelo vigário Dr. João de Moraes Aguiar. Esta preocupação em eternizar a memória oficial tem sido digna dos esforços eclesiais e perdura até hoje, podendo ser percebida nos constantes resgates históricos promovidos, por diferentes vinculações da Igreja.

Segundo Miceli, a documentação abundante produzida no interior da organização contribui, decisivamente, para a vigência das “definições” institucionais que melhor se ajustam aos interesses dos grupos dirigentes da corporação eclesiástica.

O trabalho de resgate e conservação da memória organizacional, desde os gêneros acima referidos, passando pelos livros de devoção, missais, manuais, breviários, novenas, pelos regulamentos, pelas obras monográficas a respeito de igrejas, santuários, conventos, ordens, irmandades, cultos e devoções populares, sociedades pias, seminários, escolas, até os textos doutrinários, litúrgicos, e a imensa cópia de imagens com amplas tiragens (santinhos, oleografias, gravuras, etc.), constitui um dos principais obstáculos sociais à apreensão de pesquisadores leigos que não estejam comprometidos com os interesses da hierarquia, e muito menos a seu serviço. (MICELI, 1988, p. 54).

Nessa perspectiva, achei relevante demonstrar a especificidade dos documentos a que tive acesso, referentes à memória oficial de Nossa Senhora Aparecida. A criação desses periódicos sugere os esforços de registro e divulgação de sua visão institucional.

A Gráfica e Editora Santuário foi fundada na cidade de Aparecida, estado de São Paulo, em 1900. Desde então, tem produzido várias publicações, tendo sido a primeira delas o semanário religioso *Santuário d' Aparecida*, fundado no ano de 1900 e publicado com a aprovação da Autoridade Eclesiástica Diocesana para divulgar fatos, notícias, etc., relacionados ao culto a Nossa Senhora Aparecida. É o único órgão oficial do Episcopal Santuário de Nossa Senhora Aparecida. Esse jornal traz o histórico da Imagem e do Santuário, seus milagres, notícias religiosas, calendário cristão, cartas pastorais, comemorações, festas, ofertas, auxílios, notícias variadas, movimentos católicos, leituras amenas, graças concedidas por Nossa Senhora Aparecida, etc. Segundo o *site* da Editora do Santuário,

Nesses 104 anos de existência, o jornal, hoje chamado Santuário de Aparecida, manteve-se fiel à sua linha de informação e formação, conseguiu alcançar 5.000 edições ininterruptas e é distribuído semanalmente a mais de 30.000 assinantes em todo o território nacional. Além do jornal, a Editora publica o folheto litúrgico Deus Conosco, cuja tiragem é de 700.000 exemplares semanais, e possui um catálogo com mais de 400 títulos de obras nas áreas religiosa, infantil e juvenil. (EDITORA..., [20-]).

O alcance surpreendente e ininterrupto, por mais de um século, desse Jornal, ilustra a consciência da Igreja no empenho de ampliar sua voz oficial, *informando* e *formando* os fiéis, como ele mesmo sugere.



11. Capa do primeiro Almanak de Nossa Senhora Aparecida, publicado em 1927.

Outro lançamento significativo foi o *Almanak Anual de Nossa Senhora Aparecida*, em 1927. Logo em seu primeiro número, encontra-se um extenso histórico, muitíssimo detalhado, de Aparecida, desde a aparição da Imagem até o ano em que foi publicado. O último parágrafo deixa claro o propósito do artigo e do próprio periódico: "A todos os leitores sirva este resumo histórico de Aparecida de estímulo a uma devoção sempre mais firme e esclarecida para com a Virgem Mãe de Deus". (ALMANAK..., 1927, p. 53)

A publicação desse periódico é realizada pelos padres redentoristas, e tem por objetivo descrever o que foi e o que é o mais antigo Santuário do Brasil (histórico do Santuário de Aparecida), além de fornecer infor-

mações variadas, como modos de jejuar, receitas, comunhão Pascal, calendário eclesiástico, dia a dia dos santos, fases da lua; matérias explicativas sobre a imprensa, costume, histórias de santos, missões católicas; esclarecimento sobre doenças, invenções, política; passatempos como parábolas, contos que ilustram mensagens católicas, anedotas, charadas, enigmas, provérbios; variedades e curiosidades (sobre o corpo humano, geografia, etc.); propaganda de livraria, hotéis, remédios (bálsamo Aparecida), Água mineral da fonte de Aparecida (promete curas), internatos; informações religiosas (missas, reza, confissão, comunhão, batizado, casamento, indulgências, festas solenes, retiros) e etc. Esta estrutura dos periódicos de Aparecida que mesclam política, entretenimento e notícias gerais às notícias religiosas é uma peculiaridade presente em todos a que tive acesso, parece servir de chamariz aos leitores.

Ao que tudo indica, o propósito destes dois fortes instrumentos da Igreja é penetrar, ao seu modo, nas cidades, nas ruas e nas casas do povo brasileiro, levando os valores e as ideias da Igreja, e, principalmente, a história “oficial” de Nossa senhora Aparecida. Curioso lembrar que ambos os periódicos ainda hoje circulam por todo Brasil.

Além destes, outros impressos mostram-se significativos para o empreendimento do registro dos fatos marcantes da história de Nossa Senhora Aparecida. O primeiro deles é a *Coroação de Nossa Senhora Aparecida: a 8 de setembro de 1904*. Esta narrativa ilustrada, realizada pelo diretor da peregrinação, Monsenhor José Marcondes Homem de Mello, após as festas da Coroação de Nossa Senhora Aparecida, em 1904, no Santuário de Aparecida do Norte, em São Paulo contém a história de Nossa Senhora Aparecida desde seu “achamento” até o ano da publicação, apresentando a descrição das solenidades, da procissão, os discursos, os sermões proferidos, as autoridades presentes, etc.

No mesmo viés, mas com objetivos mais específicos, a *POLYANTHÉA: das festas jubilares da coroação da imagem milagrosa de Nossa Senhora*

Aparecida 1904-setembro-1929 é um suplemento do *Almanak de Nossa Senhora Aparecida*, impresso em 1929. Esta coletânea, editada pelos Padres redentoristas, é uma homenagem dos Filhos de Santo Afonso a Nossa Senhora Aparecida que, além de apresentar um resumo histórico sobre a Imagem de Nossa Senhora Aparecida, relata detalhadamente os preparativos das festas jubilares com petições, promulgações, propagandas, programa e as novenas realizadas com seus discursos. Além disso, apresenta o relatório do Congresso Mariano com as pregações missais, histórico do congresso e discursos, descrição cronológica do dia do jubileu da Coroação, os telegramas de saudações recebidos, as adesões ao congresso, vozes da imprensa, os discursos radiofônicos, entre outros.

As *Homenagens Nacionais A Nossa Senhora Da Conceição Aparecida: Padroeira do Brasil de 1931* é outro impresso de suma relevância. Trata-se de um relatório, encomendado pela comissão executiva sobre as homenagens nacionais da proclamação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida padroeira do Brasil em 1931, no Rio de Janeiro, produzida logo após seu acontecimento. Contém, além da história da Imagem e do culto, o relatório das homenagens, incluindo as exortações, avisos, circulares, descrições das sessões solenes, sermões, conferências, discursos, notícias da imprensa local, etc.

Aparecida de Antanho e de hoje, Basílica Nacional de Nossa Senhora Aparecida, editada em 1945, é também uma publicação dos padres redentoristas dedicada ao então Arcebispo D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota. Traça a história do Santuário de Aparecida desde a apresentação de documentos acerca do “achamento” da Imagem, em 1717, até a oficialização do padroado em 1931. É uma homenagem aos cônegos, bispos, arcebispos que “engrandeceram o templo de Aparecida e contemplaram o seu triunfo”.

Compreendendo a forma como a memória oficial da Igreja é constituída e fundamentada, a partir de relatos por ela produzidos, resgatados,

reinterpretados e apropriados na produção de um conjunto de publicações e de outros discursos,⁶⁵ fica transparente a intenção do uso destes instrumentos no reforço do poder da imagem da Igreja. Ao conviver com estes instrumentos, percebi que um conjunto de elementos significativos passou a fazer parte do seu repertório, operando como *símbolos* repletos de significados por ela elaborados. Assim, entendo que à Imagem de Aparecida relaciona-se uma série de *símbolos*, utilizados nos discursos da Igreja, que enfatizam sua força *representacional* e, por isso, merecem minha atenção.

Os símbolos

[...] para quem vive em sociedades como a nossa, a construção dos imaginários tem uma importância particular [...] Não se mexe com símbolos impunemente. Eles são o resíduo ético de tradições seculares, preconceitos arraigados nos corações e mentes.

Roberto Romano

Toda vez que me deparo com a terminologia *símbolo*, um turbilhão de conceitos e pré-conceitos desabam na minha mente. Só esta premissa seria suficiente para disponibilizar algumas linhas para o entendimento deste termo. Além disso, sinto que uma grande confusão se estabelece quando diferentes autores e leitores se deparam com este mesmo conceito. Ao me perguntar por que tais situações acontecem (e isto só aconteceu justo agora que ocupo o “outro lado” – o de quem escreve), percebi que o problema

65 A *Rádio Aparecida* é outro exemplo, embora mais recente, do objetivo da Igreja em manter viva a memória oficial da história de Nossa Senhora Aparecida, como de fomentar sua devoção. No dia 30 de junho de 1935, a Rádio Difusora de São Paulo transmitiu a inauguração dos sinos da “Basílica Velha”. Foi a primeira transmissão do Santuário Nacional. A experiência foi positiva e, em 1938, o Presidente Getúlio Vargas abriu concorrência para concessão de frequências para a implantação da Rádio Aparecida. No entanto, vários projetos foram vetados pela hierarquia, sendo que, somente em 1950, foi permitida a montagem da Rádio, que funciona até hoje.

não está na terminologia em si, mas sim na prática de quem a utiliza (escritor e leitor). Diante disso, como não podia deixar de ser, tentarei expressar em poucas linhas o meu entendimento sobre o significado do termo símbolo, no contexto deste trabalho, antes de me enveredar pela análise dos símbolos utilizados na representação de Nossa Senhora Aparecida.

No censo comum, subentende-se que *símbolo* é “[...] aquilo que, por um princípio de analogia, representa ou substitui outra coisa” (FERREIRA, 1984, p. 1301). Num contexto simples, do cotidiano de uma sociedade como a nossa, esta definição basta. No entanto, como foi dito, o problema no entendimento do que é *símbolo* está em quem o utiliza. Os pensadores, provenientes das diversas áreas (artes, artes gráficas, comunicação, propaganda, semiótica, religião, história, educação, psicologia, filosofia, etc.), deparam-se com esse conceito assumindo, cada qual, uma postura diferenciada para fundamentá-lo. Por isso o termo *símbolo* pode estar presente na arte rupestre, na arte contemporânea, nas placas de trânsito, em outdoors, na literatura, na matemática, na física, na química, em rituais religiosos, em fatos históricos, nos códigos verbais, na psicologia, nos arquétipos, nos mitos, no cotidiano, nas guerras e outros.

Cliffort Geertz (1989), ao deparar-se com o conceito de “símbolo”, pôde perceber a multiplicidade de significados que o termo apresenta. Para alguns, diz ele,

[...] é usado para qualquer coisa que signifique outra coisa para alguém [...] Para outros é usado apenas em termo de sinais explicitamente convencionais de um tipo [...] Para outros, ainda, limita-se a algo que expressa de forma oblíqua e figurativa aquilo que não pode ser afirmado de modo direto e lateral. [...] Para outros (e ele se inclui nesta última abordagem), entretanto, ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o “significado” do símbolo. (GEERTZ, 1989, p. 69).

Esta última concepção, apresentada por Geertz (1989), me parece bastante interessante para o contexto deste trabalho. Qualquer coisa que exprima um significado é um símbolo. Como exemplo, penso no desenho de um bisão nas cavernas pré-históricas. Ele é a expressão simbólica do mundo em que vivia o homem pré-histórico, seus costumes, suas crenças, seus medos, etc. Da mesma forma, penso nas intervenções gráficas urbanas contemporâneas, sejam na forma de *graffitis*,⁶⁶ como os espalhados pelos muros das cidades de todo mundo, sejam nas pinturas contemporâneas de Jean-Michel Basquiat (1960-1986). Penso ainda nos desenhos do zodíaco. O touro plasticamente reduzido a poucas linhas significa não só o animal, mas todo o misticismo do signo zodiacal. Todos esses exemplos são expressões simbólicas do homem urbano atual, de seus anseios, seus pré-conceitos, suas reivindicações, suas crenças e etc. Apresentam marcas simbólicas do mundo em que vivem as pessoas que os produziram, expressas, nestes casos, pela linguagem da arte, ou seja, uma linguagem visual.

Para empreender, contudo, uma análise dessa questão é preciso entender primeiramente o conceito de linguagem, uma vez que é a partir dele que o homem tornou-se um ser criador capaz de interpretar e se expressar ao abstrair o mundo em que vive. A linguagem, antes de se restringir a forma oral ou escrita, deve ser entendida em sua multiplicidade. O homem utiliza diversos meios linguísticos para compreender o mundo, produzir conhecimento, se expressar, se comunicar, etc. As linguagens são sistemas simbólicos (ou sistema de signos) que podem ser percebidos por diversos órgãos do sentido humano, por exemplo:

[...] uma linguagem oral (a fala), uma linguagem gráfica (escrita), uma linguagem tátil (o sistema de escrita braile, um beijo), uma

66 Termo aplicado, hoje, na maioria dos casos (e geralmente no plural, na forma italiana – *graffiti*), a um desenho ou inscrição gravada, pintada ou desenhada em uma parede. (CHILVERS, 1996, p. 232).

linguagem auditiva (o apito do guarda ou do juiz de futebol), uma linguagem olfativa (o aroma como o perfume de alguém querido), uma linguagem gustativa (o gosto apimentado do acarajé baiano ou o gosto doce do creme de cupuaçu) ou as linguagens artísticas. Delas fazem parte a linguagem cênica (o teatro e a dança), a linguagem musical (a música, o canto) e a linguagem visual (o desenho, a pintura, a escultura, a fotografia, o cinema) entre outras. (MARTINS, 1998, p. 37).

Posta desta forma, a linguagem se apresenta como a porta de penetração do homem na sua realidade, que só se torna possível diante dos sistemas simbólicos por ele construídos. Por meio dos *símbolos*, o homem foi e é capaz de criar condição (a linguagem) para tornar-se consciente da realidade e expressar-se a partir dela. Portanto, posso concluir que, para se comunicar, se expressar e conhecer, o homem criou seus símbolos e, para decodificá-los, suas linguagens.

A linguagem visual é uma linguagem “universal”, composta pelas infinitas imagens que podemos perceber, independentemente do uso de código previsto, e que surge da vivência do homem com seu meio. Mas tanto as artes visuais quanto os outros sistemas da linguagem visual não são simplesmente uma descrição, um “registro” da realidade concreta, mas, sobretudo, são representações simbólicas que instauram uma nova realidade a partir da percepção que o artista faz dessa realidade no momento histórico em que vive.

O filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce (1839-1914), criador da teoria geral dos signos – a semiótica – investigou o que são e como operam os signos (ou símbolos) além de, por meio deles, investigar o próprio pensamento do homem. Ele foi o enunciador da tese anticartésiana de que todo pensamento se dá em signos e de que, ao interpretar algo, o homem traduz seu pensamento ou signo em outro pensamento ou signo, numa cíclica criação de signos. Assim, ao ser comunicado a alguém, o signo (objeto concreto) produz na mente desse intérprete um segundo signo (interpretante) que traduz o significado do primeiro (MARTINS, 1998, p. 39). Para que aconteça a significação do símbolo, é necessário, no en-

tanto, o pré-conhecimento do objeto-signo, o qual passa pelo filtro⁶⁷ do receptor, do intérprete. Por isso, não podemos dizer que existe um real absolutamente verdadeiro, mas sim realidades interpretáveis.

Imagine a coroa.⁶⁸ Ela é um objeto/signo visual. É um símbolo. O receptor que recebe a imagem da coroa vai pensar nela enquanto objeto signo/símbolo. Dependendo da variação de seus filtros, ele terá uma

67 Segundo Bruno Munari (1997), “no estudo da comunicação, entende-se que cada receptor (aquele que recebe a mensagem), e cada um de modo diferente, possui algo que podemos definir como filtros, através dos quais a mensagem terá de passar para ser recebida. Um desses filtros é de caráter sensorial, [...] Outro filtro pode ser definido como funcional [...] Um terceiro filtro [...] poderia ser definido como cultural” (MUNARI, 1997, p. 68-69).

68 É sabido que, desde a antiguidade, fez-se uso deste elemento. No Alto Egito, o rei utilizava a Coroa Branca e no Baixo Egito, a Coroa denominada Vermelha. Quando o Egito foi unificado, foram unidas essas duas coroas e outra foi formada, denominada Coroa Dupla, que passou a ser usada pelo rei do Alto e Baixo Egito. Na Grécia, os Jogos Olímpicos tinham tamanha importância que chegavam a interromper as guerras entre as cidades, num ritual conhecido por trégua sagrada, que tinha por objetivo não prejudicar a realização das competições. Todos os atletas que participavam das competições eram considerados invioláveis como pessoa e recebiam o prêmio que era uma simples coroa, feita com ramos da árvore oliveira. Mesmo sem valor material, a coroa tinha um significado muito especial para cada atleta e, conseqüentemente, para sua cidade, pois representava principalmente a suprema glória para a alma grega. Ainda na Grécia Antiga, onde os filósofos afirmavam que o ouro era criado pelo Sol e que as exalações dos raios solares, penetrando na terra, permitiam que os elementos se combinassem e fossem transformados em ouro, vai surgir uma relação do ouro com o astro Rei, dando origem à coroa, pois o sol, considerado a fonte da vida e da energia, continuou dando ao ouro grande poder e nobreza. Os reis da Antiguidade, seguindo tal crença, usavam a coroa de ouro – que a princípio era só um círculo contornando a cabeça – acreditando que o poder divino era transmitido através da coroa de ouro, passando através desse metal, para suas cabeças, a energia do Deus Sol, dando-lhes sabedoria, força, poder e divindade.

Assim, no Império Romano os imperadores mostravam claramente a sua condição de superioridade, usando coroas e outros ornamentos imperiais. Após a queda de Roma, já na Idade Média, o Cristianismo triunfou sobre o paganismo e o barbarismo, e o símbolo da coroa estendeu-se, passando a ser utilizado pelo poder temporal e espiritual. Com o passar do tempo, as coroas foram se sofisticando, sendo nelas incrustadas pedras preciosas e entalhados símbolos relacionados com os impérios e seus monarcas e com a Igreja. Desta forma, é possível perceber a apropriação da Igreja do símbolo da coroa, que passa a representar seu poder.

compreensão particular do signo que vê e produzirá outro signo, igual ou diferente de outros receptores. Ao processar o filtro sensorial, ele poderá ter alguma dificuldade física, se for míope, daltônico ou simplesmente estiver muito distante do objeto a ponto de não conseguir ver com precisão o objeto/coroa. Já o filtro funcional proporcionará uma análise limitada da mensagem diante das características psicofisiológicas constitutivas do receptor (um indígena poderá não reconhecer a coroa no seu contexto monárquico e, desta forma, construirá um símbolo bem diferente da concepção de uma pessoa que entenda a estrutura do regime monárquico). O filtro cultural, por sua vez, deixará passar ao receptor somente as mensagens que ele reconhece, ou seja, as que fazem parte de seu universo cultural. Fica evidente que não existe um real absolutamente verdadeiro, mas sim realidades verdadeiras. No entanto, ao mesmo tempo em que se têm diversas interpretações para o objeto/coroa, este objeto é e continuará sendo um resíduo irreduzível, interpelando o sujeito que interpreta.

A propaganda, talvez mais do que qualquer outra área do conhecimento humano, sabe se valer dos símbolos. Manejá-los de forma criativa é sem dúvida seu maior trunfo. A propaganda política é um ótimo exemplo disso. Segundo Richard Hollis,

A Primeira Guerra Mundial estabeleceu a importância do design visual. Os diagramas, as ilustrações e as legendas ajudavam a informar e instruir. Os signos e símbolos para a identificação de postos e unidade militares eram um código de status imediatamente compreendido. A insígnia regimental, com seu emblema heráldico e seu mote, tinha em comum com os pôsteres modernos o mesmo design econômico e as imagens e os slogans enxutos e fortes. Os pôsteres foram utilizados pelos governos [...] para fazer propaganda e anúncios públicos e exortar os cidadãos a participar no esforço da guerra. (HOLLIS, 2001, p. 28).

Richard Hollis (2001), ao traçar a história do *design* gráfico no mundo por meio de produções gráficas do século XX, observou que a primeira grande guerra, com suas necessidades imediatas, valendo-se da propagan-

da política, alavancou o desenvolvimento do *design* gráfico no mundo. Em outra instância, mais subjetiva e menos imediata, Capelato, ao efetuar o estudo comparativo da propaganda política varguista e peronista também percebeu a importância deste fenômeno nas décadas de 1930-1940. Nesse contexto, diz a autora,

[...] imagens e símbolos circularam por várias sociedades, sendo re-trabalhados, mas utilizados na propaganda política com o mesmo fim: o de transmitir aos receptores das mensagens um conteúdo carregado de carga emotiva capaz de obter respostas no mesmo nível, ou seja, reações de consentimento e apoio ao poder. (CAPELATO, 1998, p. 34).

É possível notar, nesses exemplos, a existência de uma apropriação da propaganda e dos símbolos na dinâmica de políticas diversas que se efetuavam pelo mundo. De forma alguma é possível entender esta prática como inovadora. Desde muito antes, melhor dizendo, desde sempre, o homem possui a destreza de trabalhar com símbolos em prol de sua expressividade. Mesmo uma sociedade primitiva dá provas desta afirmação. Os desenhos nas cavernas comentados anteriormente propagavam a realidade, a existência de caça, de outros grupos humanos, de espíritos maus etc. O receptor que nela entrasse recebia a informação, ele era capaz de ler⁶⁹ os símbolos ali desenhados e organizados, decodificando, assim, a mensagem, retrato simbólico de uma realidade. O que não existia até então era a potencialidade intencional na manipulação de símbolos no sentido dissimulador. Eram utilizados símbolos para mostrar a realidade tal como ela era percebida, como acontece ainda hoje nas artes plásticas e com o *graffiti*.

69 Ler, aqui, quer dizer colher sinais, isto é, captar os traços nas suas relações significantes, de tal modo que se possa ver neles o que pretendem estimular em termos de significação. (PERUZZOLO, 2004, p. 95).

Com a propaganda e o *design* gráfico, o processo é diferente. Neste último,

[...] o significado transmitido pelas imagens e pelos sinais alfabéticos tem pouco a ver com a pessoa que os criou ou escolheu: não expressam a idéia de seus designs. A mensagem do design atende a necessidade do cliente [...] Este é o primeiro aspecto significativo que distingue um design gráfico de uma obra de arte. (HOLLIS, 2001, p. 2).

A propaganda “[...] joga com os sentidos e com a imaginação utilizando diversos símbolos. Atua sobre os instintos, suscitando reflexos. A força motriz que ela tende a fazer nascer e dirigir é de natureza sentimental: age sobre os sentimentos, buscando modelar os comportamentos coletivos” (CAPELATO, 1998, p. 37).

Assim, de forma genérica e sintetizando, o *símbolo* pode ser entendido aqui como uma criação do homem que se dá pela sua necessidade de comunicação, expressão, conhecimento e etc., podendo ser por ele manipulado e que só adquire valor significante quando inserido num contexto em que é reconhecido por seus receptores. Além disso, percebe-se que, quando a utilização de símbolos ultrapassa a necessidade humana pura e simples de expressão e tramita na área da propaganda, eles ganham uma condição de intencionalidade, de persuasão. É o caso do símbolo/coroa em certos contextos. O uso deste símbolo sugere a existência de um rei e, subsequentemente a ele, de um reinado, uma corte, súditos, poder e etc., mesmo que o rei não seja propriamente rei. Isto acontece porque a coroa é o símbolo que despersonaliza o ser, ao mesmo tempo em que lhe dá um significado. O símbolo/coroa pode ser entendido como um dos objetos utilizados na sustentação da “realeza” que se quer promover.

Esta reflexão remete à questão abordada por Kantorowicz (1998) em *Os dois corpos do rei*, em que ele analisa a doutrina mística dos “dois corpos do rei”, aceita na Inglaterra no século XVI. Esta doutrina revela várias

concepções de realeza: a centrada em Cristo, a centrada na lei e a centrada no governo. Na primeira, o rei apresenta-se bicorporificado, porém indivisível, cabendo-lhe em um só tempo: um Corpo natural, humano por natureza, constituído de membros naturais como das outras pessoas, sujeito a paixões e a morte; e o outro Corpo político, divino pela graça, superior e eterno, constituído de seus membros (os súditos), ao qual o rei está incorporado, sendo ele próprio a cabeça que detém o governo. Segundo este autor, fica evidente que a teologia e a lei canônica, que ensinava que a Igreja, e a sociedade cristã em geral, era um *corpus mysticum* cuja cabeça era Cristo, havia sido compilada da esfera teológica para a do Estado, cuja cabeça era o rei.

Na segunda concepção, a centrada na lei, Ernest mostra uma transição da realeza litúrgica inicial para a realeza por direito divino, da Baixa Idade Média, um período de contornos definidos durante o qual ainda existia uma mediação do rei [...] (KANTOROWICZ, 1998, p. 75).

A terceira concepção de realeza é apresentada centrada no Governo: a continuidade (da realeza), inicialmente garantida por Cristo, e depois pela lei, “agora era garantida pelo *corpus mysticum* do reino que, por assim dizer, nunca morria, mas era ‘eterno’ como o *corpus mysticum* da Igreja” (KANTOROWICZ, 1998, p. 146). O mais interessante nesta concepção é a ideia de que, ao morrer o Corpo natural do rei, o mesmo não acontece ao seu Corpo místico ou corpo político.⁷⁰ Este é transmitido para outro Corpo natural:

Esta migração da “alma”, isto é, da parte imortal da realeza, de uma encarnação para a outra conforme expressa pelo conceito da transmissão do rei é certamente um dos fundamentos de toda a teoria dos Dois Corpos do Rei. Ela preservou sua validade prática-

⁷⁰ Segundo as análises de Ernst, citado por Kantorowicz, Corpo Místico e Corpo Político parecem ser termos utilizados sem muita discriminação (KANTOROWICZ, 1998, p. 26).

mente por todo tempo vindouro. Contudo, o interessante é o fato de que esta “encarnação” do corpo político em um rei de carne não somente desfaz as imperfeições humanas do corpo natural, mas transmite “imortalidade” para o rei individual como Rei, isto é, em relação ao seu supercorpo. (KANTOROWICZ, 1998, p. 25).

A particularidade do corpo místico, empregada com diferentes ênfases nas três concepções, possibilitou a construção da imagem de governantes “deificados”, divinos, superiores e poderosos. Na realeza centrada em Cristo, os reis eram imitadores de Cristo. O monarca cristão tornava-se o *crisomimétês* – literalmente, o “ator” ou “personificador” de Cristo (KANTOROWICZ, 1998, p. 51). Na realeza centrada na lei, apesar da ênfase da realeza recair lentamente sobre a jurisprudência, ainda existia uma mediação do rei onde a ideia de sacerdócio vigorava no ideal da duplicação do Príncipe. Era possível reconhecer a *gemina persona* do rei espelhada pela lei, bem como a ideia de mediação transferida da esfera litúrgica para a jurídica (KANTOROWICZ, 1998, p. 77). Na concepção de realeza centrada no governo, o aparelho hierárquico da Igreja Romana tendia a tornar-se o protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística, enquanto, ao mesmo tempo, o Estado apresentava cada vez mais uma tendência a tornar-se “uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional” (KANTOROWICZ, 1998, p. 125). Desta forma, “[...] o corpo místico da Igreja foi substituído pelo corpo místico da *republica* cuja cabeça era o Príncipe” (KANTOROWICZ, 1998, p. 162). Como indagou Bloch a respeito da mistificação pelo governo francês: “Quem ousaria afirmar que o patriotismo francês não guardou nada dessa fase mística?” (BLOCH, 1993, p. 180).

Assim, durante os séculos da Idade Média, as relações entre Estado e Igreja produziram simbolizações híbridas em ambos os campos:

Empréstimos e trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias sempre se realizaram entre espirituais e

seculares da sociedade cristã. O papa adornava sua tiara com uma coroa dourada, vestia a púrpura imperial e era precedido pelos estandartes imperiais ao caminhar em procissão solene pelas ruas de Roma. O imperador usava sob a coroa uma mitra, calçava os sapatos pontificais e outros trajes clericais e recebia, como um bispo, o anel em sua coroação. Esses empréstimos afetavam, na alta Idade Média, principalmente os governantes, tanto espirituais como seculares, até que finalmente o *sacerdotium* possuía uma aparência imperial e o *regnum* um toque clerical. (KANTOROWICZ, 1998, p. 125).

Esta ideia foi apresentada por Kantorowicz (1998), ao estudar como se processou a propaganda política francesa, com a apropriação do caráter santo do rei, que ficou demonstrada no sermão transcrito de um clérigo francês de 1302:

Os reis franceses, dizia, eram santos: (1) pela perfeita pureza do sangue real [...]; (2) pela sua proteção da santidade com relação à Igreja; (3) pela sua disseminação da santidade mediante a geração de novos santos, isto é, reis santos; (4) pela sua operação de milagres. (KANTOROWICZ, 1998, p. 157-58)

Essa presença de símbolos monárquico-religiosos que se instalou no imaginário brasileiro, deve-se ao fato que, segundo Schwarcz (2003), no Brasil, religião e realeza estão ligadas de forma muito peculiar:

No Brasil os imperadores passam a ser ungidos e sagrados, numa tentativa de dar sacralidade a uma tradição cuja inspiração era antiga mas a realização datada. Nesse movimento, ao mesmo tempo que os monarcas ganham santidade, os santos, quando muito adorados, ganham realeza no Brasil. [...] mantos imperiais convivem com mantos divinos, e o imaginário da realeza acaba permeando fortemente o catolicismo brasileiro [...]. (SCHWARCZ, 2003, p. 16).

Deste relacionamento circular de trocas de símbolos, seja no contexto real, imperial ou republicano, junto ao contexto religioso que coe-

xistiram, nasceram construções simbólicas que impregnaram o imaginário coletivo brasileiro, servindo de alicerce a imagem do poder, podendo ser observados ainda hoje.

A coroa e o manto, originários símbolos da monarquia, migram sem qualquer estranheza para as imagens religiosas, enquanto o império, próprio dos monarcas, desloca-se para o Divino Espírito Santo, fazendo surgir o “Império do Divino”. Reis e santidades são “coroados” em cerimônias festivas, ao mesmo tempo em que são santificados nas festas populares, nos rituais religiosos, nas procissões, nos desfiles oficiais nacionais etc.

É neste viés que Lília Moritz Schwarcz aborda, em *As barbas do Imperador*, a figura e o papel simbólico ocupado pelo imperador D. Pedro II, investigando a inserção de uma monarquia europeia em uma ex-colônia, e os consequentes jogos sincréticos ou híbridos que aí se produzem. Nesta investigação, Lília observa a existência de um Brasil cheio de “reis imaginários” oriundos de elites africanas, de alegorias (congadas, cavalcadas, batuques), de chefias tribais convivendo, permeados de uma mentalidade monárquica, com o próprio rei monarca D. Pedro II. O diálogo entre essas categorias culturais distintas, segundo Schwarcz, só é possível devido à “presença de elementos comuns, se não em seu conteúdo ao menos em sua forma, que permitem entender o estabelecimento de um repertório local e particular de imagens da monarquia” (SCHWARCZ, 2003, p. 17). Que elementos poderiam ser estes, capazes de fazer conviver culturas tão diversas, se não os símbolos? Os símbolos monarcas mesclados a símbolos africanos, portugueses e indígenas. As ações simbólicas da corte, como a adoção de nomes e títulos indígenas pela corte; a introdução da murça⁷¹ de

71 A famosa murça, nas palavras de d. Pedro II, era uma homenagem aos caciques da terra, fazia parte da indumentária imperial, e era confeccionada com penas de galo-da-serra e deops com penas de papo de tucano. (SCHWARCZ, 2003, p. 141).

penas de papo de tucano nas vestes reais; a proteção dos escravos-cantores de música sacra em fazendas e outras ganhavam vida na representação, nos quadros e alegorias, nas esculturas e nos títulos de nobreza, tornando-se, aos poucos, legíveis de todos. Desta forma, munidos destes elementos, “as emoções tendem se exacerbar nos espetáculos festivos organizados pelo poder” que utiliza “meios espetaculares para marcar sua entrada na história (comemorações, festas de todo tipo, construção de monumentos)” (CAPELATO, 1998, p. 37).

Todo este sincretismo simbólico pode explicar a sustentação da monarquia no Brasil, por quase sessenta anos, a permanência de sua simbologia quando,

[...] na tentativa de criar uma nação, desvinculada da “pátria”, que ainda era portuguesa, as elites do sul do país apostaram claramente, [...], na monarquia e na conformação de uma ritualística local. A realeza aparecia em tal contexto como o único sistema capaz de assegurar a unidade do vasto território [...]. É neste sentido que a monarquia se transforma em um símbolo fundamental em face da fragilidade da situação. Transcendendo a figura humana do rei, as representações simbólicas do poder imperial evocavam elementos de “longa duração” que associavam o soberano à idéia de justiça, ordem, paz e equilíbrio. (SCHWARCZ, 2003, p. 19).

A frustração da nova elite republicana brasileira em não conseguir implantar uma simbologia particular para o recém-Estado instalado é exemplificado pelo enraizamento da simbologia monárquica no Brasil. Esta afirmativa me faz pensar na máxima “Em terra que não tem lei, todo mundo é rei!”. Afinal, no Brasil, a República ainda não constituía ditames próprios capazes de nortear uma lei, uma política.

Assim, mesmo sob a luz do novo regime, travada a batalha entre a simbologia nacional (imperiais e republicanos) e os símbolos tradicionais (monárquicos), tem-se como resultado a adoção de semióforos monárquicos, como aconteceu ao hino Nacional e com a “nova” bandeira republicana. Esta conservou

[...] o fundo verde, o losango amarelo e a esfera azul. Retiraram da calota os emblemas imperiais: a cruz, a esfera armilar, a coroa, os ramos de café e tabaco. As estrelas que circulavam a esfera foram transferidas para dentro da calota.[...] Até mesmo a cruz permaneceu no Cruzeiro do Sul, uma cruz leiga que podia ser vista com simpatia pelos católicos. (CARVALHO, 1999, p. 113).

Observei esta relação da Pátria com o Cruzeiro do Sul no discurso de Dom Duarte em 1931, analisado no capítulo anterior, quando este sugere que “[...] da nossa frente não poderá ser apagado o signo da cruz porque nós o temos gravado, cintilante, nas estrelas do cruzeiro do sul (HOMENAGENS..., 1931, p. 82). Com a benção do Cruzeiro do Sul, a Pátria nunca deixará de ser católica; a Cruz é o símbolo mais forte do catolicismo. Foi, e continua sendo, o mais usado; tê-lo estampado no céu do Brasil já é uma vantagem natural, tê-lo, igualmente, na Bandeira Nacional, é vantagem maior ainda.

Já no caso do hino, segundo o mesmo autor, a vitória da tradição foi total: permaneceu, na íntegra, o hino antigo, a gosto do povo. Talvez tenha sido essa a única vitória real do povo na implantação da república (CARVALHO, 1999, p. 110), que não pôde manifestar entusiasmo com a irreconhecível *Marselhesa*, símbolo francês que não soube acalantar os corações brasileiros.

Seguindo o viés de Lília, concordo que a criação de símbolos não é gratuita e arbitrária; não se faz no vazio social. Ao contrário, os símbolos são reelaborados em razão do contexto cultural em que se inserem. Somente a aceitação do símbolo por parte do contexto cultural é que dimensiona a sua duração (SCHWARCZ, 2003, p. 20). Assim, no Brasil, monárquico por herança, é natural a permanência dos elementos simbólicos reais em contextos diversos, visto que a duradoura “monarquia tropical” soube adequar os símbolos da realeza europeia à diversidade cultural brasileira, criando um imaginário coletivo próprio que até mesmo a república soube aproveitar para se firmar.

A utilização da simbologia real, por meio da permanência do uso das insígnias reais, símbolos tradicionais da autoridade, como o cetro, anel, espada, manto e a coroa, no sistema de dependência colonial, foi incorporada de tal forma que passou a ser entendida como algo autenticamente brasileiro. Dentre essas insígnias, a “coroa” foi se estabelecendo como sinônimo maior de poder, sendo símbolo fortemente utilizado, tanto no meio estatal como no eclesiástico, sendo visto que, neste último, permanece até os dias atuais.

Nesta dinâmica, entre símbolos oficiais e populares, Nossa Senhora Aparecida constituiu-se em um símbolo nacional-religioso.

Qualquer um que se defronte com a Imagem de Nossa Senhora Aparecida, em sua dimensão estética atual, como está disposta no Santuário de Aparecida, poderia descrevê-la da seguinte maneira: Uma pequena imagem negra feita de barro que ostenta uma coroa de ouro e encontra-se envolta por um manto azul, bordado a ouro, onde estão rebordadas duas bandeiras, a do Vaticano e a do Brasil. As primeiras descrições que enfatizavam seus detalhes mais determinantes, como a forma sorridente dos lábios, as mãos postas e o olhar complacente, rendem-se aos apelos visuais simbólicos nela incorporados. O que poderia um leigo interpretar da descrição deste conjunto de símbolos? Coroa, manto, bandeira nacional, bandeira do vaticano, mulher negra... Símbolos distantes compostos numa só configuração estética. Seria a imagem de uma alteza africana no Brasil? Seria uma deusa? Seria uma divindade de uma seita pagã? Seria a deusa dos negros? Quaisquer que fossem as respostas dadas, uma leitura seria comum a todas elas: Trata-se de uma representação de uma “autoridade”, de um “poder”. Cada um dos símbolos dispostos e/ou a combinação de um ou mais deles, ao atravessar os filtros do receptor lhe proporciona uma única leitura. É esta a significação simbólica criada ao se ler o conjunto de símbolos apresentados pela Imagem de Nossa Senhora Aparecida, é esse o símbolo que surge no imaginário coletivo dos brasileiros em relação ao

símbolo constituído. O significado do símbolo é o próprio símbolo constituído, o símbolo da nação brasileira.

Esta reflexão sobre símbolo preencheu uma lacuna e abriu outra. Se é possível admitir que o significado de um símbolo se faz em seu contexto, é necessário acompanhar a sua trajetória sem se deixar cair em anacronismos, afinal, a imagem encontrada por pescadores era apenas uma escultura de barro quebrada. De onde vieram o manto, a coroa e as bandeiras? Parte desta trajetória foi trilhada neste livro, cabendo, portanto, caminhar agora em direções mais específicas, buscando nas fontes indícios que anunciem o uso destes símbolos e a permanência dos mesmos na Imagem de Aparecida.

Ao analisar o inventário de 1750, registrado no Livro da Instituição da Capela de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, lá observei, relacionados, além da Imagem original, outros objetos:

Uma imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida que tem de comprimento perto de dois palmos, a mesma dos milagres que apareceu no Rio Paraíba, que é de barro [...] Além desta imagem, a autêntica, o mesmo inventário relaciona outra imagem, com manto e coroa de prata que foi doada por Manoel de Almeida Cruz. Mantos e coroas constam em todos. Um manto de carmezim com ramos de ouro aplicados no mesmo, foi doado por Francisco de Almeida da Cruz. (BRUSTOLONI, 1979, p. 210).

Assim, além da Imagem, que é a autêntica, o mesmo inventário relaciona outra, “[...] com manto e coroa de prata que foi doada por Manoel de Almeida Cruz. Mantos e coroas constam de todos” (BRUSTOLONI, 1979, p. 211). Isto revela a relação entre a incorporação dos adereços a uma iniciativa popular por meio de ofertas ou ex-votos e ainda à constatação do enraizamento da simbologia monárquica no Brasil, pela qual a coroa dignifica e dá poder.

Já o outro inventário de 1805 do Livro da Instituição da Capela descreve a Imagem original nesses termos: “Uma Imagem da Nossa Se-

nhora do título desta Capela, a principal Imagem, que se acha colocada na Capela-Mor dentro em seu nicho, com coroa de prata dourada e mais adereços” (BRUSTOLONI, 1979, p. 211). Novamente, pode-se perceber a incorporação de adereços à Imagem.

As descrições citadas levam a crer que o manto que envolve a Imagem de Nossa Senhora Aparecida deve ter sido incorporado à Imagem desde o início da sua adoração, por devotos (seria comum esta atitude vinda de uma ação popular?), tornando-se assim, esteticamente dizendo, parte dela. A fotografia mais antiga de Nossa Senhora Aparecida (figura 14) também testemunha, embora mais tardiamente, esta ideia. Datada de 1869, foi tirada pelos fotógrafos franceses Robin & Favreau, (BRUSTOLONI, 1979, p. 211), e já mostra os dois adereços: manto e coroa. Outra fotografia de 1924, tirada por André Bonotti (BRUSTOLONI, 1979, p. 31), mostra a Imagem ornada pelos mesmos adereços; nota-se, no entanto, não ser o mesmo “manto” nem tampouco a mesma “coroa”. Esta percepção leva a crer que, antes da coroação, tenha sido utilizado mais de um manto e coroa na Imagem. Seriam ex-votos doados por devotos? Segundo Cordeiro, todo fiel faz votos, palavra que vem do latim e quer dizer desejo.

No dia 6 de novembro de 1884, a Princesa Isabel visitou pela segunda vez a basílica, deixando, como ex-voto, uma coroa de ouro cravejada de diamantes e rubis. Depois do dia 8 de setembro de 1904, quando foi coroada, a imagem passou a usar, oficialmente, a coroa ofertada. A coroação, no discurso eclesiástico, significa que a Igreja aprova o culto de veneração, de piedade e confiança que os fiéis tributam à Imagem e reconhece os milagres por ela realizados. No entanto, Mello, em 1905, abre a narrativa ilustrada sobre a Coroação de Nossa Senhora Aparecida discursando sobre a Razão da Coroação. Em suas justificativas para o acontecimento, ele disserta primeiro sobre a história do símbolo da coroa, desde a antiguidade até a idade média, clareando seu significado: “Da idade média para cá a coroa ficou como sinal de realeza e símbolo de poder” (MELLO,

1905, p. 34). É desta forma que o símbolo coroa é identificado, não só pela antiga monarquia, mas, também, pela atual regência e pela própria Igreja: ela simboliza poder. Mais adiante, José Marcondes Mello dá o significado deste símbolo no âmbito religioso:

A coroa é também um símbolo religioso; os sagrados escritores estão repletos de alegorias onde a coroa é tomada como emblema de significações espirituais. Na linguagem autorizada da santa Igreja, a coroa de justiça, a coroa dos mártires, a coroa das virgens, a coroa dos doutores são expressões ortodoxas, ela emprega tais palavras para significar a plenitude da bem-aventurança, da santidade, da virtude, do saber, da mais ela da exaltação e da mais sublimada perfeição. (MELLO, 1905, p. 34).

Este relato apresenta a apropriação do poder simbólico da coroa nas práticas religiosas. Em relação à prática da coroação, segundo o Arcebispo Arcoverde,

[...] desde os tempos de Alexandre Sforza, Conde de Parma, introdutor deste costume, que as imagens mais insignes pelos milagres da Bem-aventurada Virgem Maria que existem tanto em Roma como no mundo, sejam ornadas de uma coroa de ouro; cuja a honra suprema, aumenta a dignidade das mesmas imagens e dá novos estímulos à piedade dos fiéis para que mais frequentemente se dirijam aos templos e altares dedicados a Santíssima Virgem, e com maior confiança invoquem o seu auxílio. (MELLO, 1905, p. 34).

Observa-se, a partir de então, uma intervenção da Igreja que, no ato de coroar a Imagem já coroada pelo povo, faz cair sobre ela o peso significativo do símbolo real, a Realeza Divina de Maria e todo o poder intrínseco a esta posição. Depois de coroada, a Imagem passou a usar, oficialmente, o manto azul-marinho. Segundo Cordeiro:

Uma capa, um manto, qualquer vestimenta circular aberta na parte superior evoca sempre cúpula, tenda, cabana ou barraco redondo com uma abertura em que se vai ao alto. Este é o simbolismo do

manto: é ascensional e celeste. Mostra que o portador ou portadora veio ou vai ao céu. [...] Maria identifica-se com Cristo, centro do mundo e seu filho amado. O manto azul é a tenda celeste onde aparece a cabeça que está sintonizada com as coisas de Deus. O manto é sempre sinal de dignidade superior de serviço profético [...] (CORDEIRO, 1998, p. 30).

Estaria, portanto, a Igreja, enfatizando, por meio da simbologia do manto, símbolo este carregado também de sentido de realeza, o poder intercessor da Imagem, inculcando-lhe uma força real e, ao mesmo tempo, divina?

Dom Leme, em discurso de 1929, no terceiro dia do Congresso Mariano em Aparecida, descreve uma cena contemporânea sua que ilustra este significado de realeza atrelado ao poder:

Ao encerrar, faz alguns meses apenas, o Congresso Mariano da Espanha, li que a multidão na praça pública reunida em torno de uma imagem de Nossa Senhora, diante do Rei Católico, o Pontífice da Igreja, apontando para imagem assim falou: Não é verdade que ela é vossa Rainha! – Sim! Sim! É nossa Rainha! Prorrompeu a turba imensa. Comovido, o Rei inclinou religiosamente a fronte e depositou aos pés de Nossa Senhora o bastão real, único símbolo de majestade que lhe estava nas mãos. O gesto de Afonso XIII eletrizou a alma popular que em gritos delirantes, aclamou a Rainha Celestial da Espanha. (POLYANTHÉA, 1929, p. 32).

Após contar tal fato, ele exclama: “[...] nosso povo quer uma rainha [...] Ei-la na expressão singela dessa Imagem veneranda: Nossa Senhora Aparecida!” (POLYANTHÉA, 1929, p. 32). O bastão, símbolo real entregue pelo próprio rei, bastou para se eleger uma Rainha. No Brasil, a coroação realizada, não só uma vez, mas quatro⁷² vezes, confirma a realeza de Aparecida.

72 A primeira vez em 1904 (Coroação), a segunda em 1929 (Jubileu da Coroação), a terceira em 1931 e a quarta vez em 2004 (Centenário da Coroação).

Durante as comemorações, no dia 8 de setembro de 1929, na missa Pontifical, o Arcebispo de Curitiba, Dom João Braga, o mesmo que em 1904 havia pregado na solenidade da Coroação, assim discorreu sobre a *Rainha do Brasil*:

Se há vinte e cinco anos, os brasileiros quiseram dar a Maria, e de fato lhe deram uma coroa, hoje lhe querem dar e lhe dão um trono na vastidão de suas terras, um trono digno deles, feito do ouro e das pedrarias que brotam das entranhas da sua terra, ornado do verde das suas campinas e alcatifado das flores dos seus jardins, um trono feito de cânticos que embalaram os berços do seu descobrimento, trono feito de idílios. (POLYANTHÉA, 1929, p. 42).

Agora, além da coroa e do manto real, Aparecida ganha um trono ornado pelas riquezas do Brasil. A Igreja, como já havia feito D. Pedro II, utiliza-se da “realeza moderna”, para utilizar a expressão de Lília Schwarcz. Segundo ela, “Se qualquer sistema político carrega consigo esse tipo de dimensão (a simbólica), é talvez na monarquia que se concentra, de maneira mais formalizada e evidente, o uso de símbolos e rituais como alicerce do poder” (SCHWARCZ, 2003, p. 27). Lília indica, assim, o uso intencional, como o da propaganda, da simbologia monárquica. Esta ênfase na realeza vai se apresentando, cada vez com mais destaque, nos discursos de 1929 a 1931 e permanece até hoje.

Os símbolos reais surgem como elementos importantes nos discursos, sejam eclesiais ou não, dando-lhes autoridade ao delegar à imagem dotes de realeza. Assim pronunciou-se Altino Arantes, ex-presidente de S. Paulo e deputado federal, por ocasião das festas jubilares: “[...] Conferiu-lhe [a Nossa Senhora Aparecida] o Sumo Pontífice, Pio X, de santa memória, a coroa emblemática dessa sublime realeza” (POLYANTHÉA, 1929, p. 60) Outro exemplo está no relatório da missa da Igreja Nossa Senhora da Boa Morte, por ocasião das festividades da oficialização de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil. Inicia-se assim: “No trono,

ornado com muito gosto, via-se uma linda Imagem de Nossa Senhora, a cujos pés se inclinavam as bandeiras nacional e pontifícia” (HOMENAGENS, 1931, p. 26).

Interessa-me também, nesse aspecto, além do entendimento do poder que é atribuído à Imagem, pelo fato de possuir tais insígnias, o entendimento do uso posterior do manto, enquanto suporte para a inclusão de outros dois símbolos, a bandeira nacional e a bandeira pontifícia. Estas, compositamente entrelaçadas e harmoniosamente dispostas, simbolizando, assim, a “união” de duas forças, em momentos distintos: Igreja e Pátria, em 1904 e Igreja e Estado, em 1931, mediadas pelo sentimento patriótico e nacional do povo, respectivamente, devem ter sido incorporados à imagem depois da ocasião da efetivação da Imagem como padroeira do Brasil.

Alguns indícios sobre a intenção de “unir”, em um só símbolo, a nação e a religião católica, podem ser percebidos também nos discursos proferidos antes mesmo da oficialização do padroado. Dom Sebastião Leme, no terceiro dia do Congresso Mariano de 1929, finaliza seu discurso dizendo: “Senhora! Senhora da Conceição Aparecida! Em vosso trono de Rainha, rutila para sempre gloriosa e imortal a bandeira da minha pátria! Em vosso colo de Mãe, palpita para hoje e sempre o coração do povo brasileiro. Guarde-o que é vosso” (POLYANTHÉA, 1929, p. 33).



12. A Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida encontrada no rio Paraíba na segunda quinzena de outubro de 1717, medindo apenas 36 centímetros de altura, pesando 2,550 kg e não possuindo manto nem coroa.



13. A Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida com a coroa ofertada pela princesa Isabel que hoje se encontra guardada no museu do Santuário Nacional, em Aparecida, para ser utilizada apenas em ocasiões especiais.

Nota-se, no discurso da Igreja, que a bandeira nacional já ocupa seu lugar ao lado da pontifícia junto a Rainha do Brasil. O discurso visual confirma, basta observar as duas “Aparecidas” acima. Não foi possível constatar a data em que, no manto de Aparecida, oficialmente, passou a constar estampada a bandeira brasileira. Segundo Corrêa Machado (1975), Juscelino Kubitschek, tendo ingressado na política em 1933, data próxima ao estabelecimento de relações de entendimento entre Igreja e Estado, foi o primeiro presidente a visitar oficialmente o Santuário de Aparecida, tendo determinando que “Em seu governo, também o propósito de que aos pés da Imagem Milagrosa permanecesse para sempre hasteada a Bandeira

Nacional” (MACHADO, 1975, p. 463). De fato, em algum momento, as duas bandeiras, símbolos de dois poderes, Igreja e Estado, saem dos pés e chegam ao manto régio e maternal de Nossa Senhora, evidenciando a “aliança” entre Estado e Igreja, com a cumplicidade do povo, que providenciará a fortificação e a permanência deste símbolo nacional católico construído: A imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Nas figuras a seguir, temos o aspecto visual dos comentários tecidos. A Figura 14 mostra a primeira fotografia da Imagem, em 1869, com coroa e manto. Em seguida, a Figura 15 consiste em outra foto, de 1924, com coroa ofertada pela Princesa Isabel e com manto. Percebem-se várias diferenças entre os adereços que as adornam, mas chamo a atenção para a inclusão das duas bandeiras, do Brasil e do Vaticano. Na sequência, uma imagem atual (Figura 16) com a nova coroa, produzida em homenagem ao centenário de Aparecida e escolhida por meio de um concurso realizado em 2004.



14. Primeira foto da Imagem, tirada pelos fotógrafos franceses Robin&Favreau, em 1869. (BRUSTOLONI, 1979, p. 31).



15. Foto de André Bonotti, em 1924. (BRUSTOLONI, 1979, p. 32)



16. Imagem atual, com a nova coroa, como se encontra no Santuário Nacional, em Aparecida.

A negritude de Aparecida

A primeira estampa de Nossa Senhora Aparecida (Figura 17) de que se tem notícia foi impressa em 1854, na França, a pedido de Dom Antônio Joaquim Melo, antes mesmo que os franceses tomassem conhecimento dessa santa. Nela, vê-se uma *representação* da Virgem Aparecida, já com manto e coroa; no entanto, ela não é representada “negra” como vai acontecer nas estampas posteriores. A “negritude” da santa parece ter sido desenvolvida primeiro no imaginário do povo, para, depois, ser conduzida pela Igreja.



17. Primeira estampa de Nossa Senhora Aparecida, impressa na França, em 1854, a pedido de Dom Joaquim de Melo. Esta Imagem encontra-se no Museu do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida.

Por vestígios encontrados por especialistas na própria Imagem, que trabalharam na sua restauração após o atentado que sofreu em 1970, notou-se que, originalmente, ela era policromada nas cores azul e vermelho. Na restauração, no entanto, essa pintura não foi recuperada, pelo contrário, o que se fez foi dar-lhe novamente um tom castanho avermelhado. Cabe questionar a intenção de se manter essa cor e não a original. Nossa Senhora Aparecida já era nesse momento entendida em sua representação como negra, e essa condição racial já sustentava, de forma significativa, a sua representação e, portanto, qualquer modificação em sua visualidade, seja nas cores das vestimentas ou mesmo de sua pele, poderia causar estranheza e mesmo a perda da força de sua *representação*.

É importante salientar que, em nenhuma descrição da Imagem a que tive acesso, lhe foram atribuídas características raciais; ao contrário, como já foi dito, ela chegou a ser representada branca, como na primeira estampa de 1854 na França. Em momento algum, nos documentos observados, sejam de ordem eclesiástica, como os Livros de Tombo que relatam

o achamento da Imagem, seja nos relatórios dos especialistas em arte do MASP que nela trabalharam, é dada a condição de negra à Imagem de Nossa Senhora Aparecida; o que se determina apenas são suas dimensões e o material com o qual ela foi confeccionada, ou seja, o barro paulista, que, pós queima, costuma apresentar-se escurecido.

Sobre as características da santa, Brustoloni (1984) relata que, no relatório enviado ao Superior Geral, em Roma, a 15 de janeiro de 1750, o Pe. Francisco da Silveira, do Colégio dos Jesuítas da Bahia, informa da Missão pregada no povoado de Aparecida em 1748 por dois missionários jesuítas, os quais transmitiram a realidade de Aparecida ao cronista, descrevendo a Imagem nestes termos: “Aquela Imagem foi moldada em barro, de cor azul escuro, conhecida pelos muitos milagres realizados”⁷³ (BRUSTOLONI, 2000, p. 38).

Dessa forma, posso afirmar que a Imagem se mostra realmente negra apenas na visualidade do imaginário brasileiro, representação esta que passa a ser apropriada pela Igreja e mesmo fomentada, mais tarde, em seu discurso.

No entanto, várias são as teses que justificam a cor castanha escuro da Imagem. Segundo Brustoloni (2000), pelo fato de ficar por muitos anos submersa no lodo das águas e, posteriormente, exposta ao lume e à fumaça dos candeeiros e velas, quando ainda se encontrava em oratório particular dos pescadores e no oratório de Itaguaçu, a Imagem de Nossa Senhora Aparecida adquiriu a cor que hoje conserva: castanho brilhante (BRUSTOLONI, 2000, p. 33). Seja como for, as evidências apontam apenas para a *cor* preta e não para a aceitação de uma condição de *raça* negra.

Portanto, a questão sobre a negritude de Nossa senhora Aparecida que é, ainda hoje, debatida, parece esclarecer-se diante da cientificidade dos fatos. Segundo o antropólogo Luiz Moot, em artigo para o jornal

73 *Relatório Anual dos Padres Jesuítas da Província brasileira – anos 1748 a 1749 – Roma*. Cópia no Arquivo da Cúria de Aparecida.

A Folha de São Paulo: Nossa Senhora Aparecida é preta, não é negra. Com esse título, ele propõe uma desmistificação da “manipulação oportunista dos mitos para o bem da verdade histórica”, fazendo observar o quão recente é a associação da Virgem Aparecida com sua negritude (MOOT, 1995, p. 3). Diante disso, é possível perceber na devoção de Aparecida uma adequação substancial para o entendimento do surgimento de um subsistema de devoção: a cor negra que se transforma, assim, em símbolo de identidade étnica.

Assim, ao se juntar à imagem de Nossa Senhora da Conceição a lenda do escravo que, fugindo de seus algozes, adentra a Basílica e recebe a graça da liberdade por intermédio direto de uma Maria igualmente negra, o que temos é uma representação engendrada no imaginário, mas por deveras ensinada por meios doutrinários. Basta observar a “sala de milagres” do Santuário de Aparecida, onde estão expostas algumas peças que “documentam” feitos de Nossa Senhora Aparecida e suas narrativas. No caso do milagre do escravo, por exemplo, as peças em exposição são as enormes correntes arrebetadas. A narrativa disposta junto à corrente diz: “Esta corrente estava prendendo o escravo Zacarias que fugiu de Curitiba, estado do Paraná, e foi para Bananal, sendo encontrado pelo Capitão do mato. Passando por Aparecida, pediu para visitar Nossa Senhora Aparecida. E diante do altar, a corrente se abriu sem intervenção alguma. O escravo ficou prestando serviços na Igreja”. Com tais recursos, a Igreja impressiona e alimenta o imaginário do povo. As lendas, a cor e a simbologia tornam-se contraculturais, porém a liturgia e o *locus* da Santa são, talvez mais do nunca, oficiosos e dominantes.

O significado de Mãe

[...] desde então se verifica que Nossa Senhora Aparecida é de fato a Mãe dos brasileiros, que lhe apraz tomar a si a proteção do Brasil católico e fervoroso.

POLYANTHÉA (1929)

Para compreender a genealogia e a força da *representação* de Nossa Senhora Aparecida, é preciso entender, em primeira instância, a força da *representação* da Virgem Maria em sua especificidade, uma vez que é em duas das qualidades de “Maria” que se apoia a força de Aparecida: a qualidade de Mãe do povo (fiéis) e de intercessora deste mesmo povo. De onde vem essa representação de Maria enquanto Mãe e intercessora dos homens?

A Igreja, por meio de estudos das escrituras, instituiu dogmas,⁷⁴ os quais devem ser aceitos pelos fiéis. Os quatro dogmas de Maria foram propostos paulatinamente:

Aos 22 de junho de 431, o Concílio de Éfeso definiu explicitamente a maternidade divina de Nossa Senhora [...] Conferindo as Sagradas Escrituras e os escritos dos Santos Padres, o Concílio de Latrão preconizou como dogma a Virgindade perpétua de Maria [...] Em 8 de dezembro de 1854, o Papa Pio IX definiu o terceiro dogma mariano: Imaculada Conceição de Maria. Declarava a doutrina que ensina ter sido Nossa Senhora imune de toda mancha de pecado original [...] A assunção de Maria foi o último dogma proclamado pelo Papa Pio XII, a 1 de novembro de 1950. (BISINOTO, [19–], p. 3).

Assim, antes de me perguntar por que Nossa Senhora Aparecida ganhou a representação de mãe do povo Brasileiro, questionarei primeiro: De onde, de que movimento, e de que ações vem a força da representação de Maria na Igreja Católica? Como toda representação, a de Maria se originou dentro de um quadro político, social, cultural e, neste caso, também

74 Segundo o Pe. Eugênio Bisinoto, “Definidos pelo magistério da Igreja de maneira solene, os dogmas são verdade de fé, contidas na Bíblia e na Tradição. O magistério da Igreja empenha plenamente a autoridade que recebeu de Cristo quando define dogmas, isto é, quando, utilizando uma forma que obriga o povo cristão a uma adesão irrevogável de fé, propõe verdades contidas na Revelação divina ou verdades que com estas têm uma conexão necessária”. (BISINOTO, [19–], p. 3).

religioso. Este quadro apresentava-se de forma bastante abrangente, fazendo parte do seu contexto o movimento colonizador do século XVI no Brasil português. Segundo Hoornaert, a formação da cristandade colonial brasileira comportava dois aspectos que tiveram influência decisiva sobre a maneira de pensar dos contemporâneos: a matança e escravidão dos indígenas brasileiros e o tráfico negreiro com a subsequente escravidão dos africanos no Brasil (HOORNAERT, 1992, p. 320). Estas práticas desencadearam um movimento doutrinário dialético sobre a ação portuguesa que dividiu opiniões. Enquanto uns legitimavam o poderio português sobre indígenas e africanos, outros ficavam inseguros e mesmo perplexos. Desta incompatibilidade de pensamento, edificaram-se duas “doutrinas” na História da Igreja no Brasil: Uma profética, reveladora de Deus na face do “outro”, seja ele indígena ou africano; outra justificativa da expansão religiosa que exprimia no nível simbólico a real expansão econômica, política e social, e que não podia revelar a face do verdadeiro Deus. Esta última doutrina era a “oficial” do projeto colonizador e servia para tranquilizar a consciência dos próprios portugueses, que se enganavam “dando-se a autoilusão que colonizar era evangelizar, que reduzir a escravidão era catequizar” (HOORNAERT, 1992, p. 321- 322).

Ao propor este movimento dialético, entre uma doutrinação profética e uma “oficial”, Hoornaert divide o seu estudo em sete itens: a teologia, o sermão, a catequese, a doutrina sobre Deus pai, Deus Filho e Deus espírito santo, a doutrina sobre os santos, sobretudo Maria (HOORNAERT, 1992, p. 322). Mesmo entendendo a relação de dependência existente entre estes itens, darei enfoque ao último, o qual coloca a doutrinação sobre os santos, “sobretudo Maria”. Como já foi mencionado outras vezes, o Brasil português nascera devoto de Maria. “Marias” milagrosas, medianeiras, guerreiras, aristocráticas brancas e ricas, negras e pobres surgiram na história do Brasil para agradar os colonos, os senhores, os escravos e aos índios. Com a consagração de Portugal e de suas colônias, em 1646, a Nossa Senhora da Conceição, a instituição eclesiástica passa a identificá-la dando-lhe maior importância, ampliando a força da sua representação.

Sem dúvida, a origem da *representação* de Nossa Senhora como mãe de todos os Homens encontra base nas escrituras sagradas, estudadas, interpretadas e dogmatizadas. É a partir dos dogmas e do que se encontra no *Livro Sagrado*,⁷⁵ que todo o discurso da Igreja se fundamenta e se valida sendo a fé o componente principal desta leitura. Não é meu objetivo analisar tais escrituras, mas vejo relevância em fazer algumas referências a elas. Em relação às questões da *representação* de Maria, é interessante notar que, enquanto Mãe de Jesus, poucas são as referências que aparecem na Palavra de Cristo e de seus apóstolos. A Bíblia não relata muitos acontecimentos em torno de Maria. Limita-se, quase completamente, aos momentos da *Anunciação, da Natividade*, da vida oculta de Jesus, de alguns momentos de sua infância e do momento final de sua crucificação e de sua Ressurreição. Em Lucas, encontra-se a seguinte passagem:

¹⁹A mãe e os irmãos de Jesus foram procurá-lo, mas não podiam chegar-se a Ele por causa da multidão.* ²⁰Foi-lhe avisado: 'Tua mãe e teus irmãos estão lá fora e desejam ver-te. ²¹Ele lhes disse: Minha mãe e meus irmãos são estes, que ouvem a palavra de Deus e a observam. (Lucas, cap. 8, vers. 19-21).

A partir de referências como essa, professadas nos discursos eclesiais, foi que se deu a possibilidade da apropriação da estrutura da família pela Igreja. Na *Bíblia Sagrada*, a Maria é reservado o papel de mãe de Jesus; no entanto, é como “mulher” que Ele se dirige a ela. Isto pode ser observado nas conferências proferidas por convidados da comunidade religiosa nas Sessões Solenes, realizadas em forma de congresso paroquial para estudos marianos no Congresso Mariano, realizado junto às homenagens à Padroeira do Brasil em 1931. Na sessão de encerramento, o convidado foi o Coronel Jorge Pinheiro, que discursou sobre a *Influência de Maria Santíssima nos destinos do Brasil e especialmente sobre as classes armadas*. No meio do discurso, ele assim falou a respeito de Maria:

⁷⁵ Refiro-me aos livros contidos na Bíblia oficial da Igreja Católica (Gênesis, Velho e Novo Testamentos), aos quais todos os fiéis têm acesso.

A Mãe admirável amou como nenhuma a um filho que jamais a chamou de mãe: Repelida no Templo, desatendida em Canaã, ninguém compreenderá os íntimos afetos que a ligavam a Ele, que a chamava sempre de mulher, como que repudiando a sua maternidade, ao passo que a fazia mãe de seus irmãos, herdeira de suas graças [...] (HOMENAGENS, 1931, p. 132).

Desta forma, ao não ser chamada de mãe por Jesus, verifica-se a possibilidade do deslocamento desta representação para o povo. Todos passam a ser irmãos de Jesus, filhos de Deus e de Maria. No Novo Testamento, Jesus refere-se à Maria como mãe de João, o qual se encontrava junto a ela, ao pé de sua cruz, e a este como seu filho. Esta referência⁷⁶ também não tardou a ser apropriada, frequentemente, em discursos leigos e eclesiásticos, para a edificação da representação de Maria/Mãe do povo.

Durante as novenas realizadas no período das novenas do Congresso Mariano de 1929, que precedeu as festividades do jubileu de ouro, o Bispo de Guaxupé, Dom Ranunpho da Silva Farias, refere-se à passagem da santa escritura de Maria, aos pés da cruz: “Ela recebeu, na cruz, o ofício de Mãe, e iria exercer essa maternidade no campo espiritual, mantendo a fé dos cristãos em seu Divino Filho” (POLYANTHÉA, 1929, p. 18).

Em outra alocução mais adiante, Dr. Altino Arantes, ex-presidente de S. Paulo e deputado federal, em discurso proferido, enfatizou a passagem bíblica: “Foi nesse momento decisivo e grandioso do drama evangélico, quando Cristo expirante ditava à Posteridade as últimas verbas do seu Testamento, que Maria recolheu dos lábios sacrossantos do seu Unigênito o legado supremo de outra maternidade: *Mulier, ecce filius tuus*” (POLYANTHÉA, 1929, p. 59). Nesse pronunciamento, observa-se um devoto leigo mostrando como a escritura sagrada era apropriada na criação da representa-

⁷⁶ Quando Jesus viu sua mãe e perto dela o discípulo que amava, disse à sua mãe: Mulher, eis aí teu filho.²⁷ Depois disse ao discípulo: Eis aí tua mãe. E dessa hora em diante o discípulo a levou para a sua casa²⁸ (João, cap. 2, vers. 26-28).

ção de Maria/Mãe. Este acrescentou ainda: “Mas é na qualidade de Mãe da Graça, Mãe dos Homens, de intercessora Universal que Maria fala ao coração e se impõe ao culto dos seus devotos, acrisolando-lhes o amor e afervorando-lhes a profunda gratidão” (POLYANTHÉA, 1929, p. 59). O valor da intercessão de Maria é posto como requisito mor para se falar aos corações dos devotos e é por ela que a Igreja inculca nos fiéis a prática da sua devoção. É a nova doutrinação por meio de Maria.

No último dia da novena do Congresso Mariano, o desfecho é pronunciado pelo Bispo de Bragança, D. José Maurício da Rocha, que remete, mais uma vez, à cena bíblica: “E ao pé da cruz, quando Jesus termina sua gloriosa missão proporciona à sua Mãe bendita uma nova maternidade. Nós somos agora seus filhos” (POLYANTHÉA, 1929, p. 21). Em conferência pelo rádio, também fez uso desta citação bíblica o Conde Candido Mendes de Almeida: “E a voz dessa mulher sublime, a quem Jesus Cristo do alto da Cruz confiara o seu povo, nas memoráveis palavras: ‘Mulher, eis o teu filho’ espalharam-se com o Cristianismo o balsamo da sua moral regeneradora” (HOMENAGENS..., 1931, p. 168). Entendo que esta passagem bíblica, da forma múltipla como foi, e continua sendo, interpretada e utilizada pela Igreja, é a fundamentação da ideia da Igreja de família: Deus/Pai, Maria/Mãe de Jesus e do povo.

Também Dom Alberto José Gonçalves, Bispo de Ribeirão Preto, pregou a ideia de Maria/Mãe dos fiéis dando sentido à sua devoção por meio do propósito da salvação concebível apenas aos irmãos de Jesus, filhos de Maria:

E na verdade: foi por Maria que Jesus veio a nós, é por Maria que iremos a Jesus. [...] O decreto que predestina os eleitos à vida eterna, os predestina a se tornarem irmãos por adoção de Jesus Cristo, por isso os predestina a se tornarem filhos da Benaventurada mãe do nosso irmão divino. Assim para entrarmos no céu, é preciso que sejamos irmãos de Jesus Cristo e filhos de Maria, sua Mãe. (POLYANTHÉA, 1929, p. 14).

Está posto o pré-requisito para a entrada no céu: sermos todos irmãos de Jesus e filhos de Maria. Assim, entendo que a representação de Maria/Mãe dos homens foi engendrada a partir dos relatos das escrituras sagradas e que foi ganhando força conforme as necessidades políticas e sociais da Igreja que os enfatiza em sua liturgia.

Por isso, para entender o que significou a representação de “mãe” na figura de Nossa Senhora Aparecida, é preciso perceber, também, e *a priori*, o significado contido na representação de Maria na história da Igreja. Não é meu objetivo resgatar toda essa questão; procurarei apenas refletir sobre a conformação da Imagem forte de Maria diante de um Brasil engendrado numa estrutura colonial patriarcal e estabelecido sob o olhar severo de uma Igreja centralizada no poder de Deus Pai, a qual, no entanto, percebe a necessidade de abrir espaço para a *representação* à Mãe intercessora por seus filhos.

Em conferência realizada por ocasião do Congresso de Nossa Senhora Auxiliadora, em Niterói, no ano de 1929, Hamilton Nogueira (1928/1929) faz uma interessante resenha da importância de Maria no âmbito da Igreja e da sociedade.⁷⁷ Em artigo publicado na revista *A Ordem*, no mesmo ano, está transcrita esta conferência, mostrando o interesse da Igreja e de seus intelectuais em listar e divulgar certas qualidades de Maria, promovendo-a a “mediadora da salvação”. Desta forma, Hamilton, após lembrar que, em 8 de dezembro de 1854, foi definido o dogma da Imaculada Conceição de Maria, aposta numa causalidade para este fato, relacionando-o com o momento vivido pela sociedade mundial, que se encontrava extremamente abalada pelos acontecimentos revolucionários

⁷⁷ Este artigo foi publicado em 1929, na revista *A Ordem*, fundada por Jackson de Figueiredo Martins e destinada a difundir, especialmente entre as classes cultas, os princípios da Igreja. Hamilton Nogueira fazia parte de um grupo de jovens, entre os quais Alceu Amoroso Lima, Perilo Gomes, e Heráclito Fontoura Sobral Pinto, que comungavam das ideias de Jackson de Figueiredo e escreviam artigos para ela.

ocorridos na França. Nos dizeres de Hamilton, ao compreender o valor social desse dogma em favor do combate a todas as heresias, Pio IX⁷⁸ o definiu:

O dogma da Imaculada Conceição foi definido em 8 de dezembro de 1854. No espaço de tempo decorrido da Revolução Francesa e essa data gloriosa, correntes de ideias, as mais ímpias e subversivas introduziam a anarquia na sociedade europeia. O **racionalismo** continuava a sua obra esterilizadora dos mais ardentes surtos de espiritualidade cristã, enquanto doutrinas sociais, inteiramente agnósticas, causavam as mais tremendas devastações nas classes populares. [...]

Era preciso encontrar uma solução adequada aos males do tempo. Era necessário salvar os seus filhos espirituais e consolidar o **prestígio** dos princípios cristãos.

Inspirado pelo Espírito Santo, compreendeu Pio IX todas as necessidades do momento, e o largo alcance que teria em toda a Cristandade a definição do dogma da Imaculada Conceição de Maria. (NOGUEIRA, 1928/1929, p. 8)

“Era preciso encontrar uma solução adequada aos males do tempo”. Essa é a lógica interna que rege a definição do dogma de Maria. No mesmo artigo, Nogueira (1928-1929) transcreve partes da alocução do Cardeal Pie que parece ser não só a fonte, como também a explicação de suas reflexões. Em um dos primeiros parágrafos do artigo, ele coloca a questão do dogma de Maria da seguinte forma:

Admitir a Conceição Imaculada de Maria, é admitir o pecado original, é admitir a redenção, a intervenção sobrenatural de Deus, a revelação, o Evangelho, a lei necessária do sofrimento e da resignação; admitir todos estes pontos, é fechar toda entrada ao racionalis-

78 Pio IX, além de definir o dogma da Imaculada Conceição de Maria, em 1854, também convocou o Concílio Ecumênico Vaticano I, em 29 de junho de 1869, no qual foi definido o dogma da Infalibilidade Papal. No seu pontificado, Roma tornou-se capital do Reino da Itália.

mo, ao naturalismo, ao socialismo, ao comunismo porque é admitir o cristianismo, que será sempre o obstáculo mais inexpugnável à desordem, o inimigo mais intratável de todos os excessos como de todos os erros, o guarda mais incorruptível de todas as verdades humanas. (NOGUEIRA, 1929, p. 10).

O dogma de Maria é posto como a solução para todos os problemas daqueles tempos. Através dele, dizia Pio IX, “[...] poder-se-ia combater todas as heresias” (NOGUEIRA, 1929, p. 10). Com esse poder protetor das ameaças racionalistas, a *representação* de Maria vai adquirindo cada vez mais força. No *Cântico dos Cânticos* de Salomão, transcrito pelo Cardeal Pie, lê-se o seguinte trecho: “Eu sou a mãe do puro amor, do temor, da ciência e da santa esperança. Em mim está toda graça e o caminho da verdade, toda a esperança da vida e da virtude” (A ORDEM, 1929, p. 11). Entende-se, portanto, que só por meio de Maria poder-se-ia e dever-se-ia chegar a Jesus, a Deus, à salvação. O próprio Cardeal Pie comenta a força destinada à Maria, ao comparar a passagem do cântico descrita a uma declaração bíblica bem conhecida dos católicos: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida!” É desta forma que Maria se aproxima do Altíssimo. Ao se admitir o dogma da Imaculada Conceição, admite-se sua divindade e, juntamente a ela, o pecado original, inexplicável pelo racionalismo (tão vigente na época), fazendo surgir a “única” possibilidade de salvação, por meio da Mãe do redentor, Nossa Senhora. Nas palavras do Cardeal Pie:

Mãe do novo povo, figurada no antigo pelas três libertadoras, Esther, Judith e Débora, objeto constante das lembranças e das esperanças de Israel, Maria tinha bem o direito de qualificar seu papel futuro naqueles termos soberbos que a aproxima do Altíssimo. (A ORDEM, 1929, p. 12).

Que papel futuro era esse senão a redoutrinação, por meio da força de sua *representação*, alicerçada na ideia de salvação? Com Nossa Senhora

da Conceição e suas Aparições,⁷⁹ como Lourdes,⁸⁰ que aparece na França, para uma humilde camponesa, Guadalupe, que aparece no México, para um índio, Aparecida, que aparece no Brasil, para pescadores, e tantas outras, inicia-se no mundo moderno uma nova era apostólica (A ORDEM, 1929, p. 15).

O que se lia, em 1929, eram os escritos dos seguidores de Jackson de Figueiredo, anunciando e atestando em claras linhas, a força apostólica e doutrinadora das *representações* de Nossa Senhora, que passaram a povoar e continuam povoando a história da Igreja e do Brasil.

Foi neste contexto que surgiu a representação de Nossa Senhora Aparecida, mãe do povo brasileiro, ora branca, ora negra, ora morena, que vai a todos agradar. Isto é visível, como já foi analisado anteriormente, nos discursos de Aparecida, quando a ideia de Maria/Mãe dos homens é estabelecida, passando a ser enfatizada no momento em que a Igreja tem a necessidade de criar vínculo com o povo, dentro de seu processo romanizador.

79 Na religião católica, existem três tipos de títulos: os litúrgicos, os populares e os históricos. Os litúrgicos comemoram fatos ou passagens da vida da santa. Nossa Senhora da Conceição, por exemplo, lembra sua concepção imaculada; Nossa Senhora das Dores, seu sofrimento ao ver o filho morto; e Nossa Senhora da Glória festeja sua ascensão aos céus, em corpo e alma. Os títulos populares foram dados conforme as necessidades e as aflições dos devotos. São circunstanciais, como no caso de Nossa Senhora do Bom Parto, para as grávidas, Nossa Senhora Desatadora de Nós ou do Perpétuo Socorro, para a resolução de problemas difíceis. Os títulos históricos referem-se a aparições da santa ou à descoberta de imagens milagrosas suas. É o caso de Nossa Senhora de Fátima, em Portugal, Nossa Senhora de Lourdes, na França, Nossa Senhora de Guadalupe, no México, Nossa Senhora de Copacabana, na Bolívia, Nossa Senhora de Caacupé, no Paraguai e Nossa Senhora Aparecida, no Brasil. (NOSSA SENHORA APARECIDA, 2003, p. 26).

80 Acredita-se que, em 11 de fevereiro de 1858, na vila francesa de Lourdes, às margens do rio Gave, Nossa Senhora manifestou-se, aparecendo a uma menina de 14 anos, chamada Bernadette. Desde então, ela teria aparecido 18 vezes para a menina. Lourdes é diversamente comparada à Aparecida nos discursos da Igreja. Esta comparação deve-se à grandiosidade do culto a Nossa Senhora de Lourdes em todo o mundo e o tipo do título remetido a ela.

É importante perceber que essa ideia, “mãe”, não é enfatizada, por exemplo, nos discursos eclesiais de 1904, tempo em que pairava a ideia de conformação da República, quando Nossa Senhora Aparecida foi coroada “Rainha” Divina, Mãe de Deus. A ideia de “Mãe do povo” só vai ocorrer a partir de 1929, exatamente quando se comemora o jubileu da coroação de Aparecida, quando a *representação* de “Mãe intercessora” do povo brasileiro ganha espaço, no novo contexto político-social. Neste momento, essa *representação* passa a ser constantemente reforçada, para fomentar a ideia de família, bem propícia ao fortalecimento do sentimento nacionalista, necessário, tanto ao Estado, quanto à Igreja. Aparecida surge para ampliar a força da Igreja perante o povo nos movimentos de massa, sendo que esta última aposta na ideia, imposta pela própria Igreja, da necessidade da mediação da santa para a salvação do povo, combatendo, ao mesmo tempo, outras doutrinas da salvação, particularmente o protestantismo, em ascensão no Brasil daqueles tempos.

Neste empreendimento, é constante a comparação e mesmo equivalência da devoção à Nossa Senhora de Lourdes com Aparecida, no intuito de engrandecer esta última, visto que, no Santuário de Lourdes, já se consolidara um movimento grandioso de devoção. Hamilton, em 1929, vai mencionar acontecimentos de Lourdes que, segundo ele, “[...] reivindicaram os direitos do Cristianismo, tão abalados no século precedente pela ideologia revolucionária, e assinalaram na história do moderno movimento intelectual do mundo, a reação católica, que se vem operando nas mais altas esferas da inteligência” (A ORDEM, 1929, p. 5). Ainda sobre Lourdes, em 1929, dizia D. Octávio Chagas de Miranda:

Mas a finalidade de Lourdes não é propriamente a cura dos corpos, mas sim a ressurreição das almas mortas pelo pecado. Penitências, orações, procissões é o que pedia a Virgem. A conversão das almas é o fim principal de Lourdes como de Aparecida. Tudo o mais é meio da bondade da Virgem para o fim da salvação das almas. (POLYANTHÉA, 1929, p. 17).

A finalidade de Lourdes, assim como a de Aparecida era, portanto, a salvação das almas dos perigos do mundo, por meio da devoção, das orações, das procissões e das penitências. Além disso, os dogmas de Maria passam a ser impostos como modelo divino que deve ser seguido por todas as mulheres. Para impor a moral necessária, a Igreja vai buscar fortalecer esta relação, colocando a questão da *família*. No primeiro dia do Congresso de 1929, durante a primeira sessão de estudo, o Dr. Gastão Liberal Pinto conclui, fazendo um comovente apelo para que “[...] a mocidade se dedique à regeneração da família e da sociedade tão afastadas de Cristo e da sua moral” (POLYANTHÉA, 1929, p. 25).

Esse apelo passa a ser corrente, não apenas como “[...] proteção à família como também da nação” (FARIAS, 1988, p. 164), a qual passa a contar com a ajuda da Igreja para promover uma organização social. A ideia de proteção da nação em torno de uma estrutura familiar remete às concepções de Oliveira Vianna, discutidas por Carvalho (1993):

[...] devido à natureza intrinsecamente patriarcal e oligárquica de nossa sociedade, a democracia liberal não pôde desenvolver-se aqui. Seria necessária então a intervenção autoritária do Estado para modernizar as oligarquias e criar as condições que levem ao aparecimento, na sociedade, do conjunto de interesses diversificados que formam a base da democracia. (CARVALHO, 1993, p. 29-30).

Segundo Carvalho (1993), para Vianna

[...] o Estado ele próprio era patriarcal, [...] sua tutela sobre a nação tinha a marca do poder familiar que buscava harmonizar a grande família brasileira sob sua autoridade. Na cabeça desta grande família, ou deste grande clã, colocava-se o imperador que, ao final do império com longas barbas brancas, era a própria figura do patriarcal. (CARVALHO, 1993, p. 29-30).

Mesmo após abandonar a ideia de organização do mundo através da volta ao passado, ao patriarcalismo rural, Vianna o manteve, em certo

nível, ao nutrir-se da doutrina social da Igreja e sua estrutura patriarcal. Nestas vias, “O novo Estado não deixa de ser o grande patriarca benevolente velando sobre o bem-estar da nova grande família brasileira” (CARVALHO *apud* BASTOS, 1993, p. 33).

Esta imagem composta por Vianna não deixa de se apoiar na ideia esboçada por Alceu Amoroso Lima (1938) sobre a Igreja, que a aproxima da concepção do corpo místico de Cristo. Nesta análise, apresentada em *Elementos da Ação Católica*, Alceu demonstra esta concepção do corpo místico de Cristo como fonte e base da Ação Católica. Em síntese, conclui que “Cristo, ao mesmo tempo Deus e Homem e, portanto figura singular entre os homens – é o que o bom senso conclui do estudo imparcial dos Evangelhos e é o que a Igreja nos ensina” (LIMA, 1938, p. 79). Esta percepção adianta outra, que é justamente o fundamento da Ação Católica. Trata-se do entendimento de que, sendo Cristo-Homem/Deus, ao morrer o Cristo/Homem, Cristo/Deus se eterniza no desejo de “[...] *ficar* entre os homens. E ficar pelos sacramentos e pela Igreja” (LIMA, 1938, p. 82, grifo do autor). Pelos sacramentos, Deus estabelece a *união* constante dos homens com Ele, e pela Igreja, a *permanência* de Deus entre os homens:

A continuação do Cristo entre os homens vinha operar-se, portanto, através de uma nova forma de existência do Cristo, que constitui exatamente essa grande vida comum e unida intimamente dos homens entre si, *no* Cristo e dos homens a Deus *pelo* Cristo. (LIMA, 1938, p. 82, grifos do autor).

No e *pelo* Cristo, unidos em um só corpo, no Corpo Místico do Cristo cuja peça principal, a cabeça, é o próprio Cristo e os membros que são os homens, constitui-se a Igreja.

Diante disso, determina Lima: “O Corpo Místico do Cristo é, portanto, a Igreja, em seu sentido mais lato. E é esse conceito vivo e sobrenatural da Igreja que queremos acentuar como fonte e base da ação católica” (LIMA, 1938, p. 87). A ação católica aplica a concepção do Corpo Místico

na sociedade, e a atuação da Igreja não só se encaixa bem a este pensamento como era a sua inspiração. Desta forma, em prol desta “proteção” à família e à nação, que lhe garantisse o domínio sobre as massas, a Igreja vai procurar manter a ordem por meio da moral. O combate à sexualidade seria um dos meios utilizados, como concluiu Farias:

Assim, combatendo a sexualidade a Igreja pensa em manter uma representação familiar predominante (lugar privilegiado de reprodução da moral cristã) e, com isso, manter a ordem no campo simbólico, bem como manter, de maneira mediada, a ordem social e política. (FARIAS, 1988, p. 162)

Nesse contexto, a doutrinação por meio de Nossa Senhora/modelo apresentava-se como a melhor opção da Igreja. Na segunda sessão de estudos realizada no Congresso Mariano de 1929, o orador, Alfonso dos Santos, relatou a tese sobre Maria Santíssima e a educação. Termina, dizendo que Maria Santíssima é “modelo acabado para a criança, o paradigma para a donzela e o farol para os professores”. E ainda apresenta, dentre outras, a seguinte proposta: “Propor Maria Santíssima como modelo para a educação dos adolescentes, das donzelas e mães de família; preparar professoras com as virtudes de uma verdadeira filha de Maria [...]” (POLYANTHÉA, 1929, p. 35). Devotas e devotos de Maria, o povo brasileiro seria moldado à maneira da Igreja, defensores da ordem de um Brasil tão vulnerável.

Em 1931, em uma conferência proferida pelo rádio, Everando Backheuser também faz menção à questão da família e ao modelo mariano:

No convulso meio social moderno, a Família Brasileira ainda consegue conservar quase aquela mesma pureza de costumes que foi a glória de nosso passado; e devemos à vós mães brasileiras que tereis aprendido com a Divina Conselheira a prudência de manter em harmonia nossos lares. [...] Fortalecidas no modelo de Maria, sois, Mães Católicas, a armadura de aço que protege o organismo moral do nosso povo, atacado por mil fontes de perturbação [...]. (HOMENAGENS..., 1931, p. 164).

Respondo, agora, às questões formuladas de início: de onde, de que movimento, e de que ações vem a força da *representação* de Maria na Igreja Católica? Entendo que esta força vem das ações coercivas da Igreja, que culminaram com o decreto e a imposição do dogma da Imaculada Conceição. A representação de Maria, uma vez trazida pelos colonos e consolidadas pelo clero e pelas ações do movimento doutrinador/colonizador instalado no Brasil português, fortaleceu-se e enraizou-se, por providência da Igreja, na cultura brasileira. Entendo, ainda, que a concepção da estrutura social familiar da Igreja, atrelada ao pensamento intelectual do Estado de então, fecham um movimento circular que dá cada vez mais força às *representações* de Nossa Senhora.

Mas, em termos de Brasil, para alcançar os propósitos da Igreja e do Estado na década de 1930, foi preciso, ainda, que a Igreja atribuisse e enfatizasse mais um predicado à nossa Maria, à nossa Maria Aparecida. Ela teria que se aproximar ainda mais do povo, firmando com ele a mais íntima das relações existentes na humanidade: a relação maternal. Nossa Senhora, na representação de Aparecida, que “aparece” com todas as qualidades necessárias: “Ela é, no Brasil, a imagem da Virgem Morena, representante da imensa maioria do povo” (HOORNAERT, 1992, p. 350), que vai preencher, no cenário da Igreja brasileira, o papel de mãe do povo e vai atuar como personagem principal no espetacular movimento apostólico moderno.

Foi nesse período, marcado pelas acomodações das relações entre a Igreja e o Estado, que observei esta nova conotação de “mãe”, que surge na *representação* oficial de Nossa Senhora Aparecida.

Cabe, aqui, ressaltar que o Brasil de 1930 apresentava suas duas forças, a Igreja e o Estado, em posição de alerta, prontas para traçar seus caminhos. No caso da Igreja, um caminho que lhe devolvesse a unidade perdida com o fim do medievo e, no caso do Estado, o caminho que lhe desse a força que a República, em si, não soubera fornecer. No meio de tantas tendências,

[...] o individualismo da liberal-democracia e o coletivismo proposto pelas doutrinas socialistas estavam presentes, lembrando a Igreja que não bastava apenas desejar a reunificação. Exatamente por isso, a atitude católica de busca da reunificação teve que se apoiar em projetos políticos explicitamente autoritários – no século XIX, a concepção da ditadura; no século XX, a ditadura fascista, e sempre a negação do liberalismo, considerado o desagregador da unidade. (MANOEL, 2004, p. 142).

É a partir deste contexto que nasce a representação de Mãe do povo brasileiro, a qual ganhará forças diante das circunstâncias político-sociais da década de 1930, quando a ideia de família é criada pela Igreja e trabalhada pelo governo de Getúlio Vargas. A Família-Nação, irmanada pela fé católica, possui Pai, na figura de Getúlio, e uma Mãe na representação de Aparecida.

Todo o processo da incorporação de uma nova representação de Aparecida pode ser percebido claramente ao se analisar os discursos eclesiais do período que vai da coroação, em 1904, até as festas jubilares, em 1929, e a oficialização do padroado em 1931. Nos discursos anteriores aos das comemorações do Jubileu de sua coroação, a ideia que se percebe é a do reconhecimento da maternidade divina, ela é a Mãe Santíssima; do dogma da Imaculada, que o ato da Coroação vem consumir; e da condição de Rainha, Mãe do Rei. No entanto, o momento das festividades do Jubileu de sua coroação é justificado como “[...] dever de amor filial para com esta carinhosa Mãe [...]” (POLYANTHÉA, 1929, p. 2). Em relação à nação, ela já é posta como protetora, como podemos ver no discurso do Arcebispo Dom Arcoverde, por ocasião da coroação:

No entanto, nutro viva esperança, de que com vosso auxílio, com vosso patrocínio nada tenha que invejar o vosso Brasil aos séculos passados. Vosso, sim, não por causa dos cristãos em comum, mas por um direito próprio e solene, quase nosso. Vosso, portanto nos princípios do século passados os decretos reais e imperiais vos proclamaram e confirmaram Senhora, Guarda e defensora do Brasil. (MELLO, 1905, p. 38).

Já nos discursos das festividades do Jubileu da Coroação e do Padroado, passa a ser constante a relação de mãe entre Nossa Senhora e o povo brasileiro. Neles, a figura de Maria carrega os predicados anteriores e nela é enfatizada a figura maternal: “É a nova era de espiritualidade que se anuncia nos destinos gloriosos de nossa Pátria, ora coberta e protegida de todos os riscos pelo manto régio e maternal de Nossa Senhora” (HOMENAGENS..., 1931, p. 40). Maria não é mais, somente, a estrela que guia e protege a Pátria, ela é “[...] a criatura sobre todas singular, a única que nasceu imaculada, que virgem se conservou depois do parto, era filha de seu Filho, foi esposa de seu Pai e é Mãe dos que não criou!” (HOMENAGENS..., 1931, p. 132). Estabelece-se, assim, a condição filial do povo brasileiro: a *representação* de “protetora da nação” vai se deslocando aos poucos para a *representação* de “Mãe do povo brasileiro”.

Também no *Almanak de Nossa Senhora Aparecida* é possível sentir esse transitar do apelo materno à Virgem Aparecida em relação ao povo. O primeiro número data de 1927 e traz fortemente a Imagem de Virgem Mãe de Deus: “A todos os leitores sirva este resumo histórico de Aparecida de estímulo a uma devoção sempre mais firme e esclarecida para com a Virgem Mãe de Deus” (ALMANAK..., 1927, p. 55). As poucas vezes em que é mencionada a ideia de “mãe” isto é feito em tom discreto e sem maiores pretensões, como numa passagem onde se explica os ex-votos deixados pelos fieis na Sala dos Milagres:⁸¹ “Outras pessoas que desejarem sempre aos pés da boa Mãe, deixam-lhe seu retrato [...]” (ALMANAK..., 1927, p. 59). Nota-se que a ideia de Mãe não está ainda explicitamente atribuída ao povo ou a nação, apesar do adjetivo “boa” remeter aos filhos por quem a mãe intercede.

Já em 1929, ao registrar as grandiosas festas pelo aniversário de coroação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, o tratamento torna-se

81 Em Aparecida do Norte, SP, no Santuário de Aparecida, existe uma sala, “Sala dos Milagres”, onde os devotos da santa depositam ex-votos em agradecimento aos milagres concedidos pela imagem milagrosa. Segundo Brustoloni, já em 1854, existia no pátio da Capela de Nossa Senhora Aparecida, a “casa dos milagres” (BRUSTOLONI, 1984, p. 233).

mais maternal, desvendando a intenção de relacionar o povo/filho com Aparecida/Mãe: “O sentimento geral era um só: a sincera devoção unida ao mais profundo reconhecimento pelos imensos favores recebidos da Virgem Mãe Aparecida” (ALMANAK..., 1929, p. 34). No Congresso Mariano, ao final de seu discurso, D. Leme exalta Aparecida em toda extensão de seus predicados e deixa explícita mais uma vez a representação de mãe do povo:

Senhora Aparecida! Rainha nossa, imperatriz da nossa gente, soberana de nossas famílias, padroeira de nossas cidades, dona excelsa de tudo que é nosso, Senhora dos nossos mares, estrela do nosso céu, glória do nosso passado, honra do nosso presente, esperança do nosso futuro, ideal amigo da nossa raça, Mãe do povo, Rainha do Brasil, salve! (POLIANTHÉA, 1929, p. 33).

Os discursos, em 1931, tendem totalmente para a *representação* de Mãe do povo brasileiro, como está registrado em um pronunciamento, descrito no Almanak de 1931, realizado na praça para o povo: “Depois da Missa solene, reuniu-se o povo na praça, em redor do monumento de Nossa Senhora, e celebrou com discursos, hinos, e aclamações Nossa Mãe, constituída agora oficialmente Padroeira e Protetora do Brasil inteiro” (ALMANAK..., 1931, p. 34).

Dessa forma, a *representação* de Mãe do povo brasileiro, que nasce em 1929, junto às novidades modernistas, e ganha força diante dos interesses da Igreja e do governo Vargas, em 1931, começa a constituir, enfim, uma nova *representação*, de símbolo nacional brasileiro, a qual vem sendo mantida e reforçada pela Igreja até os dias atuais.⁸²

82 Nesse sentido, é de se observar um dos mais recentes esforços da Igreja, realizado no dia 8 de setembro de 2004. Decorridos cem anos da Coroação de Nossa Senhora Aparecida, uma “nova” Coroação foi efetuada, agora com uma coroa comemorativa ao centenário, resultado de um grande concurso popular organizado pelo Santuário Nacional de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em parceria com a Associação dos Joalheiros e Relojeiros do Noroeste Paulista (AJORESP) e o SEBRAE-SP.

4 CONCLUINDO A PINTURA

Observo de longe, para melhor perceber, a tela que deixou de ser branca. Agora, repleta de contornos, formas, linhas, cores... é a obra. Um *objeto* investigado transformou-se em *tema*, me motivou; uma *atitude* “*contemplativa*” me deu recursos para enriquecê-lo, uma *teoria* me fundamentou; e, finalmente, um *método* me ajudou a produzi-lo. Nada fácil, porém, prazeroso. Uma jornada que não termina na produção da obra, mas que nela apenas se inicia, em conclusões expostas que, certamente, me conduzirão a novas buscas, novas jornadas.

A angústia primeira que motivou este trabalho foi querer entender se existia uma explicação para a ampla aceitação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida no Brasil, enquanto símbolo nacional, quase que independentemente de sua condição primeira de ser uma imagem católica. Hoje sei que existe.

Esta certeza se dá diante do percurso intelectual traçado nas linhas deste livro, o qual se baseou numa estratégia explicativa firmada no referencial da *Teoria da Representação* de Henri Lefebvre (1978), o qual me permitiu perceber e entender o nascimento e o estabelecimento da força da Representação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida no Brasil. O desenvolvimento da pesquisa, trabalhado pelo viés de investigação que Peter Burke (1992) chama de nova História, contribuiu para o estabelecimento de um diálogo entre as teorias abordadas, os conceitos estabelecidos, os pressupostos levantados e as evidências recortadas, assim como para estas considerações finais.

A partir da teoria de Lefebvre (1978), entendi que as representações servem a um projeto e possuem um trajeto no decorrer do qual são apropriadas. Durante a presente investigação, pude verificar esta verdade

em Aparecida. Desde o momento em que a Igreja percebe a faculdade representativa de Nossa Senhora Aparecida, ela passa a se apropriar de suas qualidades, em defesa de seus objetivos. Da mesma forma, e às vezes de maneira conjunta, o mesmo acontece em relação ao Estado e, assim, a pequena imagem encontrada por pescadores torna-se imensa, por meio das ações eclesiásticas, e mais grandiosa ainda, por meio das investidas conjuntas da Igreja com o Estado republicano.

Assim, partindo da análise dos documentos a que tive acesso, foi possível perceber que este engrandecimento na representação da Imagem justifica-se, historicamente, pelos diferentes cenários político-sociais do seu vivido, que propiciaram novas articulações entre a Igreja e as partes governantes do Brasil. Estas articulações, que se iniciaram ainda em um Brasil português, marcado pelas regalias do Padroado, passaram por um Brasil imperial, primeiro acomodado e depois estremeado com as tensões da “Questão religiosa” e chegaram a um Brasil republicano laico, que impôs a separação do Estado/Igreja e que depois firmou uma aliança com ela, apresentam-se como fio condutor da construção de uma identidade nacional em uma conjuntura histórica, por meio da Igreja, na representação de Aparecida, e do Estado, na figura do presidente Getúlio Vargas, em 1931.

O sobrevoo no contexto histórico-social de 1717, ano do encontro da Imagem de Nossa Senhora da Conceição nas águas do rio Paraíba e a análise de três expressivas ações da Igreja Católica referentes a esta Imagem, no início do séc. XX: a coroação de Nossa Senhora Aparecida, em 1904, os festejos do ano jubilar da coroação, em 1929 e a oficialização do seu Padroado no Brasil, em 1931, permitiram-me identificar estas relações entre Igreja e Pátria, em 1904, e Igreja/Estado, em 1929 e 1931, que culminaram na construção do símbolo nacional: Nossa Senhora Aparecida.

No revisar histórico desenvolvido na parte inicial, ficou claro que, no sistema colonial efetuado no Brasil português, a evangelização esteve intrinsecamente ligada ao objetivo colonizador. O interesse em converter a gente da colônia à santa fé católica não perdia de vista os objetivos po-

líticos e econômicos de Portugal, o qual se utilizou dessa evangelização, assim como de toda ação pastoral e da catequese, como um recurso para enfrentar as intempéries culturais, sociais, espirituais, físicas e econômicas encontradas nas colônias. Nessa realidade, tão diversa social e culturalmente, os colonizadores passaram a impor seu universo “branco”, ignorando o “outro”, conforme prevê Todorov (1993), abrindo, no entanto, a porta para a construção de um conjunto de religiosidades na nação em formação, dirigida por portugueses e codirigida, inconscientemente, por índios e negros.

Percebi que foi neste processo que a apropriação da qualidade mediadora dos santos passou a ganhar importância e a ser utilizada pelos missionários/colonizadores portugueses, com o objetivo de alcançar as imposições almejadas. As representações, portanto, compostas num cenário teatral, conforme vimos com Karnal (1998), trouxeram para a colônia uma estrutura religiosa europeia, constituída da vontade de ordenar o universo religioso com base nos esforços da Contra-Reforma. Deste movimento, surgiram diversas formas de *representações* religiosas, principalmente as marianas, variantes de Nossa Senhora, com diferentes tendências históricas e estéticas, regidas pelas características de atuação das ordens religiosas e das regiões onde estas atuavam. Nossa Senhora Aparecida foi uma delas.

No entanto, com a crise do Padroado, em 1890, o cenário acomodático entre Igreja e Estado dos períodos colonial e Imperial modificou-se, gerando o enfraquecimento da Igreja perante um Estado laico e um movimento iluminista e racionalista, que impregnava todos os setores da formação social, dando vistas às questões reformadoras de um novo estatuto global da sociedade, no qual não caberia o catolicismo oficial. Este foi um fator histórico importante para o entendimento deste estudo, uma vez que, diante dessa reviravolta no cenário político-social, ocorreu o rompimento entre Estado e Igreja, a qual visava restabelecer a disciplina e a autoridade em seu interior, por meio do ultramontanismo romanizante. Esta nova postura da Igreja adentra o Brasil republicano, quando ela passa a se dedicar a conquistar sua autonomia real em relação ao Estado, procurando

modernizar-se e conformar-se com os modelos europeus, objetivando a retomada de sua antiga posição de religião oficial.

Desta nova postura, nasce, então, uma competição entre os dois poderes, Igreja e Estado, ao redor dos objetivos de conquista da opinião pública nas respectivas concepções de soberania. Nesta luta, a Igreja, procurando meios de se restabelecer, vai encontrá-los na busca constante de reverter a ideia estabelecida, perante as elites dirigentes, de que era contra o progresso e o desenvolvimento econômico, e na consciência popular, onde se desenrola o embate decisivo contra o pensamento laico. Para isso, vai buscar estratégias de ação junto à elite e ao povo. A fundação do Partido Católico é uma das ações voltadas para a elite, já que objetivava conseguir uma representação no meio político. Outra ação foi o estabelecimento de uma rede significativa de colégios em todo o país, para cristianizar as elites e, a partir destas, o próprio povo.

Nestas circunstâncias, é que pude apreender o início da movimentação que delegou força à *representação* de Aparecida. Dentre outras atitudes, em disputa pelo reconhecimento do povo, a primeira ação da Igreja foi promover a Coroação de Nossa Senhora Aparecida. Este espetáculo coincide com a preocupação estabelecida com a sobrevivência e reestruturação da Igreja com o fim do Império, ao lado do debate sobre as questões ligadas à formação de um Estado-nação; era evidente, portanto, o desejo das autoridades religiosas de que a sociedade brasileira, por meio de medida oficial, apresentasse sinais de cristianização, de volta a Deus. Naquele momento, não existia, no Brasil, um sentimento de unidade nacional, nem, ao menos, uma hegemonia de valores, costumes, crenças e tudo aquilo que se pensa necessário para que exista uma nação. Existia apenas, como propôs Hobsbawm (1990), um “princípio de nacionalidade”. Para o empenho das ações católicas, assim como o da República, era preciso fomentar um sentimento patriótico.

Isto ficou evidente nas discussões apresentadas sobre os documentos eclesiais produzidos em 1904, ano da coroação, quando o sentimento patriótico é constantemente exaltado pela Igreja. “Religião e Pátria;

Brasil e Maria: são os ideais queridíssimos do coração brasileiro”, discursava Dom Arcoverde para a multidão. A homenagem da Coroação de Nossa Senhora Aparecida exemplifica o projeto da Igreja de voltar a participar da cena social e política do Brasil. Deste modo, o que emerge desse contexto é o duplo empenho, do Estado e da Igreja, cada qual com seus motivos, em construir um símbolo que atendesse a suas necessidades. Como foi visto, Murillo de Carvalho (1990) chamou a atenção para essa busca de uma identidade coletiva necessária para o Brasil, que servisse de base para a construção da nação brasileira e viabilizasse a República, e, pelo que ficou nas linhas atrás, entendemos que a República fracassou neste empenho. A tentativa de apropriação simbólica da figura feminina, nos primórdios da República brasileira, como ocorreu na França, foi substituída, exatamente, por uma versão contrária da esperada pelas elites civis e militares. A Igreja passou a incentivar o culto mariano como arma antirrepublicana, usando, sobretudo, a Imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Acho interessante apresentar como essa ação foi justificada pela Igreja. Para a “razão” da coroação, muitos discursos explicativos foram proferidos. No entanto, uma razão, nem tão destacada, surge nas entrelinhas nas palavras de Brustoloni (1979): “Outra razão, e cremos a mais imperativa, foi a de mostrar ao regime republicano, que havia banido da Constituição e da vida pública o nome de Deus e da Senhora da Conceição, a força da fé católica e os sentimentos religiosos do povo”.

Está na segunda razão apontada por Brustoloni (1979), de demonstrar ao Regime Republicano a força da fé católica, o que acredito ser o verdadeiro motivo da coroação. Fica posto que, no querer erguer-se diante da força oposta, no combate traçado, a Igreja volta-se para o povo, não em seu auxílio, mas para apropriar-se de sua força, fazendo nascer o símbolo sagrado sustentado por um sentimento patriótico: a Imagem coroada de Nossa Senhora Aparecida. Esta análise das ações da Igreja revelou a competição entre Igreja e Estado e, de certa forma, mostra a Igreja como vencedora desta disputa, apontando outras articulações, que vão se desenvolver no período da República, em decorrência desta “vitória”.

Na segunda parte deste livro, apresentei, a partir das ações da Igreja e do Estado, o processo que eclodiu na década de 20 e que culminou em 31, sobretudo, com a movimentação do Padroado de Aparecida no Brasil. Trata-se de um período de ajustamento entre essas forças, quando a Igreja brasileira, no viés dos movimentos de renovação da Europa, visa o reconhecimento do povo e do Estado em ser essencial sua presença na sociedade brasileira, como fator de paz e de ordem, e passa a apostar em ações como os movimentos bíblico e litúrgico e o apostolado leigo, assim como nas diretrizes das encíclicas de Leão XIII; e quando o Estado, que, enfraquecido, necessita, por vezes, do auxílio da Igreja para se sustentar, cria uma “aliança”, baseado na fé unificadora da nação, alicerce necessário para o Regime Republicano, na representação de Nossa Senhora Aparecida.

Até este momento, procurei desvelar as representações da Imagem de Nossa Senhora Aparecida diante dos diferentes contextos em que ela se insere na história do Brasil, desde a imagem encontrada por pescadores até o símbolo nacional reconhecido pela nação brasileira: a Imagem Milagrosa que “aparece” no rio; a Mãe Divina Intercessora; a Protetora da Pátria; a Imagem coroada, a Rainha do Céu reconhecida na terra; a Padroeira do Brasil e a Mãe do Povo Brasileiro. Imagem polissêmica, que permitiu, tanto à Igreja quanto ao Estado, apropriarem-se de seu caráter nacional e da força de sua representação.

Na última parte do livro, foi possível perceber que não apenas as relações entre Igreja/Pátria e Igreja/Estado, mas também outros componentes foram primordiais na constituição do símbolo nacional. Refiro-me às evidências relacionadas à estética da Imagem, como o processo de incorporação e ressignificação de símbolos na composição imagética da padroeira: a coroa, o manto e as bandeiras (nacional e do Vaticano).

A questão sobre a negritude de Nossa Senhora Aparecida, que é, ainda hoje, debatida, parece esclarecer-se diante da cientificidade dos fatos. Sem a intenção de desmitificar a integridade de Aparecida, ficou bastante evidente uma condução no referente à cor/raça da santa. A Igreja, diante

das tantas ameaças que configuraram as primeiras décadas do século XX, soube aproveitar a “negritude” de Nossa Senhora Aparecida, oferecendo ao povo brasileiro uma padroeira “à sua imagem e semelhança”.

Para compreender a genealogia e a força da representação de Nossa Senhora Aparecida, apresentei a força da representação da Virgem Maria em sua especificidade, entendendo que é a partir de duas qualidades de “Maria” que se apoia a força da representação de Aparecida: a qualidade de Mãe do povo (fiéis) e de intercessora deste mesmo povo. Portanto, a resposta à questão: “De onde vem essa representação de Maria enquanto Mãe e intercessora dos homens?” pôde ser respondida a partir da compreensão da Igreja em relação aos dogmas da Mãe santíssima e do seu poder de salvação, evidenciado nas escrituras sagradas. Era preciso encontrar uma solução adequada aos males do tempo. A salvação por meio de Maria e, conseqüentemente, de Aparecida, é a lógica interna que rege a definição do dogma de Maria utilizado pela Igreja. Como mencionei, em 1929, um periódico importante no contexto político-religioso, a revista *A Ordem*, já apresentava seus intelectuais, seguidores de Jackson de Figueiredo, anunciando e atestando, em claras linhas, a força apostólica e doutrinadora das representações de Nossa Senhora que passaram a povoar e continuam povoando a história da Igreja e do Brasil.

Portanto, é possível considerar que Aparecida “aparece” no Brasil pelas mãos da Igreja, como salvadora da nação desordenada, para servir de modelo às mulheres, impondo a moral necessária. A partir desta doutrinação, professada nos discursos eclesiais, foi que se deu a possibilidade da apropriação da estrutura da família pela Igreja. Este apelo passa a ser corrente, não apenas como proteção à família, mas, também, como proteção da nação, a qual passa a contar com a ajuda da Igreja para promover uma organização social. A ideia de proteção da nação em torno de uma estrutura familiar remete às concepções de Oliveira Vianna, discutidas na coletânea organizada por Carvalho (1993), segundo as quais o Estado apresenta uma estrutura patriarcal, que busca harmonizar a grande família brasileira sob sua autoridade. É importante mencionar que a atuação da Igreja não só se encaixava bem neste pensamento, como era a sua inspiração. Desta forma, em prol desta “proteção” à família e à nação, que

lhe garantisse o domínio sobre as massas, a Igreja vai procurar manter a ordem por meio da moral, utilizando-se do modelo mariano que mais se identifica com o Brasil, Aparecida.

Retomo agora as questões formuladas de início: de onde, de que movimento, e de que ações vem a força da representação de Maria na Igreja Católica? Repito que esta força vem das ações coercivas da Igreja, que culminaram com o decreto e a imposição do dogma da Imaculada Conceição. Como visto, a representação de Maria, uma vez trazida pelos colonos e consolidada pelo clero e pelas ações do movimento doutrinador/colonizador instalado no Brasil português, fortaleceu-se e enraizou-se, por providência da Igreja, na cultura brasileira. Reafirmo, ainda, que a concepção da estrutura social familiar da Igreja, atrelada ao pensamento intelectual do Estado de então, fecham um movimento circular que dá cada vez mais força às representações de Nossa Senhora.

Em termos de Brasil, para alcançar os propósitos da Igreja e do Estado na década de 30, foi preciso, ainda, que a Igreja atribuisse e enfatizasse mais um predicado à nossa Maria, à nossa Maria Aparecida. Esta teria que se aproximar ainda mais do povo, firmando com ele a mais íntima das relações existentes na humanidade: a relação maternal. A ênfase dada ao caráter materno de Aparecida chamou-me a atenção, nos documentos de 1929 e 1931, como, também, o silêncio desta característica nos de 1904. O significado de “mãe”, que recaiu sobre a Imagem de Nossa Senhora Aparecida a partir de necessidades impostas pelo contexto político-sócio-cultural do Brasil, manifestou-se a partir da movimentação em torno das homenagens do jubileu da coroação de Nossa Senhora Aparecida. Nos textos deste período, o apelo à proteção do povo brasileiro esclarece a questão da formação de um sentimento nacional, próprio e necessário para a conformação de uma nação.

Por fim, realizei uma análise dos símbolos articulados à Imagem e exponho brevemente um levantamento dos meios que a Igreja utiliza no esforço de perpetuar sua memória oficial. Da análise dos discursos eclesiais, ficou definido todo o processo da incorporação de uma nova representação de Aparecida; na coroação, em 1904, a representação apoia-se

na Rainha, protetora da Pátria; nas festas jubilares, em 1929, surge a Mãe protetora do povo e, em 1931, na oficialização do Padroado, “aparece” a Mãe do povo brasileiro, protetora da nação, a Padroeira do Brasil.

Numa terra de ninguém e de todos, de um povo eclético em cultura, costumes e religião, um elemento foi primordial para desenvolver a força desta representação. Os documentos pesquisados não deixam margem a dúvidas. Somente a Maria, no Brasil representada por Aparecida, com sua estética mestiça favorável, mesmo que forçosa, caberia tamanha força representacional. Apenas a Rainha, a intercessora, a protetora da Pátria e a Mãe do povo brasileiro soma, em si, forças para representar o Brasil enquanto símbolo nacional.



REFERÊNCIAS

1 Documentos manuscritos:

LIVRO DO TOMBO N°1 – 1757-1873 – Cúria Metropolitana de Aparecida. Arquivo: livro 143, sessão 5, parte 8, grupo 4. (documento original)

LIVRO DO TOMBO N°1 – 1757-1873 – Cúria Metropolitana de Aparecida. Arquivo: Livro 143-1, sessão 5, parte 8, grupo 4. (Cópia em parte realizada pelo cônego Paulo Florêncio da Silveira Camargo)

LIVRO DO TOMBO N° 1 – 1757-1873 – Cúria Metropolitana de Aparecida. Arquivo: Livro 143-2, sessão 5, parte 8, grupo 4. (Cópia em parte realizada do pela irmã Maria Margarida Pereira)

LIVRO DO TOMBO N°2 da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida – 1893-1913 – Cúria Metropolitana de Aparecida. Arquivo: Livro n° 144, sessão 5, parte 8, grupo 4.

LIVRO DO TOMBO N°3 da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida – 1914-1933 – Cúria Metropolitana de Aparecida. Arquivo: Livro n° 145, sessão 5, parte 8, grupo 4.

LIVRO DO TOMBO das Atas das sessões da mesa administrativa. 4º livro – 1901-1909 – Cúria Metropolitana de Aparecida. Arquivo: Livro n° 140.5, sessão 5, parte 8, grupo 3.

LIVRO DO TOMBO N° 6 das Atas das sessões da mesa administrativa – 1921-1934. Arquivo: Livro 140.7, sessão 5, parte 8, grupo 3.

RELATÓRIO ANUAL DOS PADRES JESUÍTAS DA PROVÍNCIA BRASILEIRA – anos 1748 a 1749 – Roma. Cópia no Arquivo da Cúria de Aparecida.

CIRCULAR N° 3012 – 1900 – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

CIRCULAR N° 1478 – 1904 - Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

ARQUIVO – FGV/CPDOC – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil.

CPDOC – Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. Rio de Janeiro. <<http://www.cpdoc.fgv.br/comum/htm>>. Acessado em: 15 nov. 2004. OA cp 1931.09.14/1

CARTA de Antônio Cândido Ferreira Paula a Oswaldo Aranha propugnando a divisão de poderes entre a Igreja e o Estado, cabendo à primeira o controle da medicina. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. (Textual). AO.3109.14, 1931.

CARTA de Getúlio Vargas a D. Sebastião Leme explicando e justificando a Revolução de 1930, Rio de Janeiro: CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. (Textual) GV c 1930.11.14 , 1930.

CARTA de Francisco Luís da Silva Campos a Getúlio Vargas enviando projeto de decreto que institui o ensino facultativo de religião nas escolas, Rio de Janeiro: CPDOC - Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil. (Textual) GV c 1931.04.18/1, 1931.

2. Periódicos; documentos eletrônicos; livros:

ABREU, Martha. Religiosidade popular, problemas e história. In: LIMA, Lana (Org). *História e religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ, Mauad, 2002.

A IGREJA dos quatro séculos de São Paulo: 1554-1954. São Paulo: Editora Documentários Nacionais Ltda. (EDONAL), 1955.

ALENCASTRO, Luiz F. Império: a corte e a modernidade nacional. In: NOVAIS, A. *História da vida privada no Brasil*. v. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMANAK de Nossa Senhora Aparecida: Para o ano de 1927. 1º ano. São Paulo: edição Oficinas do Santuário d’Aparecida, 1927.

ALMANAK de Nossa Senhora Aparecida: Organizado pelos padres redentoristas para o ano de 1930. Edição do Jubileu do XXV aniversário da coroação da Imagem milagrosa de nossa senhora Aparecida com aprovação eclesíastica. São Paulo: edição do Santuário d’Aparecida, 1930.

ALMANAK de Nossa Senhora Aparecida. São Paulo: edição do Santuário d’Aparecida, 1931, 1932, 1933, 1935.

ALMEIDA, Lacerda. Importância da Proclamação de Nossa Senhora Aparecida. In: *POLYANTHÉA*. Das Festas jubilares da Coroação da Imagem milagrosa de Nossa Senhora Aparecida 1904. Aparecida do Norte, SP: Ed. Do Santuário, set. 1929.

ALVES. Márcio M. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Editora Paulinas, 1983.

A ORDEM. dezembro de 1928-1929/ outubro de 1931/ novembro de 1938.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ANGELOZZI, Gilberto Aparecido. *Aparecida: a senhora dos esquecidos*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1997.

APARECIDA de antanho até hoje: Basílica nacional de Nossa Senhora Aparecida. São Paulo: Ed. Arte Sacra, 1945.

APARECIDA, Nossa Senhora. Disponível em: <<http://www.geocities.com/jusanfn/index2.htm>>. Acesso em: 16 ago. 2002.

AZZI, Riolando. *A neoristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.

BARBOSA, Alexandre M. L. (Org.). *Aparecida: a multiplicidade do olhar*. São Paulo: Aparecida, 2000.

BASTOS, Elide, MORAIS, João (Orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

BECKETT, W. *História da pintura*. São Paulo: Ed. Ática, 1997.

BEIRED, José Luis Bendicjo. *Sob o signo da nova ordem*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Primeira época. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda época. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Bóris (Org.). *História geral da civilização brasileira*. v. 11. Difel, São Paulo, 1986. p. 273-341.

BETTENCOURT, Estevão T. *Visões e aparições de Nossa Senhora*. Coleção “Subsídios Doutrinários da CNBB”, n. 1. Lorena, SP: Cleofas, 1995.

BÍBLIA SAGRADA. [s.l.]: Catholic Press, 1967.

BORIS, Fausto (Org.). *História geral da civilização brasileira*. v. 4. São Paulo: Difel, 1984.

BISINOTO, Pe. Eugênio Antonio. Apresentação do Caderno Mariano Imaculada Conceição de Maria Santíssima: Aspectos históricos. *Cadernos Marianos*, São Paulo, n. 6, p. 3-5, [19-].

BLOCH, Marc, *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio*, França e Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

- _____. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- BOFF, Frei Clodovis. *Maria na cultura brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- _____. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru. São Paulo: EDUSC, 2004.
- BRUSTOLONI, J. J. *História abreviada do Santuário de Aparecida*. 9. ed. São Paulo: Editora Santuário, 1996.
- _____. *A Senhora da Conceição Aparecida*. 4. ed. São Paulo: Editora Santuário, 1984.
- _____. *Senhora da Conceição Aparecida: história da Imagem da Capela dos Romeiros*. Ed. São Paulo: Ed. Santuário, 1993.
- _____. *História de Nossa Senhora da Aparecida: o Santuário e as romarias*. Ed. São Paulo: Ed. Marju: Aparecida, 1998.
- _____. *História da administração do Santuário de Aparecida: o Santuário e as romarias*. São Paulo. Ed. Marju: Aparecida, 1998.
- CADERNOS MARIANOS: *Visões e aparições de nossa Senhora*. Nº 4. São Paulo: Ed. Santuário, [19-].
- _____. *Imaculada Conceição de Maria Santíssima: Aspectos históricos*. Nº 6. São Paulo: Ed. Santuário, [19-].
- _____. *Maria, filha predileta do Pai do céu e modelo de caridade*. Nº 8. São Paulo: Ed. Santuário, 1999.
- _____. *Maria no folclore brasileiro*. Nº 12. São Paulo: Ed. Santuário, 2000.
- _____. *A realeza de Maria*. Nº 13. São Paulo: Ed. Santuário, 2003.
- CALIMAN, Cleto (Org.). *Teologia e devoção mariana no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas/ Instituto Nacional de Pastoral (CNBB), 1989.
- CÂMARA NETO, Isnard. *Diálogos sobre religiosidade popular*. Revista Digital de Antropologia Urbana, ISSN: 1806-0528. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/ISNARD.html>>. Acesso em: 20 abr. 2010.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. 6. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000.
- CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

- CAPELATO, Maria Helena R. *Multidões em cena*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- _____. *Imprensa e história do Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 1994.
- CARDOSO, Ciro F, VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- _____; MALERBA, Jurandir (Orgs.). *Representações: contribuição a um debate transdisciplinar*. Campinas: São Paulo: Papirus, 2000.
- CARVALHO, José M. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. A utopia de Oliveira Vianna. In: BASTOS, Elide; MORAIS, João. (Orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
- CARONE, Edgar. *O Estado Novo (1937-1945)*. São Paulo: Difel, 1976.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.
- CHALHOUB, S. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1985.
- _____. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 11, n. 5, 1991.
- _____. *Formas e sentido*. Campinas, SP: Mercado de Letras, Associação de Leitura do Brasil (ALB), 2003.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHILVERS, Ian. *Dicionário Oxford de Arte*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- COSTA, F. *Lutas e vitórias*. Bahia: Estabelecimento dos dois mundos, 1916.
- CORDEIRO, José. *Aparecida: caminhos da fé*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- CORDELLIER, Serge (Coord.). *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- CORRIGAN, Raymond. *A Igreja e o século dezanove*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1946.
- CRUZ, Marques da. *Nossa Senhora de Aparecida*. [s.n.], [19-].
- DANIÉLOU, Jean. *Oração, problema político*. Trad. Orlando Reis. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1966.
- DEAN, Warren. A industrialização durante a República Velha. In: FAUSTO, Boris (Org.). *História geral da civilização brasileira: o Brasil Republicano – estrutura de poder e economia (1889-1930)*. 5. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989.

DIAS, R. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: UNESP, 1996.

DOCUMENTOS de Paulo VI. Trad. Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

DOSSE, Francois. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

EDITORA Santuário. [20-]. Disponível em: <<http://www.redemptor.com.br>>. Acesso em: 2008.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FARIAS, Damião Duque de. *Em defesa da ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1998.

_____. *Crise e renovação católica na cidade de São Paulo: impasses do progressismo e permanências do conservadorismo (1945/1975)*. 2002. 436 f. Tese (Doutorado em História Social), FFLCH /USP, São Paulo.

FAUSTO, Boris. *História geral da civilização brasileira: III o Brasil Republicano. v. 2: Sociedades e Instituições (1889-1930) e v. 4: Economia e Cultura (1930-1964)*. SP: Difel, 1984.

_____. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. Expansão do café e política cafeeira. In: FAUSTO, Boris (Org.). *História geral da civilização brasileira: o Brasil Republicano. Estrutura de poder e economia (1889-1930)*. 5. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A revolução de 30: História e historiografia*. 15. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

FENELON, Déa. pesquisa em história: perspectivas e abordagens. In: FAZENDA, Ivani (Org.). *Metodologia da pesquisa educacional*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 1999.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus: Edusp, 1965.

FLAMARION, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. Obra escolhida. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 18. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1982.

GASKELL, Ivan. História das imagens. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989.

- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. 2. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GOMBRICH, E. H. *A história da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- GRESSLER, Lori. *Introdução à pesquisa: projetos e relatórios*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira S. A.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- HOLLIS, Richard. *Design gráfico: uma história concisa*. Trad. Carlos Daudt. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito, realidade*. Trad. Maria Célia Paoli, Ana Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *A questão do nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780 – programa, mito, realidade*. Trad. Carlos Lains. Lisboa: Terramar, 1998.
- _____. *A era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOMENAGENS Nacionais a Nossa Senhora da Conceição Aparecida: Padroeira do Brasil. Rio de Janeiro: Oficinas Graphics do “Jornal do Brasil”, 1931.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: história da Igreja no Brasil. Primeira época. II/1*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JUBILEU de ouro e rosa de ouro. Ed. Santuário: Aparecida, 1970.
- KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1998.
- LEÃO XIII. *Encíclicas sobre o Rosário de Nossa Senhora*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1961.
- LEÃO XIII. Carta pastoral de 1890. In: COSTA, F. *Lutas e vitórias*. Bahia: Estabelecimento dos Dois Mundos, 1916.
- LECA, Jean. De que estamos a falar? In: CORDELLIER, Serge. (Coord.). *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- LEFEBVRE, Henri. El concepto de Representación. In: _____. (Org.). *La presencia e la ausencia: contribución a la teoría das representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. Documento/ Monumento. In: LE GOFF, Jacques. *História e memória*. São Paulo: Ática, 1992, p. 12-28.

- _____. *História e memória*. São Paulo: UNICAMP, 1992.
- LEME, D. Sebastião Leme. *Carta pastoral a Olinda*. Petrópolis: Vozes, 1916.
- LEMOS, J. de. *A Igreja Católica e o seu clero regular e secular*. Lisboa, Porto: Editor Livraria Católica de Manoel Malheiro, 1889.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Papirus, 1986.
- LIMA, Alceu Amoroso. *Elementos da ação católica*. Rio de Janeiro: ABC, 1938.
- LIMA, Lana. *História e religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ; Mauad, 2002.
- LIMA, Luiz G. de Souza. *Evolução política: dos católicos e da Igreja no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.
- LIMA, Luiz da Costa. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 1988.
- LONDONO, Fernando Torres. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro: notas de uma pesquisa. *Projeto história: história e imagem*, n. 21. São Paulo: EDUC / FAESP, 2000.
- LUFTH, Eudina; SOCHACZEWSKI, Suzanna; JAHNEL, Teresa. As representações do possível. In: MARTINS, José de S. (Org.). *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.
- LUSTOSA, Oscar de F. *A Igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso – 1889-1989*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.
- _____. *A Igreja Católica no Brasil e o regime republicano: um aprendizado de liberdade*. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1989.
- _____. *Catequese católica no Brasil: para uma história da evangelização*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- _____. Apresentação. In: *A Igreja e o povo*. São Paulo: Edições Loyola/CEPRHIB, 1983.
- MACIEL, José. A devoção à Nossa Senhora. *Cadernos Marianos*. Aparecida do Norte. São Paulo: Editora Antuário, [19–], p. 14).
- MACHADO, João Corrêa. “Aparecida”: na história; na literatura. Campinas/SP: Edições do Autor, 1975.
- MAFESSOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- MANOEL, Ivan A. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: EDUEM, 2004.
- MARIA, Pe. Júlio. *Conferências da assunção*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1988.

_____. *A Igreja e o povo*. São Paulo: Edições Loyola/CEPRHIB, 1983.

MARIN, Jéri R. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n. 30, p. 149-169, 2001.

_____. *História, região e identidade*. Campo Grande: UFMS, 2003.

_____. *Religiões, religiosidades e diferença culturais*. Campo Grande: UCDB, 2005.

MARTINS, José de S. (Org.). *Henri Lefebvre e o retorno à dialética*. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.

MARTINS, Mirian Celeste; PICOSQUE, Gisa; GUERRA, Maria Terezinha. *Didática do ensino da arte: a língua do mundo – poetizar, fruir e conhecer arte*. São Paulo: FTD, 1998.

MATOS, Henrique C. J. *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1990.

MATTOSO, José. *A escrita da História: teoria e métodos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

MEGALE, Nilza. Maria no folclore brasileiro: folclore marial. *Cadernos Marianos*. Aparecida do Norte, São Paulo: Editora Santuário, 2000.

MELLO, José H. *Coroação de Nossa Senhora Aparecida: a 8 de setembro de 1904*. São Paulo: Duprat. e Comp., 1905.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S. A., 1988.

MOOT, Luiz. *Periódico*. Folha de São Paulo, 1995, p. 3.

MOTA, Carlos Guilherme. *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000) – a formação: histórias*. 2. ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

_____. *Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000): a grande transação*. 2. ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

MUNARI, Bruno. *Design e comunicação visual: contribuição para uma metodologia didática*. Tradução Daniel Santana. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MUSEU DE ARTE SACRA DE SÃO PAULO. Sobre as imagens. 2005. Disponível em: <<http://www.museuartesacra.org.br>>. Acesso em: 2005.

NOGUEIRA, Hamilton. Jackson de Figueiredo e a revolução. *A Ordem*. Rio de Janeiro, 1929.

NOSSA SENHORA APARECIDA: como foi recomposta a imagem depois do acidente de 1978. São Paulo: Ed. Museu de arte Assis Chateaubriand, 1979.

NOSSA SENHORA APARECIDA: padroeira do Brasil. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003. (Coleção Santos Populares do Brasil).

NOVAIS, Fernando A. *História da vida privada no Brasil 3: República – da Belle Époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *História da vida privada no Brasil 4: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PAIS, Waldemar Tavares. *Nossa Senhora nas lendas e na poesia*. Belo Horizonte: [s.n.], 1972.

PEREIRA, Aníbal. *Senhora Aparecida: outro conto do vigário*. São Paulo: Ed. Caminho da Dama, 1967.

PERIÓDICOS da biblioteca nacional do Rio de Janeiro: Jornal O Comércio; Jornal O Estado de São Paulo; Jornal O Correio da Manhã; Jornal Santuário de Aparecida; Revista da Semana; Jornal O Jornal.

PERUZZOLO, Aldair C. *Elementos de semiótica da comunicação: quando aprender é fazer*. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1971.

POLYANTHÉA. Editada pelos Padres redentoristas. *Almanak de Nossa Senhora Aparecida*. Aparecida do Norte, SP: Edição do Santuário, 1929. (suplemento).

RAGO, Luiza M. As marcas da pantera: Michel Foucault na historiografia brasileira contemporânea. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 1, maio, 1993.

RAMOS, Luciano. *Padroeira: origem e culto à Senhora Aparecida*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. (Coleção Testemunhos, série Nossa Senhora).

RICHARD, Pablo. Mort dès chrétienées e naissances de l'Église – Analyse historique et interprétation théologique de l'Église en Amérique Latine, Paris, Centre Lebreton "Foi et Développement", 1978 In: BEOZZO, J. *Igreja entre revolução de 1930: o Estado Novo e a redemocratização*.

ROMANO, Roberto. *Brasil: a Igreja contra o Estado*. São Paulo: Kairos, 1979.

ROSÁRIO, M. R do Santo. O cardeal Leme (1882-1942). José Olympio, Rio de Janeiro, 1942, p. 167. In: MATOS H. C. J. *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1990.

SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. (Org.). *Fieis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p. 117-146.

_____. No mapa das religiões, há lugar para a “religiosidade”? *Revista de Ciências Humanas: religiosidade e cultura*. Florianópolis, n. 30, 2001.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et. al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

SANTUÁRIO d’Aparecida. Semanário religioso publicado com a aprovação da Autoridade Eclesiástica Diocesana. Único órgão oficial do Episcopal Santuário de Nossa Senhora Aparecida. São Paulo, n.16, 18, 22, 1904.

_____. Semanário religioso publicado com a aprovação do Exmo. Arcebispo Metropolitano. Órgão da Basílica Nacional de Nossa Senhora Aparecida. São Paulo, n. 2, 3, 6, 1930 e n. 11, 13, 15, 26, 30, 31, 33, 35, 40, 43, 50, 1931.

SANTUÁRIO de Nossa Senhora Aparecida. Disponível em: <<http://www.santuaronacional.com.br>>. Acesso em: 2008.

SCHWARCZ, Lília M. *As barbas do imperador: dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. Contrastes da intimidade contemporânea. In: NOVAIS, A. *História da vida privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *Orfeu extático na metrópole: São Paulo sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

STRICKLAND, Carol. *Arte comentada: da pré história ao pós-moderno*. Trad. Ângela Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

_____; Lília M. *As barbas do imperador: dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____; Lília M. Contrastes da intimidade contemporânea. In: NOVAIS, A. *História da vida privada no Brasil*. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANTUÁRIO de Nossa Senhora Aparecida. Disponível em: <<http://www.santuaronacional.com.br>>. Acesso em: 2008.

STEIL, Carlos Alberto. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Fieis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EdUERj, 2001. p. 117-146.

STRICKLAND, Carol. *Arte comentada: da pré-história ao pós-moderno*. Trad. Ângela Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

TOLEDO, Francisco. O acontecimento histórico da coroação de N. Sra. Aparecida. *Cadernos Marianos: a realeza de Maria*. Aparecida do Norte, São Paulo: Editora Santuário, 2003.

VALLA, V. V. (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP e A, 2001.

VENERAÇÃO À IMAGEM DE NOSSA SENHORA APARECIDA. Coletânea de discursos eclesiais sobre Nossa Senhora Aparecida.

VILLAÇA, Antônio. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

VOVELLE, Michel. *Imagens e imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo: Ática, 1990.

_____. *Literatura como missão, tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. 4. ed. S. Paulo: Brasiliense, 1995.

WERNET, A. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

_____. *Os redentoristas no Brasil*. v. I, v. II – expansão da obra redentorista (1920 a 1944) e v. III – crescimento, crise e renovação institucional (1945-1972). Aparecida, SP: Editora Santuário, 1995.

WISSENBACH, Cristina. Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível. In: NOVAIS, Fernando. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

APÊNDICE

22/06/431	O Concílio de Éfeso define o dogma da Imaculada Conceição.
1179	Concílio de Latrão preconiza como dogma a virgindade de Maria.
01/12/1960	D. João V de Portugal consagra o Reino Português e suas Colônias a Nossa Senhora da Conceição.
26/07/1735	Felipe Pedroso passa a imagem para seu filho Atanásio Pedroso, que constrói um oratório para ela.
1743	Inicia-se a construção da Capela de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, no Morro dos Coqueiros
06/05/1744	Doação, por Margarida Nunes Rangel, do local denominado “Morro dos Coqueiros”, para a edificação da nova Capela.
26/07/1745	Celebração da primeira Missa e Benção da nova Capela, construída pelo Pe. José Alves Vilela.
1756	O bispo de São Paulo oficializa a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, com a finalidade de zelar pela Igreja e divulgar a devoção a Nossa Senhora.
21/08/1822	Passagem de D. Pedro I por Aparecida, e seu voto de tornar Nossa Senhora Aparecida a Padroeira do Brasil.
07/09/1822	Declarada a Independência do Brasil.
1824	O Catolicismo é declarado Religião Oficial do Brasil.
07/ 1834	Início da construção do atual templo.
04/03/1842	A Assembleia Legislativa da Província de São Paulo cria a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida e eleva-a à categoria de Paróquia.
1844	Início da construção da atual “Basilica Velha”.
1846 a 1848	Conclusão do frontispício e das torres do santuário.
08/12/1854	O Papa Pio IX define o terceiro dogma mariano: Imaculada Conceição de Maria. A doutrina ensina ter sido Nossa Senhora imune de toda mancha de pecado original*. A partir da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, realizam-se duas festas em Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em 08 de setembro e 08 de dezembro. <small>* A Assunção de Maria foi o último dogma proclamado pelo Papa Pio XII, a 1º de novembro de 1950.</small>
1857	No Livro do Tombo fica registrado o testemunho do milagre das correntes.
1869	Os fotógrafos Louis Robin e Valentin Favreau passam a residir em Aparecida e produzem muitas fotos da santa.
1871	Instala no Rio de Janeiro o conflito entre a Igreja e a loja Maçônica da Rua do Lavradio, que vai rapidamente evoluir para o conflito entre a Igreja e as Irmandades, ocasionando a prisão dos bispos de Olinda e do Pará e culminando com a chamada ‘Questão Religiosa’.
1878	Reinício das obras de construção do atual Templo, sendo delas encarregado o Cônego Dr. Joaquim de Monte Carmelo.
2/ 1888	Conclusão definitiva das obras do atual Templo, que é abençoado por D. Lino Rodrigues de Carvalho, bispo de São Paulo.

3/1888	Abolição da Escravatura.
24/06/1888	É celebrada a primeira missa na atual Basílica Velha pelo Frei Joaquim do Monte Carmelo
08/12/1888	Benção do templo, realizada por Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho - Bispo de São Paulo.
1889	Proclamação da República
01/01/1890	A administração do Santuário é entregue ao Bispo Diocesano.
1890	O decreto n. 119-A, de 1890, de autoria de Rui Barbosa, determina a separação total da Igreja e do Estado, extinguindo o Padroado.
18/11/1893	Nomeação do primeiro Cura, Monsenhor Claro Monteiro do Amaral.
28/11/1893	Elevação do Santuário à categoria de Curato, sob o título de "Episcopal de Nossa Senhora da Conceição Aparecida".
1894	O papa Leão XIII, por meio de um Decreto, inclui a Virgem Aparecida no Calendário Litúrgico da Diocese de São Paulo.
06/08/1984	Lançamento, por Dom Lino, da pedra fundamental do Seminário Central.
28/10/1894	Chegam, como capelães e missionários, a convite de Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, Bispo de São Paulo, os primeiros padres Redentoristas, vindos da Baviera.
23/01/1895	Toma posse como Vigário o Revmo. Pe. José Wendel.
1896	Guerra dos Canudos.
1900	Início da publicação, pelos padres Redentoristas, do semanário. O Santuário de Aparecida, órgão oficial da Basílica.
08/09/1900	Primeira romaria, com 1.200 peregrinos, chefiados por Dom Antônio Cândido de Alvarenga, Bispo de São Paulo.
01/11/1900	Primeira romaria, com 1.200 peregrinos, chefiados por Dom Antônio Cândido de Alvarenga, Bispo de São Paulo.
01/11/1900	Inicia a publicação do jornal O Santuário de Aparecida.
02/08/1902	Abertura, pelos padres Redentoristas, do Seminário de Santo Afonso.
08/09/1904	Solene coroação de Nossa Senhora Aparecida , efetuada por Dom José de Camargo Barros, Bispo de São Paulo.
28/04/1908	O papa Pio X concede ao Santuário de Aparecida o título de Basílica Menor.
05/09/1909	Sagração da Nova Basílica, por Dom Duarte Leopoldo e Silva, Arcebispo de São Paulo, sendo então entregues as insígnias.
02/11/1910	Entrega à Basílica da preciosa relíquia do Mártir São Vicente.
1917	S. S. o Papa Bento XV concede indulgência de Jubileu para este ano, em comemoração ao Segundo Centenário do Encontro da Imagem.
1922	Semana de Arte Moderna.
1927	Início da publicação, pelos Padres Redentoristas, do anuário ilustrado Ecos Marianos.
03/03/1920	A Confraria de Aparecida é elevada à Arquiconfraria.

08/09/1929	Festas do ano jubilar da Coroação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Em solene Missa Pontifical, que encerrou o Congresso Mariano, foi Nossa Senhora proclamada Rainha do Brasil.
16/07/1930	O Papa Pio XI declara e proclama Nossa Senhora Aparecida Padroeira da Nação Brasileira diante de Deus.
1930	Revolução constitucionalista – Getúlio Vargas torna-se Presidente do Brasil.

