

INCONΦIDENTIA: Revista Eletrônica de Filosofia
Volume 6, Número 12, julho-dezembro de 2022

Dossiê: Arte Sacra – História, Memória e Conservação Patrimonial
e outros textos

Faculdade Dom Luciano Mendes
Mariana - MG



Organizadores

Cristiane Pieterzack

Maria Elisa Silva Mendes

Edvaldo Antonio de Melo

Maurício de Assis Reis

Rodrigo Alexandre de Figueredo

SUMÁRIO

Apresentação do dossiê e dos artigos em geral, pelos editores.....2

DOSSIÊ

Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte: patrimônio histórico e artístico do Brasil Colonial, por Romário de Souza Lima.....7

Registros da construção hodierna da Ermida de uma fazenda da virada do século XVIII situada no Município de São Gonçalo do Rio Abaixo (MG), por João Antunes Nogueira Neto.....20

Nossa Senhora da Maternidade: dos referenciais históricos e iconográficos, a uma possível autoria, por Fernando Pozzer.....43

Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos-Ouro Preto-MG: análise das pinturas ilusionistas dos retábulos, por Tainá de Keller e Costa.....70

Remanescente de um patrimônio esquecido: Nossa Senhora do Pilar e a Capela do Registro Velho, por Eduardo Abrantes Campos.....88

FLUXO CONTÍNUO

O mundo grego e o espírito judaico-cristão do ocidente, por Dilson Brito da Rocha115

El mal, la libertad y la conversión: algunos aspectos en las Confesiones de San Agustín, por José Manuel Luna Conde.....123

Filosofia e religião em Kant, Hegel e Tillich: anotações, por Klinger Scoralick.....143

A teoria rawlsiana: entre a teoria do contrato social e a teoria kantiana, por Fernando Brito Moreira.....158

A reformulação do utilitarismo por Peter Singer e a ética universal animal, por Luís Fernando Biasoli e Caroline Alana Friedrich171

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ E DOS ARTIGOS EM GERAL

A Arte Sacra: História, Memória e Conservação Patrimonial

Temos a alegria de apresentar o volume 6, número 12, da Revista de Filosofia *Inconfidentia*, da Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM), de Mariana, MG. O presente número contém dez artigos. Destes, cinco compõem um Dossiê com os artigos científicos apresentados como Trabalho de Conclusão do Curso de Pós-Graduação em História da Arte da FDLM; os outros cinco artigos são oriundos da chamada em aberto da própria revista.

O primeiro artigo intitulado “Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte: Patrimônio Histórico e Artístico do Brasil Colonial”, de autoria de Romário de Souza Lima, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Edvaldo Antônio de Melo (FDLM) e coorientação da Prof.a Dra. Patrícia Urias, surgiu das pesquisas desenvolvidas no “Projeto Memória” do Seminário São José da Arquidiocese de Mariana, em parceria com a Faculdade Dom Luciano Mendes. Sua linha de pesquisa é Conservação e Patrimônio com ênfase na Região das Minas no Sudeste do Brasil, focando como tema de investigação o Patrimônio Histórico Artístico do Seminário Nossa Senhora da Boa Morte, antigas instalações do Seminário de Mariana, um conjunto arquitetônico que se destaca pela beleza da arquitetura mineira colonial. A pesquisa se baseou principalmente na obra *Breve Notícia do Seminário de Mariana*, de autoria do Cônego Raimundo Trindade.

No segundo artigo intitulado “Registros da construção hodierna da Ermida de uma fazenda da virada do século XVIII situada no município de São Gonçalo do Rio Abaixo (MG)”, de autoria de João Antunes Nogueira Neto, retrata a experiência e o aprendizado adquiridos durante o estudo da edificação recente da ermida do século XVIII, localizada no município de São Gonçalo do Rio Abaixo (MG). O artigo apresenta o processo construtivo, bem como os parâmetros que guiaram todas as etapas, da edificação à ornamentação do templo religioso. Ao término da obra, constatou-se a importância da atuação conjunta de profissionais detentores de conhecimentos tradicionais em construção civil, e artes decorativas, uma vez que nela participaram arquiteto, pedreiro, carpinteiro, ferreiro, marceneiro, canteiro, escultor, pintor e dourador.

No terceiro artigo, “Nossa Senhora da Maternidade: dos referenciais históricos e iconográficos, à uma possível autoria”, de Fernando Pozzer, encontra-se uma abordagem dos aspectos históricos em torno da imagem de vestir de Nossa Senhora da Maternidade, por meio da contextualização da atual Capela, fundadores da comunidade onde é padroeira, ligação com a Itália e a devoção mariana à figura materna; além de características técnicas e iconográficas da escultura, através de análises. O principal objetivo deste trabalho consiste em resgatar e registrar a história desta escultura, além de compará-la com a representação escultórica da mesma invocação, presente no norte da Itália; identificar semelhanças com a Santa Mãe de Deus, e a partir da escultura assinada da *Beata Virgine della Neve*, apontar para uma possível autoria. Para isso foram utilizadas referências sobre a imigração italiana em Caxias do Sul, temática mariana e escultura devocional em madeira. Além destes referenciais teóricos e consultas em periódicos do século XX, o trabalho *in loco* foi fundamental para as descrições, medições, análise de técnica construtiva e exames organolépticos. Desta forma, foi possível identificar o estilo, a época aproximada e uma iconografia ligada ao dogma da maternidade. Tudo indica que esta devoção veio com os imigrantes italianos, mas da mesma forma que sua autoria, ainda não é possível afirmar, permanecendo ambas como hipóteses. Esta pesquisa contribui para o processo de inventário e valorização das imagens devocionais em madeira policromada presentes em Caxias do Sul.

No quarto artigo “Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos – Ouro Preto – MG: análise das pinturas ilusionistas dos retábulos”, de autoria de Tainá de Keller e Costa, sendo orientado pelo Prof. Dr. Aziz José de Oliveira Pedrosa (UFMG), encontra-se os aspectos históricos, formais, de materiais e técnicas construtivas referentes à solução pictórica das pinturas ilusionistas dos retábulos da Igreja Nossa Senhora do Rosário, em de Ouro Preto - Minas Gerais. Esses elementos integrados artísticos se apresentam como fonte cultural e informativa também sobre técnicas utilizadas na época. Ao avaliar as pinturas ilusionistas nos retábulos, deduz-se que os pintores conseguiam executar imagens de representação arquitetônica e perspectiva, como possivelmente tenham se embasado em fontes iconográficas e estilísticas para a execução de suas obras, já que poucos artistas contemporâneos dominavam tal técnica. Naquele período já havia uma intensa circularidade de impressos que eram utilizados pelos artistas e artífices como fontes para executar suas obras. Assim como vários outros artistas, estes podem ter tido acesso a estes impressos que o auxiliaram no aprendizado desta nova técnica. No entanto, até o momento, os estudos sobre perspectiva se concentram em pinturas de forro como, por exemplo, as do Mestre Ataíde e não em pinturas ilusionistas em perspectiva nos retábulos. Os resultados

aqui obtidos possibilitam gerar não somente a compreensão do bem e reflexão sobre o significado destes, como também a forma que foram realizados, materiais e técnicas empregadas na execução da obra, visando a preservação da identidade e memória (social e de técnicas construtivas).

O quinto artigo intitulado “Remanescente de um patrimônio esquecido: Nossa Senhora do Pilar e a Capela do Registro Velho”, de autoria de Eduardo Abrantes Campos (GP: Interdisciplinares em História da Arte, Arquitetura e Patrimônio), evidencia o valor cultural e a relevância histórica da escultura de Nossa Senhora do Pilar, enquanto principal remanescente da capela setecentista que existiu na Fazenda do Registro da Borda do Campo, estrategicamente localizada no entroncamento dos caminhos Novo e Velho para as Minas do Ouro. A referida propriedade rural guarda estreita relação com os primórdios da colonização do território e com outros fatos e personagens notáveis da história de Minas Gerais e do Brasil. A recente identificação da escultura devocional no mercado de antiguidades abriu espaço para um estudo desse importante bem cultural, a partir de informações reunidas em fontes primárias, associadas a algumas notas técnicas e certas produções historiográficas. Espera-se, assim, oferecer uma pequena contribuição ao resgate da memória cultural e religiosa da localidade de origem, que lamentavelmente se perdeu ao longo dos anos.

Segue a lista dos artigos em fluxo contínuo que chegaram até nós por e-mail. Optamos por numerá-los, dando sequência ao Dossiê. Dentre os artigos em fluxo contínuo, temos os seguintes:

O primeiro deles, intitulado “O mundo grego e o espírito judaico-cristão do ocidente”, de autoria de Dilson Brito da Rocha (FIB), efetua uma análise de dois mundos radicalmente diversos: o mundo grego e o mundo judaico-cristão; além de demonstrar o êxito deste último. De acordo com o autor, o povo ocidental tem uma maneira cristã de pensar, visto que deposita total esperança no futuro (dimensão salvífica), um olhar negativo sobre o passado (remontando ao pecado original) e, ao mesmo tempo, enxerga o presente como uma espécie de redenção secular. Ele completa afirmando que a ciência também procederá por meio desse *modus operandi*, já que, segundo o autor, para ela o passado é ignorância, o presente é pesquisa e o futuro é progresso. Dessa forma, o autor afirma que uma gama de pensadores que arroga o contrário é enviesada pela mesma racionalidade, por mais que muitos tentaram desvencilhar, sem sucesso.

O artigo seguinte intitulado “El mal, la libertad y la conversión: algunos aspectos en las Confesiones de san Agustín”, de autoria de José Manuel Luna Conde (SMSJ-Veracruz), procura mostrar o caminho percorrido por Santo Agostinho em sua investigação do mal e da possibilidade de reconversão a Deus. Na primeira parte do artigo, o autor trata da questão do mal em geral, antes de passar ao exame do mal físico e do mal moral. A segunda parte é dedicada a mostrar o papel da liberdade e da vontade de fazer o mal, abrindo a possibilidade de conversão a partir da condição existencial do homem no tempo.

No terceiro artigo, intitulado “Filosofia e religião em Kant, Hegel e Tillich: anotações”, de autoria de Klinger Scoralick (PUC-Rio), faz uma breve apresentação dos conceitos de filosofia e de teologia indicando o desdobramento de um diálogo possível que os atravessa. Tendo isso em mente, o autor procura fazer uma costura, buscando a conciliação, que tem como elementos-chave as concepções de filosofia e teologia em Tillich, Kant e Hegel.

O quarto artigo, intitulado “A teoria rawlsiana: entre a teoria do contrato social e a teoria kantiana”, de autoria de Fernando Brito Moreira (UFOP), tem por objetivo fazer o caminho pelo pensamento de John Rawls, de maneira introdutória, para demonstrar como ele busca renascimento da filosofia política através do resgate e da atualização de duas tradições do pensamento político, que são a teoria do contrato social e a teoria kantiana. Visando dar essa explicação o autor traça um mapa cronológico das principais obras de Rawls, contextualizando o universo filosófico no qual esse pensamento se insere. Posteriormente, o autor busca apresentar conceitos importantes para a construção da teoria de Rawls. Entre esses conceitos estão a ideia de posição original, a ideia de véu da ignorância, os princípios de justiça e seus pressupostos, a ideia de uma concepção política de justiça e de sociedade como sistema equitativo de cooperação e a ideia de consenso sobreposto. Por fim, o autor procura mostrar como esses conceitos servem de instrumento para conciliar e atualizar a teoria do contrato social e a teoria kantiana.

O último artigo, intitulado “A reformulação do utilitarismo por Peter Singer e a ética universal animal”, escrito em parceria por Luís Fernando Biasoli e Caroline Alana Friedrich (UCS). Nesse artigo, os autores buscam dar ênfase à verificação da possibilidade de existir a ampliação de uma ética universal animal, através da reformulação do utilitarismo de John Stuart Mill, à luz do Utilitarismo abordado por Peter Singer. O objetivo dos autores é o de verificar se a corrente ética adotada por Peter Singer é capaz de contribuir para uma ética voltada aos animais não-humanos. Eles concluem que é possível compreender que o utilitarismo contemporâneo

atingiu seu desfecho teórico, pois alguns animais não-humanos possuem direito à vida, em virtude de serem sujeitos de emoções e seres sencientes. E completam, os animais não humanos estão incorporados no campo da moralidade.

Boa leitura para todos!

(Os Organizadores)

Cristiane Pieterzack

Maria Elisa Silva Mendes

Edvaldo Antonio de Melo

Mauricio de Assis Reis

Rodrigo Alexandre Figueiredo

SEMINÁRIO DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE: PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DO BRASIL COLONIAL*

Romário de Souza Lima**

Resumo: Este artigo é fruto de pesquisas desenvolvidas pelo “Projeto Memória” do Seminário São José da Arquidiocese de Mariana, em parceria com a Faculdade Dom Luciano Mendes. Será apresentado à esta instituição como Trabalho de Conclusão de Curso para a Pós-Graduação em História da Arte Sacra. Sua linha de pesquisa é Conservação e Patrimônio com ênfase na Região das Minas no Sudeste do Brasil, tendo como orientador o Pe. Edvaldo Antônio de Melo. O objeto desta pesquisa é o Patrimônio Histórico Artístico do Seminário Nossa Senhora da Boa Morte, antigas instalações do Seminário de Mariana. Este conjunto arquitetônico destaca-se como qualquer outro monumento antigo que compete com a beleza da arquitetura contemporânea. Esta pesquisa tomará por base principal a obra Breve Notícia do Seminário de Mariana produzida pelo Cônego Raimundo Trindade, a qual traz detalhes deste processo de implementação da ideia de Dom Frei Manoel da Cruz de fundar um educandário na região das Minas, o Seminário de Mariana.

Palavras-chave: Seminário Nossa Senhora da Boa Morte. Patrimônio Cultural. Conservação Patrimonial. Dom Frei Manoel da Cruz. Barroco.

Abstract: This article is the result of the research developed by the “Memory Project” of the Seminary Saint Joseph of the Archdiocese of Mariana, in partnership with the Dom Luciano Mendes College. It will be presented to this institution as a final paper for the Post-Graduate Course in History of Sacred Art. Its line of research is Conservation and Heritage with an emphasis on the Minas Region in Southeastern Brazil, with Fr. Edvaldo Antônio de Melo as advisor. The object of this research is the Historic Artistic Heritage of the Seminary Our Lady of the Good Death, former installations of Mariana’s Seminary. This architectural ensemble stands out like any other ancient monument that competes with the beauty of contemporary architecture. This research will be based on the work Breve Notícia do Seminário de Mariana, produced by Canon Raimundo Trindade, which brings details of the implementation of Mons. Manoel da Cruz’s idea of founding an educational institution in the region of Minas, the Mariana’s Seminary.

Keywords: Seminary Our Lady of the Good Death. Cultural Heritage. Heritage Conservation. Mons. Manoel da Cruz. Baroque.

1. FUNDAÇÃO DO SEMINÁRIO DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE

Em 1745 através da bula *Condor Lucis aeternae*, o Papa Bento XIV funda a Diocese de Mariana e nomeia o Bispo Dom Frei Manoel da Cruz, o qual exercia sua missão na Diocese do Maranhão. Seu episcopado é exemplo da mais nobre missão, um grande marco na história. O bispo assume a Diocese de Mariana imbuído de novas ideias, ao observar que os moradores da

* Artigo Científico apresentado ao Curso de Pós-Graduação em História da Arte Sacra da Faculdade Dom Luciano Mendes. Prof. Orientador: Dr. Pe. Edvaldo Antônio de Melo; Prof.a Coorientadora: Dra. Patrícia Urias.

** Pós-graduado pela Faculdade Dom Luciano Mendes (FDLM). Bacharelado em Filosofia pelo Instituto Filosófico São José do Seminário Nossa Senhora das Dores, Diocese de Campanha-MG, convalidado pela FAERPI. Graduado em Teologia pelo Instituto Teológico São José (ITSJ), de Mariana-MG.

região das Minas tinham que enviar seus filhos para estudarem no Rio de Janeiro, ele propõe que ali fosse fundado um seminário. Era urgente um educandário que recrutasse jovens ricos e pobres, vocacionados à vida religiosa ou não, a serem educados nos mais nobres ensinamentos intelectuais, civis e religiosos de acordo com os regimentos do Padroado¹.

O Primeiro Bispo de Mariana enfrentou uma longa e sofrida viagem do Maranhão até a região das Minas Gerais. Como era de se esperar, contou com o apoio da Coroa Portuguesa, pois seria uma viagem dispendiosa, ao passo que “O conselho deferiu quatro mil cruzados para a jornada” (SANTOS, 2011 p. 103). De fato, enfrentou um percurso difícil, tanto que essa viagem pode ser caracterizada como a “Odisseia de Dom Frei Manuel da Cruz”² (HOMERO, 2009), pois de tudo ele enfrentou pelo caminho: doenças como febres, mortes, acidentes fluviais, até medo de povos canibais foi atestada em sua jornada. Ao chegar em Mariana, para sua surpresa, tomou conhecimento de que, a sede do novo bispado foi notificada de sua morte por três vezes. “Foram quatorze meses de jornada por terra, em uma travessia de quatro mil quilômetros em áspero sertão e inóspitas condições” (SANTOS, 2011, p. 103).

A criação da nova Diocese na região das Minas e a nomeação de Dom Frei Manoel da Cruz marcou a história de Minas. Mariana não era somente sede do novo bispado, era a primaz de Minas, uma cidade que acabara de nascer. Deste modo, a cidade já passava por melhorias urbanísticas e com a chegada do Bispo, a Câmara Municipal decretou que a cidade fosse bem iluminada conforme os aparatos da época (SANTOS, 2011, p. 105). Convém salientar que Dom Frei Manoel da Cruz, ao chegar em Mariana, ocupou-se não somente com “as obras da Igreja Catedral e suas acomodações, mas interveio na urbanização da cidade, que muitas vezes colidiu com datas minerais e outros interesses particulares” (SANTOS, 2011, p. 106).

¹ Em linhas gerais, o Padroado foi um acordo firmado entre a Igreja e os Reinos de Portugal e Espanha para auxiliarem na evangelização além-mar. Deste modo, “O Padroado do Oriente foi formado durante a constituição do Império temporal do Oriente. Naquele tempo o poder político português recebeu da Cúria Romana e aceitou a obrigação de propagar o cristianismo e assistir religiosamente os habitantes dos territórios abertos à sua expansão política; e ficou encarregado de escolher os missionários indispensáveis para a evangelização e o culto no Império, apresentar os clérigos suficientes para os benefícios eclesiásticos, construir e conservar os lugares religiosos, fornecer os objetos necessários para as cerimônias sagradas e sustentar as pessoas entregues à catequização e ao culto. [...] Ao princípio, a Santa Sé concedeu aos monarcas portugueses o direito de Padroado extensivo à Ásia Oriental, incluindo o Japão e a China, sem atender se esses territórios lhe pertenciam politicamente. Naquele tempo, a Cúria Romana necessitava de confiar a expansão católica nos territórios descobertos ou a descobrir, à Espanha e a Portugal. Além de outras razões, unicamente estes Estados possuíam os meios necessários para os atingirem (ninguém os podia alcançar sem a sua ajuda). [...] O Padroado do Oriente foi formado especialmente sob a influência direta de Sumos Pontífices que, gradualmente, elaboraram e apresentaram documentos (bulas, breves, etc.) explicando os seus direitos e os seus deveres” (MARTINS, 1990, p. 106-108).

² Alusão feita pela Professora Dr^a. Adalgisa Arantes em sala de aula.

Ao tomar posse da Cátedra da Sé da Nova Diocese, Dom Frei Manoel da Cruz coloca seus projetos em ação, tendo como prioridade a fundação do Seminário de Mariana. Um dos primeiros a ser fundado no Brasil e que se mantém em atividade até hoje, mesmo passando por diversas crises que o obrigara a suspender as atividades até por anos.

Evidentemente, a instituição dos Seminários aqui no Brasil tem suas raízes no Concílio de Trento (1545-1563), grande precursor no processo de fundação dos Seminários, ao motivar a *Contrarreforma*, reação da Igreja frente aos ideais protestantes. A Igreja não cede às propostas reformistas, mas reafirma os seus Dogmas e, conseqüentemente, funda os Seminários³, ideia que permanece mesmo após o Concílio Vaticano II (1962-1965). Os Protestantes passaram a investir massivamente na dimensão intelectual, ao passo que a Companhia de Jesus⁴ não ficou para trás: investiram de acordo em missão e educação.

Evidentemente, a escolha da Igreja Católica de levar adiante essa ideia de fundar Seminários foi algo que afetou a linha do tempo e ganhou, de fato, uma proporção cósmica que contemplou a humanidade como um todo. Deste modo, imbuído pelo mesmo Espírito que conduziu a Igreja Tridentina e confiante na missão para a qual fora designado, bem como nos projetos

³ Com o decreto *Cum adolescentium aetas* (15/07/1563), o Concílio obrigava os bispos a estabelecer seminários diocesanos. O Papa Pio IV, deu o primeiro exemplo, fundando em 1564 o seminário romano, cuja direção entregou aos jesuítas. Exemplo seguido logo por seu sobrinho, Carlos Borromeu, bispo de Milão, fundador e defensor dos seminários e propugnador da reforma do clero (TAGLIAVINI, 2007, p. 2).

⁴ A Companhia de Jesus surgiu oficialmente em 03 de setembro de 1539, sob influência de Santo Inácio de Loyola, através de um pronunciamento verbal proferido pelo Papa Paulo III. Ela ascendeu em 1534 com um fogo novo em um mundo em transformação. Iniciou-se uma nova forma de vida religiosa, não por empreendimento humano, mas por iniciativa divina. Tudo começou com uma amizade de três companheiros de quarto que estudavam na universidade de Paris, em 1534. Guiados pelo basco Inigo López de Loyola, conhecido posteriormente como Inácio de Loyola, Pedro Fabro e Francisco Xavier fizeram Exercícios Espirituais. Ainda em 1534, o pequeno grupo era já formado por sete companheiros que tão somente desejavam consagrar inteiramente suas vidas a Deus. Desse modo, no dia 15 de agosto do mesmo ano, em Montmartre (França), fazem votos de pobreza, de serem ordenados padres, exceto, Pedro Fabro, o qual já era presbítero, e de peregrinarem a Jerusalém. Após os estudos de Paris, o grupo de amigos se dispersou com o compromisso e reencontrar-se em Veneza para daí embarcarem em peregrinação a Jerusalém. Nesta cidade, foram ordenados presbíteros a 24 de junho de 1537. Apesar de haverem a bênção e autorização do Papa Paulo III para irem a Terra Santa, não conseguiram partir devido à situação tensa e conflituosa do lugar. Dispersaram-se outra vez comprometendo-se a se apresentarem ao Papa e a se colocarem à sua disposição. Antes, porém, decidiram que a quem lhes perguntasse quem eram, responderiam: somos da Companhia de Jesus. Escolhem o nome que os identificará ao longo da história, mas ainda não se compreendem nem identificará ao longo da história, mas ainda não se compreendem nem se constituem uma congregação religiosa. Em seus corações, segue vivo o desejo de peregrinar à Terra Santa quando, em 1539, o Papa Paulo III, advertiu-lhes: “A Vossa Terra Santa é Jerusalém”. Disponível em: <interativo.jesuítasbrasil.org.br>. Acesso em 20 de agosto de 2022.

empreendidos para a nova diocese, Dom Frei Manoel da Cruz escreve a Dom João V⁵ solicitando respaldo para o erguimento do Seminário na Capitania das Minas.

Ao dirigir-se para sua nova Diocese “Deixou provido o Padre Malagrida para reitor do Seminário do Maranhão, entregando-lhe os fundos necessários, inclusive o espólio do bispo Delgarte, para prosseguimento e conclusão da obra. Tudo, naturalmente, prejudicado com a superveniência da expulsão” (TRINDADE, 1953, p. 7). Na carta endereçada ao Rei de Portugal, ele demonstra estar esperançoso de contar com o apoio do Missionário Padre Malagrida no Seminário de Mariana. Esta ideia não se concretizou, mas não foi empecilho para implementar a sua ideia na região das Minas.

Dom Frei Manoel da Cruz cumpriu a nobre missão de fundar o Seminário de Mariana. Ocorrido oficialmente aos 20 de dezembro de 1750, conforme destaque na Provisão de Fundação do Seminário (TRINDADE, 1953, p. 11-12), cinco anos após a chegada na sede do seu novo bispado. No entanto, a instituição já estava funcionando desde o mês de agosto do referido ano (TRINDADE, 1953, p. 383).

Recebeu, portanto, do Rei Dom João V o apoio solicitado e de Deus as bênçãos e providências necessárias manifestas através de seus benfeitores. Convém destacar o primeiro e maior benfeitor do Seminário de Mariana, Joaquim Torres Quintanilha⁶, o qual entusiasmou-se com o projeto do bispo, não medindo esforços para que fosse implementado imediatamente. Para tanto, “despoja-se de quase todos os seus haveres em benefício do futuro seminário, para onde [ele] mesmo se transfere pouco depois como um de seus primeiros alunos” (TRINDADE, 1953, p. 9).

⁵ Diz Dom Frei Manoel da Cruz em uma carta destinada ao Rei Dom João V: “Foi V. Majestade servido recomendar-me eficazmente que cuidasse muito em fundar nesta cidade (São Luís do Maranhão) um seminário e que aplicasse para êle o espólio do bispo defunto, meu antecessor, Dom Frei José Delgarte... (2); e como no (bispado) de Mariana é ainda mais precisa a fundação de um seminário pelas grandes despesas que fazem os moradores daquela capitania em mandarem seus filhos aos estudos do Rio de Janeiro e da Bahia, levo grande desejo de fundar também naquela cidade um seminário para o que roguei ao Padre Missionário Gabriel Malagrida para ir fazer Missão naquele bispado... Espero na grande piedade de V. Maj, me não falte com a sua real proteção para estas duas fundações, assim do bispado, como do Seminário... a que não faltarão contradições porque o demônio tem forte aborrecimento a estas e semelhantes obras do serviço de Deus e bem das almas. V. Maj. mandará o que fôr servido. Maranhão – 1747. Fr. Manuel Bispo do Maranhão, eleito de Mariana” (TRINDADE, 1953, p. 7).

⁶ José Torres Quintanilha nasceu na freguesia de São Pedro de Ponta Delgada, na ilha de São Miguel; era filho de José Furtado e Maria de Tôrres; irmão germano do Padre Manuel de Tôrres, morou cerca de vinte anos na freguesia do Furquim, no território em que por aqueles tempos, se criou a paróquia de Barra Longa. Em 1748, habilitou-se perante o Provisor, Dr. José de Andrade Moraes, de genere, vita et moribus, para a recepção de ordens menores e sacras, tendo falecido com a de leitorado, a 14 de agosto de 1756. E do teor seguinte o registro de seu óbito, encontra-se no livro 5º, a fls. 44, verso do arquivo da sé (TRINDADE, 1953, p. 22).

A caridade empreendida por José Torres Quintanilha exigiu da Igreja apenas os benefícios espirituais, ou seja, o “ônus de três missas por semana a serem celebradas perpetuamente na capela do Seminário e a expensas deste” (TRINDADE, 1953, p. 9). O que foi revogada mais tarde para uma missa anual, celebrada no mês de agosto em intenção de todos os benfeitores do Seminário de Mariana.

Além das doações de Joaquim Torres Quintanilha, o primeiro bispo de Mariana em 1750 dá início a um empreendimento pastoral tendo em vista arrecadar fundos para os arremates finais da implementação de seu projeto “pedindo para o Seminário, aplicando para ele as multas de dispensas matrimoniais, aconselhando legados, etc.” (TRINDADE, 1953, p. 10). Contanto, adquire por valor estimado de doze mil cruzados (Cr\$ 4.800,00), uma morada de chácaras conhecida por chácara da intendência, a qual fora adaptada para as estalagens do Seminário de Mariana⁷.

Dom Frei Manoel da Cruz acreditava na missão dos Jesuítas e contava com o apoio dos mesmos para ajudar na direção dos Seminários, tanto do Maranhão quanto de Mariana. Em carta endereçada ao confessor do rei Dom José I, em 1751, o bispo de Mariana solicita:

pedindolhe fosse servido mandarme trez Padres da Companhia para serem Mestres de Philosophia e Theologia neste Seminario que hando fundando para a mesma Companhia em que actualmente he Mestre de Grammatica etãobem de Moral o Padre Mestre Joze Nogueira Collegio do Rio de Janefro (TRINDADE, 1953, p. 12).

Diante disso, o Cônego Raimundo Trindade conclui que, Dom Frei Manoel da Cruz havia fundado o Seminário de Mariana para a Companhia de Jesus. Ele confia o seminário sob os cuidados dos Jesuítas. Basta observar a parte em que está inscrita em itálico, onde diz “*neste seminário que ando fundando para a mesma companhia*” (TRINDADE, 1753, p. 12). Para tanto, solicita ao Rei que envie religiosos da Companhia de Jesus para gerir e lecionarem Filosofia e Teologia no seminário que acabara de fundar.

A carta endereçada ao Rei Dom José, era um pedido com urgência, pois estava previsto para aquele ano de 1751 o início do curso de Filosofia. Era o anseio de Dom Frei Manoel da Cruz “quando quis ter aqui os Jesuítas já almejava para Mariana lentes competentes de Filosofia e

⁷ À referida chácara assim se refere a respectiva escritura de compra: huma morada de cazas, com sua chácara, que consta de cazas grandes cobertas de telha com suas ortas, banannaes, pasto fechado e mais pertences, e suas terras minerais de que tem cartas de data, sitas nesta Cidade da outra parte da Olaria, as quaes ouve por ttulo de compra que tudo fes a Vicente Ferreira da Silva, Fiscal que foi da Real intendência desta Cidade por Escritura publica (tópico da aludida escritura passada em Mariana, a 11 de Junho de 1749) (TRINDADE, 1953, p. 10).

Teologia” (CARVALHO, 2000, p. 16). Infelizmente, o curso de Filosofia não foi inaugurado de imediato por falta de Mestres.

Convém salientar que o Seminário já estava em atividade, Dom Frei Manoel da Cruz contava com o apoio de seu sobrinho o Padre Mestre José Nogueira, o qual lecionava Gramática e Moral. Em nota, o Cônego Raimundo Trindade informa que “o Pe. José Nogueira chegou a Mariana entre 10 a 13 de fevereiro de 1749” (TRINDADE, 1953, p. 10). Insistia ainda, no envio do Padre Missionário Gabriel Malagrida, conforme já havia solicitado anteriormente ao Dom João V.

A Companhia de Jesus estava com os dias contados, a supressão da mesma ocorre por perseguições de Marquês de Pombal. Deste modo, Dom Frei Manoel da Cruz é intimado a enviar todos os padres missionários da Companhia que estivessem em sua jurisdição, prejudicando assim seus projetos de ter os Jesuítas à frente do Seminário.

É interessante notar que no local onde funcionava o Seminário ainda continua sendo território do saber. Encontra-se nas dependências do antigo Seminário de Mariana, o Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). É terreno consagrado para a construção do conhecimento, continua sendo o centro onde forma consciências livres para a arte do pensar em diversas áreas dos saberes. “Raro terá sido em Minas o homem de destaque social que nele não se tenha habilitado para conquista da honrosa posição que desfrutou ou que esteja porventura desfrutando ainda” (TRINDADE, 1953, p. 5).

O Seminário de Mariana exerceu na região das minas a mais nobre missão de iluminar as mentes com as luzes do conhecimento. Conseqüentemente, tais personalidades tornaram-se mentes brilhantes e destaque no âmbito nacional. “O clero mineiro, na sua quase totalidade, aí se formou, o clero, fator mais fecundo e influente da civilização mineira, clero ao qual ninguém em boa fé, ainda adversário da Igreja, ousará negar os mais abnegados serviços em prol do engrandecimento do Estado” (TRINDADE, 1953, p. 5).

2. A CONSTRUÇÃO DA NOVA CAPELA NO ESTILO ROCOCÓ: INTERVENÇÃO QUE VALORIZOU A ESTRUTURA DO PRÉDIO DO SEMINÁRIO DA BOA MORTE

Ao longo do tempo o prédio passou por alguns reparos com o intuito de valorizar sua estrutura, por comodidade, bem como por medidas de conservação preventiva. Por este viés, convém

destacar uma das intervenções que marcou a história dessa Instituição quase tricentenária: a “construção da nova capela”.

O Seminário estava sob a jurisdição de Dom Frei de Pontével e Dom Frei Cipriano, quando passou pela sua primeira intervenção estrutural. A Capela do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, foi quase inteiramente reconstruída, afirma o Cônego Raymundo Trindade em sua obra *Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana* (TRINDADE, 1945, p. 203). Tudo indica que havia uma estrutura anterior, onde aconteciam os momentos de orações. Aproximadamente 32 anos após a sua inauguração, o Seminário de Mariana ganha uma nova capela com toda a beleza estética do estilo Rococó, presente com mais ênfase no ornamento interno da mesma.

Seu ornamento externo possui uma sobriedade imponente, que atrai o olhar, a “sua fachada, adro e escadaria são de José Pereira Arouca [...] As pinturas do teto da capela-mor são de Antônio Martins da Silveira que recebeu pelo seu trabalho rs. 433\$814 (Livro de receita e Despesa, fevereiro de 1782)” (TRINDADE, 1745, p. 203).

Apesar de ser um conjunto arquitetônico, os olhares se voltam atentamente para a capela de Nossa Senhora da Boa Morte, erguida posteriormente, aos moldes da mais requintada arquitetura da época, o estilo Rococó, em alta na Europa e que acabara de chegar ao Brasil. No que diz respeito ao seu aspecto construtivo, convém salientar que a capela foi erguida a base de cal e pedra, diferentemente da outra parte do prédio que compõe tal conjunto arquitetônico⁸.

Há muitos que se perguntam a respeito da diferença entre Barroco e Rococó. Certamente, “são estilos diferenciados e com características próprias” (OLIVEIRA, 2010, p. 91). A assimetria garante a beleza barroca, presente nas imponentes Igrejas de Mariana e Ouro Preto “grandiosas e com retábulos integralmente dourados, produzem sensação de deslumbramento e riqueza, com a mensagem subjacente de manifestação de um poder maior, que passa deste mundo ao

⁸ De acordo com a Coordenadoria de Planejamento e Gestão de Projetos da UFOP, o prédio original do Seminário da Boa Morte foi edificado conforme as normas construtivas da época, sendo assentado sobre embasamento de pedra, em estrutura autônoma de madeira com vedações em pau-a-pique ou adobe. A estrutura do telhado apresenta sistemas diferenciados de armação das tesouras, todos eles tradicionais, havendo a ocorrência de inserção de tesouras modernas em área pontual, quando de intervenção ocorrida na década de 50. Há contrafeitos em todos os blocos do Prédio Principal do Seminário Menor, característica típica de elegância da arquitetura mineira e os telhados apresentam-se em quatro águas nos corpos livres. As fachadas mostram-se de modo geral com boa proporção entre cheios e vazados, com vãos ritmados que garantem sobriedade, embora singelos e sem ornamentos. São esquadrias de verga reta em madeira, com utilização de caixilhos de vidro e folhas almofadadas de madeira. Exceção dá-se à fachada da Capela, mais elaborada e ornamentada. Para ver com mais detalhes, sugerimos conferir o material “Projeto Gabinetes Professores ICHS Memorial Descritivo” (UFOP, 2014).

outro” (OLIVEIRA, 2010 p. 91). Deste modo, convém salientar que o Barroco religioso⁹ tornou-se um veículo de catequização (*propaganda fidei*). Um meio de reafirmar os dogmas Católicos diante da ameaça protestante.

Já o estilo Rococó, apresenta ornamentos mais leves e refinados, diferentemente da opulência encontrada na arquitetura barroca. A sutileza do Rococó desperta “encantamento e bem-estar, em harmonia com Deus e o universo de sua criação” (OLIVEIRA, 2010, p. 91). O Rococó é, de fato, o oposto do Barroco e

Surgiu na França no século XVIII, na época do Iluminismo, sem nenhum tipo de ligação com ideais políticos ou religiosos. Seu enfoque privilegiado situava-se na esfera da vida privada, onde dava voz às novas aspirações de conforto nas decorações civis e no mobiliário da época do rei Luís XV, nome pelo qual o estilo é conhecido em seu país de origem” (OLIVEIRA, 2010, p. 92).

Convém salientar que, o Brasil, mesmo sendo uma colônia ultramar, seus olhos estavam voltados para as novidades do continente europeu, sobretudo na arquitetura. Enquanto na Europa o Rococó já estava em alta, no Brasil ainda vigorava o Barroco. As diferenças entre o Barroco e Rococó são evidentes e estão para além dos estilos empregados na arte e na arquitetura. Há também um contraposto no gênero literário, apesar de adentrar nos ambientes religiosos pela arte, tornou-se uma ameaça no campo literário provocando disputas filosóficas e teológicas. É fruto do ideal iluminista que ameaçou a Igreja até as suas bases, e gerou grandes mudanças no âmbito social. Como é de se notar as mudanças na arte e na arquitetura, conforme supracitado.

Basta analisar o aparato externo das igrejas de Mariana e Ouro Preto, imediatamente será possível discernir a qual estilo se encaixa. No que diz respeito ao estilo Rococó, observa-se “A tipologia das plantas curvilíneas inclui ainda em Ouro Preto as igrejas de São Francisco de Assis, com torres circulares ligadas ao frontispício por segmentos curvos, e a Nossa Senhora do Carmo, com torres arredondadas e fachada sinuosa” (OLIVEIRA, 2010, p. 108).

Por este viés, destaca-se o objeto de estudo desta pesquisa, a Capela de Nossa Senhora da Boa Morte, que em sua fachada praticamente foge do que é padrão no Barroco. Evoca uma imponência, mas com um requinte mais sóbrio. O seu frontispício é ornado por segmentos

⁹ Elaborado em Roma na primeira metade do século XVII, no âmbito da contrarreforma Católica, o barroco religioso serviu como arte de propaganda para a reafirmação simultânea da veracidade do dogma cristão e do poder do Catolicismo, tanto na Europa quanto nas outras partes do mundo para onde fora levado pela ação missionária (OLIVEIRA, 2010, p. 91-92).

curvilíneos. Mas, o que, de fato, chama a atenção são os ornamentos internos. Há indícios de que o conjunto de talhas do altar desta capela é fruto do trabalho do entalhador bracarense Francisco Vieira Servas, o qual imprimiu nas Igrejas de Mariana e Ouro Preto o mais antigo conjunto de talha rococó que pode ser visto na igreja de Nossa Senhora do Rosário, em Mariana, datado do período 1770 a 1775 (OLIVEIRA, 2010, p. 109).

Percebe-se que, em Mariana “o modelo voltou a ser utilizado em quatro retábulos laterais, o mais antigo situado na nave da Catedral de Mariana, anterior ao conjunto do Rosário e os outros na Capela do Seminário Menor e Igreja de Nossa Senhora dos Anjos” (OLIVEIRA, 2010, p. 109).

A Capela da Boa Morte possui um ambiente cenográfico encantador, com o seu teto abobadado em tabuado, remete ao estilo Rococó mineiro. Dentre as cinco capelas que possuem em seu teto uma pintura ilusionista está a Capela do Seminário da Boa Morte

Pintada por Antônio Martins da Silveira em 1782. A composição baseia-se em quatro possantes pilastras unidas por arcadas da parte central, com a representação da Virgem sendo elevada aos céus em revoada de anjos e querubins. Nas laterais da abóbada corre uma elegante balaustrada decorada com vasos de flores (OLIVEIRA, 2010, p. 112).

Evidentemente, ao longo dos anos o conjunto arquitetônico passou por várias intervenções com o intuito de conservar e melhorar a sua estrutura que dialoga com a arquitetura contemporânea. Além dos detalhes da construção da nova capela, e das demais intervenções feitas ao longo do tempo, convém destacar a que ocorreu na década de 1980, a qual socorreu este Patrimônio Nacional.

Algumas partes estavam em bom estado de conservação, mas outras encontravam-se em situações deploráveis, necessitando urgentemente de uma intervenção. Deste modo, esse processo de restauração e adaptação ficou sob responsabilidade da arquiteta Maria Carmen Perilo, sendo acompanhadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico (IEPHA) e pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)¹⁰. Estas adaptações ocorreram com o intuito de instalar no mesmo terreno

¹⁰ UFOP. UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO. *Projeto Gabinetes Professores ICHS: memorial descritivo*. Ouro Preto, dez. 2014. Disponível em: <https://csu.dof.ufop.br/sites/default/files/csufiles/anexo_xii_cadernos_de_especificacoes_conv_002.pdf?m=1490795925>. Acesso em: 15 jul. 2021.

um campus da UFOP, gerou um contrato de comodato entre a Arquidiocese de Mariana e o Estado, assunto que não será aprofundado neste trabalho.

3. O PORQUÊ DA CONSERVAÇÃO PATRIMONIAL?

Evidentemente, o antigo prédio do Seminário de Mariana é uma riqueza patrimonial. Conservá-lo é promover a cultura, é respeitar a história de um povo que acredita no trabalho da Igreja. Conservar é possibilitar que as gerações futuras também possam experimentar esse deleite espiritual: ver, tocar e adentrar nesse compartimento que resiste ao tempo, compõe e ilustra a história.

De acordo com a Coordenadoria de Planejamento e Gestão de Projetos da UFOP, o imóvel do Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte foi

Tombado individualmente pelo IPHAN, Processo 0410-T-49, Livro de Belas Artes, inscrição n.º. 337 de 06/12/1949, além de estar inserido no Conjunto Arquitetônico e Urbanístico de Mariana, que é tombado pelo Processo 069-T-38, Livro de Belas Artes vol. 1, inscrição n.º. 062, folha n.º. 12, em 14/05/1938, delimitado pelo perímetro instituído pela Portaria do IPHAN n.º.066/2009¹¹.

A arte empregada em cada detalhe do aparato externo e interno é algo que vai muito além da física. Contemplar a sua beleza, de fato, provoca um deleite na alma. Além disso, desperta curiosidade a respeito de sua história. Sem nenhuma pretensão de anacronismo, convém citar Cláudio Pastro, artista contemporâneo que em sua obra “O Deus da Beleza” toma por base o pensamento de Michelangelo para dizer que “A beleza é a purificação do supérfluo” (PASTRO, 2012, p. 11). É certo que a beleza desperta na alma humana o deleite estético é uma experiência metafísica, ou seja, “A beleza não é um produto do ser humano; está tão acima dele! Ela o atrai, o seduz e, assim, o ser humano não vive sem ela.” (PASTRO, 2012, p. 13).

No que diz respeito aos aspectos funcionais e representativos, convém salientar que, o antigo prédio que era sede do Seminário de Mariana (Seminário da Boa Morte), se impõe para a contemporaneidade, devido a sua estrutura e ao seu peso histórico. Para a sociedade marianense do século XVIII, o prédio era uma obra de grande vulto, devido a sua imponência, ao seu valor

¹¹ IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Lista dos Bens Culturais Inscritos nos Livros do Tombo (1983-2012)*. Rio de Janeiro, fev. 2013. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/guia%20de%20bens%20tombados%20atualizado%20em%202012.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

estético e moral. Uma obra de suma importância para a comunidade local e toda a Capitania das Minas.

CONCLUSÃO

Três tópicos foram fundamentais para o desenvolvimento dessa temática: a princípio, sobre a *Fundação do Seminário de Mariana (Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte)*, que se deu através da Bula Papal *Condor Lucis Aeterna* de Bento XIV, tendo como seu fundador o Primeiro Bispo de Mariana, Dom Frei Manoel da Cruz. Em segunda instância, discorre-se a respeito da construção da nova capela no estilo Rococó: intervenção que valorizou a estrutura do prédio do Seminário da Boa Morte. Por fim, compreende-se a importância da conservação patrimonial que tem o objetivo de promover a cultura e respeitar a história de um povo.

Diante dessa abordagem, pode-se bem dizer que Dom Frei Manoel da Cruz foi uma pessoa muito à frente do seu tempo. Suas ideias, bem como seus anseios de que o Seminário de Mariana fosse um celeiro de vocações lapidadas por “mestres abalizados” (CARVALHO, 2000, p. 16), prosperaram. São mais de 270 anos de história, formando consciências. Diante disso, enfatizo as palavras do Cônego Geraldo Vidigal, proferidas por ocasião dos 250 anos desta Instituição, ao passo que, mais uma vez “podemos imaginar o Seminário numa atitude histórico-filosófica como um personagem pensativo a se perguntar: ‘valeu a pena esta trajetória já tão longa?’ ‘quem fui? Quem sou? Quem serei?’” (CARVALHO, 2000, p. 8).

Evidentemente, o Seminário de Mariana tornou-se um patrimônio físico e imaterial, foi pilar da construção da cultura deste estado, conseqüentemente, contribuiu para o bem desta nação. Olhar para tal monumento causa uma sensação de estranhamento, de nostalgia, uma sensação de contato com um tempo em que você não viveu.

Por este viés, um questionamento torna-se pertinente: Porque o prédio da antiga sede do Seminário de Mariana tornou-se um patrimônio tombado? É certo que ocorreram várias manutenções ao longo dos anos, sempre buscando conservar a sua característica original. O seu peso histórico, sede da primeira Instituição de Ensino do Estado de Minas Gerais, formando sacerdotes para a Igreja e grandes personalidades para a nação. Ao formar bons cidadãos, tornou-se grande influência no aspecto cultural e político. Este patrimônio é um ícone arquitetônico no perímetro urbano em Mariana, que às vezes passa despercebido pelos seus moradores.

Convém salientar que os resultados desta pesquisa são frutos de um trabalho idealizado no “Projeto Memória” e que se estende como objeto de pesquisa do Curso de Pós-Graduação em História da Arte Sacra. Deste modo, percorreu um trajeto histórico do Seminário de Mariana e da importância de sua conservação patrimonial para a comunidade marianense, para Minas Gerais, bem como para história do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARVALHO, Cônego José Geraldo Vidigal de. *Significado dos 250 anos do Seminário de Mariana*. Viçosa-MG: Editora Folha de Viçosa, 2000.

COMPANHIA DE JESUS/LINHA DO TEMPO. Disponível em: <interativo.jesuitasbrasil.org.br> Acesso em 20 de agosto de 2022.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução: Manoel Odorico Mendes (1799-1864). São Paulo: Atena Editora, 2009. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/odisseiap.pdf>. Acesso em: 3 ago. 2021.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Lista dos Bens Culturais Inscritos nos Livros do Tombo (1983-2012)*. Rio de Janeiro, fev. 2013. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/guia%20de%20bens%20tombados%20atualizado%20em%202012.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2021.

MARTINS, Manoel Gonçalves. *O Padroado Português do Oriente e os factores exógenos*. Instituto de Defesa Nacional, Janeiro-Março 1990. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.26/2705>> Acesso em: 20 de ago. 2022.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de; CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Barroco e Rococó nas Igrejas de Ouro Preto e Mariana*. Brasília-DF: Iphan/Programa Monumenta, 2010.

PASTRO, Cláudio. *O Deus da beleza: a educação através da beleza*. São Paulo-SP: Paulinas, 2012.

SANTOS, Patrícia Ferreira dos. *Poder e Palavra: discursos, contendas e direito de padroado em Mariana (1748-1764)*. São Paulo-SP: Hucitec: Fapesp, 2011.

SELINGARDI, Sérgio Cristóvão. *Educação Religiosa, disciplina e poder na terra do ouro: a história do seminário de Mariana, entre 1750 e 1850*. São Carlos-SC: 2007, 205 f. Disponível em: <<https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/2431/1619.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 1 ago. 2021.

TAGLIAVINI, João V. *Seminários Tridentinos no Brasil: Escolas para a formação do clero*. Revista HISTEDBR On-line, Campinas, n.26, p.39 –63, jun. 2007. Disponível em: <https://fe-old.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/4983/art03_26.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2021.

TRINDADE, Raimundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua história*. Belo Horizonte. Imprensa Oficial, 1953, v. 1, p. 94. (Bula de Bento XIV, referente a eleição e confirmação de D. Frei Manuel da Cruz como bispo da Nova Diocese de Mariana - 1745).

_____. *Archidiocese de Mariana: Subsídios para a sua história. Vol. II*. São Paulo-SP, Escolas Profissionais do Lyceu Coração de Jesus, 1929.

_____. *Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Instituto de Educação e Saúde, 1945.

UFOP. UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO. *Projeto Gabinetes Professores ICHS: memorial descritivo*. Ouro Preto, dez. 2014. Disponível em: <https://csu.dof.ufop.br/sites/default/files/csu/files/anexo_xii_cadernos_de_especificacoes_cornv_002.pdf?m=1490795925>. Acesso em: 15 jul. 2021.

REGISTROS DA CONSTRUÇÃO HODIERNA DA ERMIDA DE UMA FAZENDA DA VIRADA DO SÉCULO XVIII SITUADA NO MUNICÍPIO DE SÃO GONÇALO DO RIO ABAIXO (MG)*

João Antunes Nogueira Neto**

Resumo: Este artigo trata da experiência e aprendizado adquiridos durante o estudo, o projeto e a edificação recente de uma ermida junto à sede de uma fazenda construída na virada do século XVIII, localizada no município de São Gonçalo do Rio Abaixo (MG). Procurou-se apresentar o processo construtivo, bem como os parâmetros que guiaram todas as etapas, da edificação à ornamentação do templo religioso. Ao término da obra, constatou-se a importância da atuação conjunta de profissionais detentores de conhecimentos tradicionais em construção civil, e artes decorativas, uma vez que nela participaram arquiteto, pedreiro, carpinteiro, ferreiro marceneiro, canteiro, escultor, pintor e dourador. Adicionalmente, a modalidade de confeccionar peças de decoração em oficinas distantes da obra revela a necessidade de um profissional que faça medidas minuciosas na obra para projetar as peças e também de um artífice que as monte no retábulo executando minuciosos ajustes. Acrescenta-se a importante participação do mestre que sabia previamente o resultado que queria alcançar, harmonizando as diversas tarefas, atividades que configuram um típico trabalho em equipe, tal como muito possivelmente acontecia nos séculos XVIII e XIX.

Palavras-chave: Ermida de fazenda mineira. Arquitetura rural mineira. Estilo Vieira Servas.

Abstract: This article states the experience and apprenticeship acquired while studying, projecting, and building a small chapel adjacent to an existing farmhouse, situated in São Gonçalo do Rio Abaixo, (MG), built at the turning of the XVIII century. The article presents the constructive process as well as the parameters that guided the phases of edification and ornamentation for this religious temple. At the end of the construction it was verified the importance of professionals from different areas performing together. The whole process confirmed the necessity of professionals from civil constructions and decorating arts specialities such as architect, bricklayer, carpenter, blacksmith, woodworker, stonemason, woodcarver and painter. Additionally, the fact of making the ornamentation parts in an atelier far from the farmhouse demonstrates the necessity of a professional who takes precise measurements in order to project the parts and another professional who adjusts and assembles the parts on the retables. Moreover, it is important to mention the participation of a master who knew previously the result to reach after harmonizing all parts. Therefore, the resulting work of art configures a typical teamwork process as probably happened during constructions of XVIII e XIX centuries.

Keywords: Chapel on a farm in Minas Gerais. Rural architecture in Minas Gerais. Vieira Servas style.

* Artigo científico apresentado ao Curso de Pós-Graduação em História da Arte Sacra da Faculdade Dom Luciano Mendes. Profa. Orientadora: Dra. Adalgisa Arantes Campos.

** Pós-graduando nível de Especialização em História da Arte Sacra; FDLM, Mariana, set/2021; Master of Science in Mining Engineering, University of Arizona, USA, 1987; (Bolsista do CNPq); Pós-graduação nível de Especialização em Geoestatística pela UFOP, 1983; Engenheiro de Minas pela Escola de Minas de Ouro Preto, 1977; Técnico em Mineração pela Escola Técnica Federal de Ouro Preto, 1972.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Para comemorar, no primeiro quartel do século XXI, a importante marca de 200 anos de uma fazenda colonial, situada em São Gonçalo do Rio Abaixo (MG), o atual proprietário decidiu projetar e construir uma ermida junto à sede dessa fazenda e impôs três características essenciais e imprescindíveis ao projeto.

A primeira, de um ponto de vista externo, que a dimensão e a localização da ermida fossem devidamente ajustadas à sede existente, mas de acordo com os arranjos arquitetônicos e paisagísticos rurais regionais, da virada do século XVIII para o XIX, suposta época de construção da fazenda. A segunda, que a ermida fosse dedicada a Nossa Senhora da Conceição, e os santos dos dois altares laterais expressassem as preferências devocionais da população local à época de construção da fazenda e por fim, de um ponto de vista regional, que a decoração interna seguisse, da melhor forma possível, o estilo do escultor Francisco Vieira Servas.

As condicionantes estabelecidas pelo proprietário ao projeto visam, primordialmente: (1) respeitar a existente sede colonial, no estado em que se encontra; (2) criar um conjunto arquitetônico cultural que interligue a atual e/ou futuras gerações à de nossos antepassados que presenciaram a marcante época do declínio da mineração do ouro em Minas Gerais e suas consequências sociais, além de (3) celebrar o notável escultor português que, à época da construção da fazenda, viveu na região do médio Piracicaba, na vizinhança dessa fazenda, e construiu retábulos para várias capelas da região, ao longo dos séculos XVIII e XIX.

De acordo com Adriano Reis Ramos (2014), Francisco Vieira Servas foi um escultor nascido em Portugal em 1720. Emigrou para a Capitania de Minas Gerais em meados do século XVIII e, por volta de 1752, se encontrava na região do médio Piracicaba e aí permaneceu até 1811, ano de seu falecimento e sepultamento em São Domingos do Prata. Ainda sobre a importância desse artista português, Ramos menciona que:

[...] Servas foi, juntamente com um seletto grupo de artistas da segunda metade do século XVIII, incluindo-se Aleijadinho, um dos grandes responsáveis pela construção dessa arte com características bastante peculiares e de extrema originalidade que viria a ser denominada por estudiosos do tema de “barroco mineiro” (RAMOS, 2014).

Hoje vêem-se obras de Vieira Servas em várias cidades de Minas Gerais. Suas obras nas imediações da fazenda serão determinantes para orientar a decoração interna da ermida. Entre as obras mais próximas, cita-se a Matriz de São Gonçalo, em São Gonçalo do Rio Abaixo,

município onde se encontra a fazenda, alvo desse projeto. Segundo o pesquisador Adriano Ramos, na região, por meio de atribuições, pode-se afirmar categoricamente que o retábulo-mor da Matriz de São José em Nova Era e toda decoração interna da matriz de São Gonçalo, na cidade de São Gonçalo do Rio Abaixo, são de autoria de Vieira Servas (RAMOS, 2014, p. 119). Incluem-se ainda entre as obras de Servas nas cercanias, os comprovados detalhes da decoração interna na igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição em Catas Altas e, apesar de não haver comprovação, os retábulos e as mesas dos altares laterais da antiga capela Senhora Mãe dos Homens do Colégio Caraça. A professora Beatriz Coelho afirma, na palestra “*Algumas características da talha de Francisco Vieira Servas*” no II Encontro Virtual Grupo de Pesquisa Imagem e Preservação CNPq, que esses trabalhos foram feitos por Servas ou sua oficina.

Na expectativa de atender a vontade do proprietário, este projeto se propõe a conceber e construir uma ermida para celebrações reservadas, levando-se em conta características plausíveis da época de sua construção na sede da fazenda situada no município de São Gonçalo do Rio Abaixo, Minas Gerais, construída supostamente no período compreendido entre o quarto quartel do século XVIII e primeiro do século XIX.

Sublinha-se que o resultado do projeto será uma construção contemporânea para incorporar à existente sede da fazenda um complemento essencial da cultura local. Essa ação é uma tentativa de restabelecer um estilo hipotético de fazendas próprio desse local e período de tempo. Portanto, não se pode, a rigor, dizer que esse projeto é de um restauro de qualquer tipo (estilístico, histórico, moderno ou outros), nem de uma obra de manutenção, conservação ou recuperação, tampouco de rearquitetura, que trata de “inserção de acréscimos ou demolição para adaptação a uso diferente do original”, segundo conceituação e explicações de Di Marco, Anita e Zein, Ruth Verde (2007, p. 9 - 10/12).

Trata-se de uma construção nova de um bem material para recompor um conjunto cujo formato faz recordar um bem imaterial. Refere-se, esse bem imaterial, à história e/ou a religiosidade da época em que ocorreram fatos relevantes com as pessoas desse lugar. Verossimilhança é, portanto, a palavra que melhor exprime, no todo, este projeto. Segundo o dicionário Aurélio, verossimilhança é aquilo que tem “qualidade do que é verossímil ou verossimilhante” e verossímil ou verossimilhante aquilo “que parece verdadeiro”.

Quanto à estrutura do edifício, devem-se utilizar materiais e recursos apropriados e disponíveis na atualidade. Estrutura de concreto armado, paredes de tijolo cerâmico, massa de cimento e

areia facilitam a execução, a manutenção e trazem mais durabilidade à obra. Acrescenta-se que uma estrutura nova contígua à parede de pau-a-pique da sede da fazenda revela a intenção de se mostrar que a construção é contemporânea, evitando-se a interpretação que se pretende fazer uma falsificação. Diga-se de passagem, que os passos da construção, assim como os moldes utilizados para construir as peças da decoração interna estão sendo fotografados para serem apresentados oportunamente.

Para estar de acordo com um determinado modelo hipotético de época, ser harmonioso a uma casa-se de existente e compor um conjunto arquitetônico pré-determinado, o projeto arquitetônico tem como fonte de inspiração: (1) fotografias antigas e/ou atuais de arranjos preservados de outras fazendas da região e (2) pesquisa na vasta bibliografia que descreve a arquitetura rural mineira.

Quanto à decoração interna, o projeto se baseia em visitas às capelas da região que preservam obras de Servas para escolher as que mais agradam ou que melhor se adaptam à ermida. No que diz respeito aos aspectos sociais e culturais, o projeto baseia-se em pesquisa bibliográfica que trata da história, das manifestações culturais e da religiosidade, bem como em estatísticas que revelam informações culturais dessa região em fins dos setecentos. Ressalta-se que, apesar da intenção de seguir rigorosamente as restrições impostas, não há como desconsiderar decisões e escolhas subjetivas devidas ou não a fatores econômicos e/ou de exequibilidade.

Para ampliar os fundamentos que sustentam a hipótese de onde se obtêm inferências sobre o arranjo arquitetônico e aspectos culturais aplicáveis ao projeto, desenvolveu-se uma contextualização histórica da fazenda: no espaço, para confirmar a influência da mineração do ouro; no tempo, para provar a relação entre o momento da construção da sede da fazenda e os modelos arquitetônicos vizinhos bem como os aspectos culturais locais.

2. CONTEXTUALIZAÇÃO ESPAÇO-TEMPORAL

2.1 Contextualização espacial

A fazenda, motivo deste estudo, situa-se no município de São Gonçalo do Rio Abaixo, que se encontra em linha reta, a, no máximo, 65km (aproximadamente 11 léguas) ao norte de Mariana. A figura 01, um mapa construído sobre a imagem satélite do Google Earth, mostra sua

localização em relação às minas, local com numerosa população e a estrada real, uma via de comunicação com grande fluxo de pessoas.

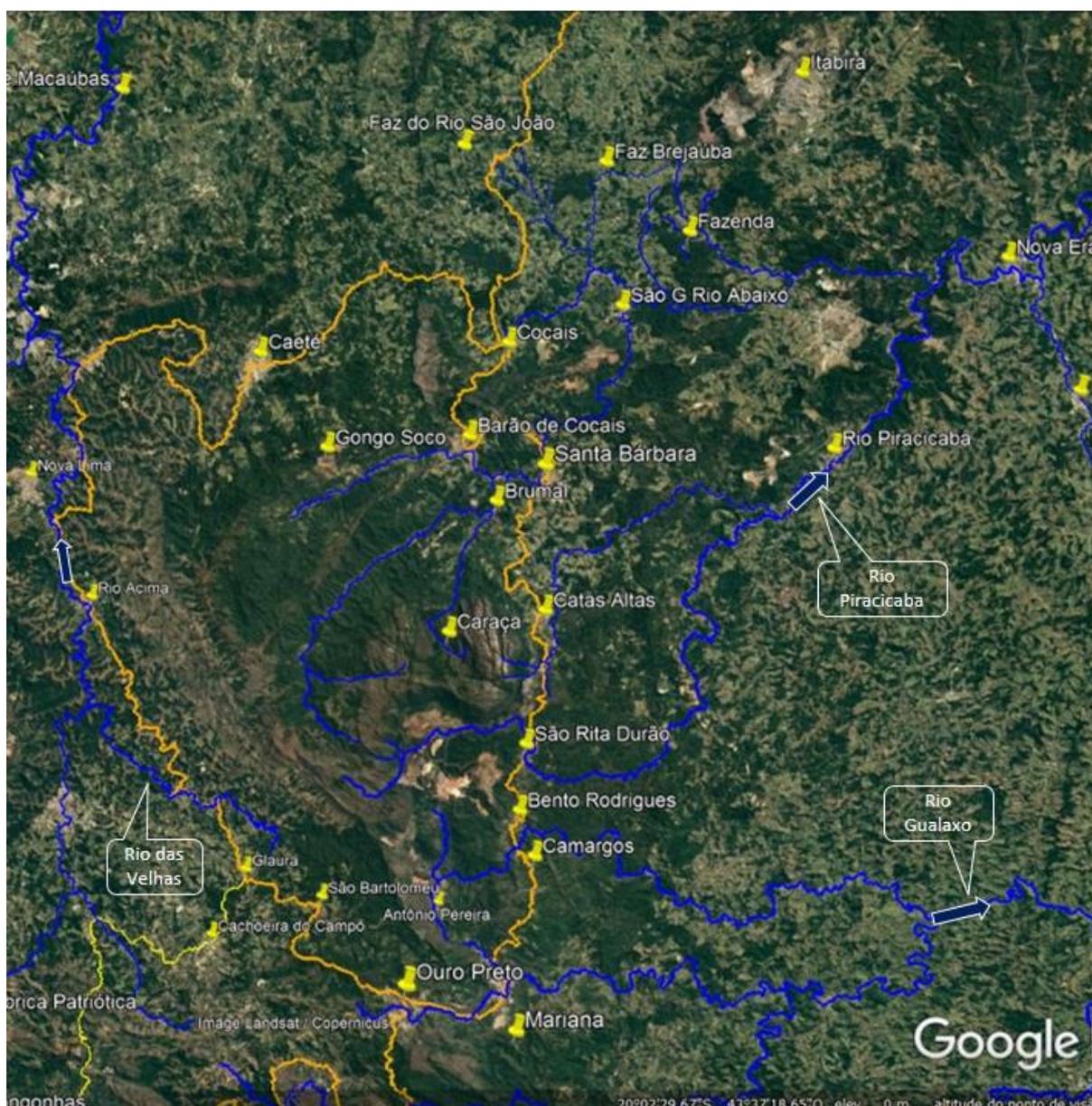


Figura 01: Região das minas de ouro, localização da estrada Real e da fazenda.

Fonte: Google Earth.

Como curiosidade, cita-se a informação do botânico Auguste de Saint Hilaire que, passando pela região em fins de 1816, registrou que “no Brasil, onde se viaja acompanhado de burros carregados, que caminham a passo, não se pode perfazer mais que 5 léguas por dia” (SAINT HILLAIRE, 2000, p. 42). Conclui-se que de Ouro Preto ou Mariana a São Gonçalo do Rio Abaixo, mesmo para uma tropa com equipamentos para trabalho e/ou acomodação, eram necessários apenas dois ou, no máximo, três dias de viagem.

O caminho que une essas duas localidades, a partir de Ouro Preto, passa pela sequência de serras de Antônio Pereira, do Caraça e da Gandarela, região de Minas Gerais onde houve grande contingente populacional e lavras de ouro. Ainda hoje se notam nessas serras, várias erosões advindas de escavações garimpeiras daquela época. Dessa imagem satélite, extraem-se importantes informações a respeito das drenagens superficiais dessas serras. Nela vê-se que a grande estrutura de serras entre Mariana e São Gonçalo do Rio Abaixo com direção aproximadamente norte-sul, é um divisor de águas de duas grandes bacias hidrográficas. As drenagens a oeste seguem para o rio das Velhas que pertence à bacia do rio S. Francisco. Já as drenagens a leste formam os rios Gualaxo e Piracicaba, afluentes do rio Doce.

A fazenda em estudo encontra-se à margem esquerda do rio Santa Bárbara, que é formado pelos riachos São João e Conceição. O rio São João nasce na região do Gongo Soco e o rio Conceição na região do Ouro Fino e encontram-se na Barra Feliz, formando o rio Santa Bárbara, que, após atravessar a cidade de São Gonçalo do Rio Abaixo, deságua no rio Piracicaba pouco antes de Nova Era. Essas drenagens carregavam ouro arrancado de erosões abertas na superfície dessas montanhas auríferas, fato que sugere a presença de pessoas na região onde é hoje a sede do município de S Gonçalo do Rio Abaixo desde os primórdios da mineração do ouro.

2.2 Contextualização temporal

Construiu-se uma cronologia que relaciona os principais acontecimentos na região dessas serras, ocorridos no século XVIII. Confrontando-se as datas de criação dos arraiais que constam nessa cronologia com suas localizações na imagem satélite anterior, constata-se a grande velocidade de ocupação desse território, certamente devido à busca por novas jazidas de ouro.

O ouro foi descoberto no ribeirão do Carmo, no final do século XVII, no local em que hoje se encontra a cidade de Mariana. Portanto, pode-se dizer que os arraiais de Mariana e Ouro Preto surgem por volta de 1700, mas logo em 1703 foi fundado o arraial de Cocais; em 1704, o arraial de Santa Bárbara, e, em 1710, o arraial de São Gonçalo do Rio Abaixo, citando apenas os mais distantes, ao norte de Mariana e situados na bacia do rio Santa Bárbara. Caeté, situada na bacia do rio das Velhas, já era povoada em 1704 e foi onde ocorreu a guerra dos Emboabas em 1707.

Cronologia com os eventos do século XIX também foi construída para fins de comparação. Nela, constata-se que, na vizinhança de São Gonçalo do Rio Abaixo, não há nenhum arraial novo, todos foram criados no século XVIII. Nessa região, no século XIX, houve apenas melhoramentos como a pintura do teto da capela-mor da Matriz de Santo Antônio em Santa

Bárbara por Manoel da Costa Ataíde em 1806; o botânico francês Auguste de Saint-Hilaire visita o Caraça em 1816; D. Frei José da Santíssima Trindade visita São Gonçalo do Rio Abaixo e registra a presença de 12.697 almas na segunda década do século XIX. Já em outubro de 1821, mais de 1000 almas foram crismadas na capela de São Gonçalo. Mestre Ataíde pinta a *Santa Ceia* no colégio Caraça em 1828 e esse colégio é ampliado em 1830, entre outros exemplos.

A grande produção de ouro, principalmente durante a primeira metade do século XVIII, gerou uma imigração, tanto de nativos coloniais quanto de portugueses, para essa região. Na segunda metade, entretanto, inicia-se a redução da produção até praticamente findar, juntamente com esse século. Como consequência desse declínio, inicia-se no terceiro quartel do século XVIII a migração das pessoas da mineração para as fazendas existentes nas proximidades das minas e que produziam alimentos para a numerosa população que trabalhava no garimpo e mineração ou criam-se novas fazendas ocupando as terras virgens das cercanias. Assume-se a hipótese de que, nessa época, e sob essa influência, nasce, a fazenda objetivo deste estudo.

Não faz parte desse estudo determinar precisamente a data da construção da sede da fazenda. Pesquisa nesse sentido será desenvolvida especificamente para esse fim. No entanto, o historiador Estêvam da Costa Martins, natural de São Gonçalo do Rio Abaixo, atendendo a uma solicitação do autor, realizou, em agosto de 2020, uma pesquisa na tentativa de recuar até a data mais próxima possível da origem e da construção da sede da fazenda. Esse levantamento documental teve o intuito de sustentar a hipótese de influência da arquitetura e da cultura regional do final do século XVIII sobre a construção da sede da fazenda.

O levantamento comprovou a existência da fazenda em 08 de outubro 1855, de propriedade do Sr. Bernardino da Costa Lage tendo como sócio o seu pai Sr. Joaquim José da Costa Lage, Major Lage. Essa pesquisa foi interrompida a partir do momento em que a continuação exigia verificar documentos em arquivos que se encontravam fechados devido à pandemia do vírus corona. É justo supor, que o Major Lage herdou ou comprou a fazenda; portanto, ela é anterior a essa data.

A conjuntura espacial e temporal demonstrada é suficiente para suportar a hipótese que admite, independentemente da data exata da construção, que o conjunto arquitetônico constituído pela sede da fazenda e a ermida sofreu forte influência do estilo arquitetônico e o de decoração da época compreendida entre o último quartel do século XVIII e primeiro do século XIX. Estabelecida a época de construção e, atendendo às premissas impostas pelo proprietário, as

próximas tarefas constituíram-se em projetar e construir a ermida, ajustando-a à sede existente, além de projetar e fabricar a decoração interna.

3. PROJETO ARQUITETÔNICO E CONSTRUÇÃO DA ERMIDA

Para realizar o projeto arquitetônico e a construção da ermida julgou-se necessário:

- Determinar o arranjo da sede no formato original, ainda que aproximado;
- Projetar e inserir a ermida no arranjo atual;
- Construir o bem imóvel, conforme projeto.

3.1 Determinação do formato original da sede por semelhança

Alunos do curso de Arquitetura da Faculdades Metodistas Izabela Hendrix, sob orientação dos professores Renato César J. Souza e Vitor Marcos A. Moura realizaram um trabalho escolar de levantamento de detalhes arquitetônicos da sede dessa fazenda em julho de 1998. Na pesquisa desenvolvida, a equipe localizou duas fotografias, sem citar a fonte nem data. Uma delas é a figura 02.

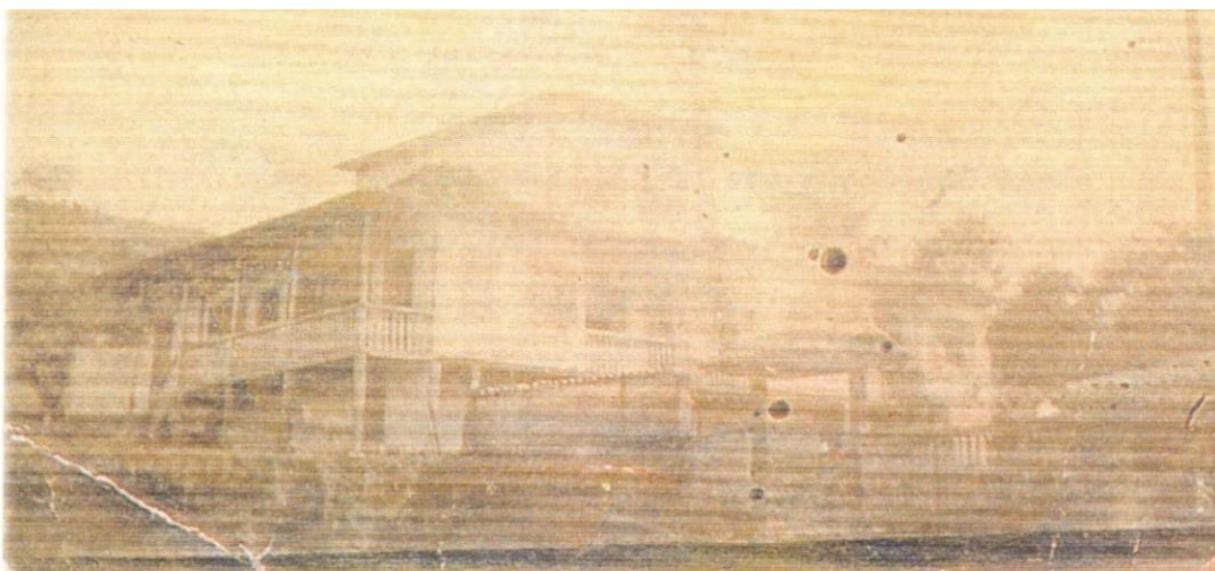


Figura 02: Fotografia antiga da sede da fazenda.

Fonte: Autor desconhecido.

Essa fotografia, provavelmente da primeira metade do século XX, mostra que a sede tem a forma exata como indicada por André Dângelo no texto *Fazendas Mineiras* para o Memorial Minas Gerais VALE:

Em Minas ergue-se a construção sobre esteios de madeira, pelo menos na sua parte da frente, ficando a posterior ao nível do terreno, solução permitida pelos aclives naturais que não se corrigem. A varanda interessa a quase toda a fachada, cuja composição se define no ritmo de seus apoios verticais repetidos. De lado, rematando-a, fica um pequeno cômodo, a capela ou quarto de hóspedes, partido que, em planta, pode ajustar-se aos paulistas ou evoluído desses, mas que igualmente participam da tradição portuguesa (DANGELO, 2012).

Nota-se que a sede da fazenda, ao longo de seus 200 anos, passou por várias intervenções por razões como manutenção (preservação e/ou conservação), reparos, ou reforma para adaptação dos moradores, notadamente nas instalações sanitárias, que não existiam no formato original. No entanto, a sede encontra-se em bom estado de conservação e mantém com fidelidade, em pau-a-pique, algumas paredes originais em algumas repartições. No porão, ainda se podem ver originais encaixes minhotos das cintas nos pilares principais.

Para facilitar explicações, as fachadas serão denominadas, norte, sul, leste e oeste, conforme a direção para a qual encontram-se viradas. A fotografia (figura 2) mostra as fachadas leste e norte. Nela fica claro que, na fachada leste, onde se encontrava a escada de acesso à casa, havia um cômodo no lado da varanda próximo a essa escada e, no outro extremo dessa mesma varanda havia o costumeiro quarto de hóspedes, com acesso apenas pela varanda. A fachada norte apresenta a varanda entalada, comprovando ter, a sede original, o estilo dos paulistas ou, como diz André Dângelo, “uma evolução desse estilo”.

A escada de acesso à sede era, como na quase totalidade das sedes de fazendas, protegida pelo telhado da varanda. Nesse caso ocupava metade de sua largura, do lado do guarda corpo, estrangulando a passagem de um extremo ao outro da varanda. A conjunção das informações extraídas da fotografia da figura 2, das observações dos detalhes da estrutura da casa, e da semelhança com várias outras casas-sedes de fazendas da região resulta numa conformação semelhante à do “croquis” da figura 03 para as fachadas norte e leste.



Figura 03: Croquis do suposto formato original da fazenda.
Fonte: Autor, ano 2018.

Para dar continuidade ao projeto, assume-se que o formato das fachadas da figura 03 é como o original. Se assim não for, por algum detalhe despercebido, certamente é semelhante no aspecto geral. Um detalhamento do arranjo interno da varanda leste original foi desenvolvido. A figura 04 (A) mostra uma vista frontal dessa fachada e a 04 (B) mostra a vista de quem está dentro da varanda na frente da porta do quarto de hóspede, lado oposto ao da escada de entrada.

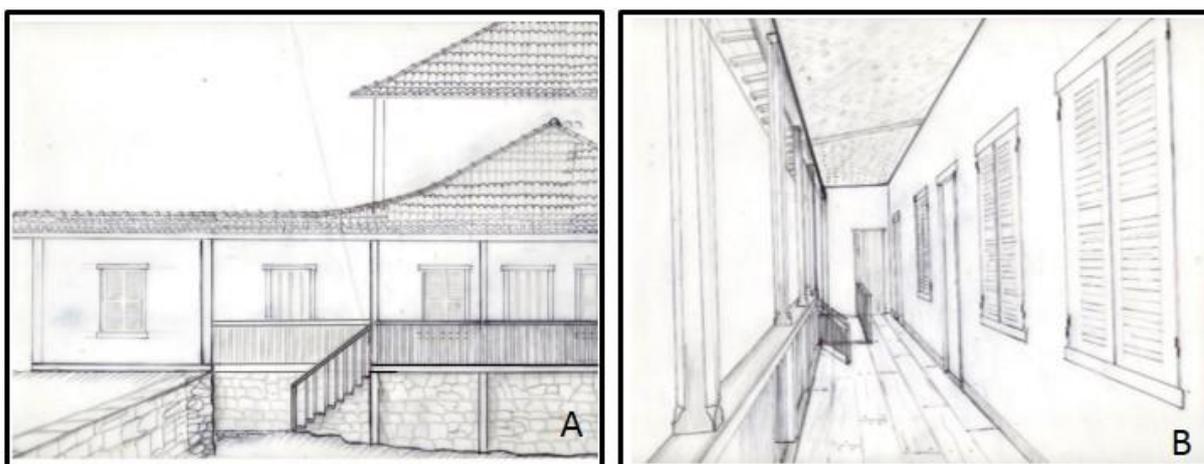


Figura 04: Croquis do formato suposto original da varanda da fachada leste.
Fonte: Autor, ano 2018.

3.2. Projeto do formato da ermida e sua inserção na sede atual

O arranjo da sede atual apresenta duas diferenças do arranjo suposto original. A primeira, que o quarto de hóspedes com acesso somente para a varanda leste e o outro com porta para a varanda oeste foram demolidos, unindo as varandas oeste, norte e leste. A segunda, que a atual escada de acesso à sede situa-se fora da cobertura da varanda; portanto, não ocupa parte de sua

área, deixando-a com sua largura total livre de um extremo ao outro. Apesar dessa mudança, a atual escada permanece no mesmo lado da varanda onde se situava a escada original. Há, hoje, no extremo da varanda do lado da escada, um pequeno cômodo (1,70X1,70m) com paredes de tijolos e o telhado elevado em relação ao da varanda. Esse cômodo tem uma abertura em arco, sem fechamento, voltada para a varanda e sem decoração interna, mas sugere ser um oratório.

Tomando como ponto de partida por semelhança com sedes de outras fazendas que a ermida fica numa extremidade da varanda de entrada e o quarto de hóspedes na outra, a instalação da ermida fica muito bem localizada adjacente à varanda, próxima à atual escada de acesso à sede. Nesse local o acesso à ermida fica exclusivamente pela varanda, evitando-se a passagem pelo interior da sede.

Estabeleceu-se que o eixo longitudinal da ermida seria o prolongamento do mesmo eixo da varanda contígua. Adicionalmente, para ressaltar a ermida que a sua largura em planta e a altura de seu telhado fossem ligeiramente maiores que essas mesmas dimensões da varanda. Considerou-se imperativo construir um degrau para o piso da ermida se destacar do piso da varanda.

Para determinar a largura considerou-se implantar duas carreiras de assento, uma de cada lado, separadas por um corredor no eixo central e também a instalação de uma porta de duas bandeiras de 60cm cada uma, de forma a abrirem para dentro totalmente até encostar na parede, sem ocupar espaço interno.

Para definir o comprimento, estabeleceu-se implantar três bancos de cada lado para acomodar membros da família, que a mesa do altar tenha 40cm de comprimento e imprescindível a construção de um tablado na sua base. Quanto ao camarim, determinou-se que tenha 40cm de profundidade para acomodar o trono escalonado e a imagem da padroeira e que a relação entre as dimensões da sua largura e altura obedeçam a relação áurea.

Quanto à altura do forro, partiu-se da premissa de que a cimalha da ermida deveria ter a mesma altura da cimalha da varanda, como se fosse um prolongamento dessa. A partir dessa altura iniciaria o arco pleno do forro, que imporá a altura mínima da cumeeira de um telhado de duas águas. O telhado deve ter o mesmo formato do telhado atual com beiral e cachorros aparentes.

A figura 5 (A e B), mesma vista da posição da figura 04, reproduz o modelo proposto para a situação após a concepção e implantação da ermida.

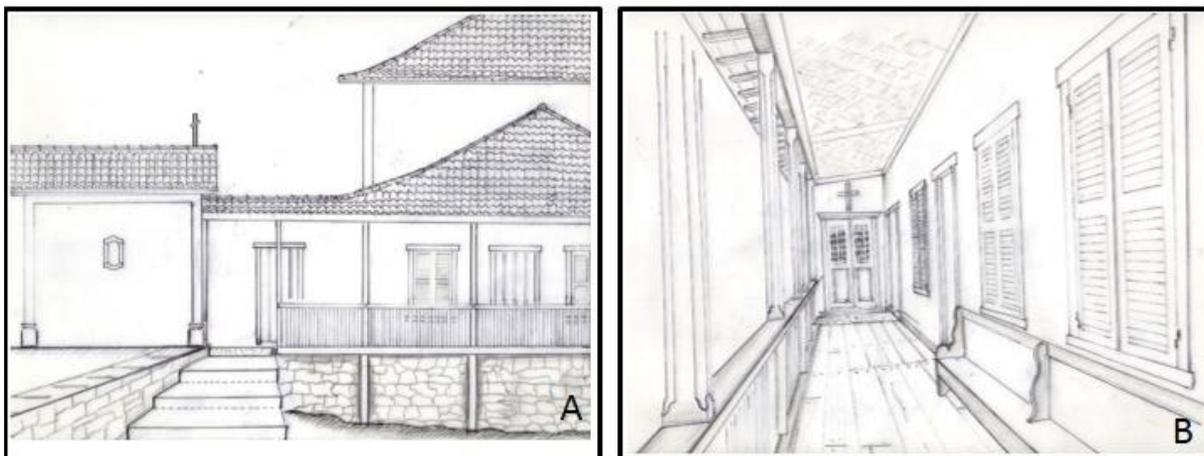


Figura 05: Croquis do formato proposto para a varanda da fachada leste.
Fonte: Autor, ano 2018.

3.3 Construção do bem imóvel

Compõem a fase de alvenaria, os serviços de construção da fundação, paredes externas, instalação dos óculos, telhado, forro, assoalho com o tablado, uma mesa com frontal plano e marco com a porta de duas bandeiras. Incluem-se ainda nessa fase a construção dos nichos central e laterais. Esses últimos são oblíquos ao eixo longitudinal da ermida. Quanto ao telhado, utilizaram-se as atuais “telhas americanas” com capa e bica em uma única peça, mas depois, para acatar a premissa de ajustar à sede existente, o telhado foi recoberto com capas de telhas antigas de desmanche.

Até a conclusão da alvenaria, considerou-se apenas volumetria externa para atender à condição de respeitar a sede existente e interna para acomodar alguns membros da família. Não se levou em conta nenhum detalhe da decoração.

A figura 06 (A) é uma vista externa de sul para norte que mostra a inserção da ermida no contexto estrutural e paisagístico e (B) mostra a situação interna da ermida após o término da alvenaria. As cadeiras são referência para dimensionar os bancos.



Figura 6: Visão externa e interna após conclusão da alvenaria
 Fonte: Autor, ano 2018

Concluída a alvenaria, observa-se que a largura, comprimento e altura do telhado proporcionaram um suave destaque da ermida em relação à varanda e ficou em perfeita harmonia com as dimensões da sede atual. Esses detalhes demonstram que o “risco” da ermida exerceu o compromisso com a condição imposta inicialmente de ser compatível e respeitar a sede existente no estado em que se encontra.

4. PROJETO E FABRICAÇÃO DA DECORAÇÃO INTERNA

As peças de ornamentação interna foram confeccionadas sob medida, para se ajustarem às dimensões existentes. Para todas elas esboçou-se desenho a mão livre para estudar a sua confecção. Após o estudo e escolha, desenhos em escala (CAD) foram feitos para construir moldes em verdadeira grandeza, confeccionados em papelão, MDF ou em compensado. Os moldes foram aplicados no local e, uma vez analisada a volumetria e compatibilidade das dimensões, confeccionaram-se as peças. Os serviços de marcenaria foram realizados em Itabira e os entalhes foram esculpidos em Mariana, artesanalmente, em madeira (cedro).

Compõem o projeto de decoração interna três etapas:

- Escolher e confeccionar a talha;
- Indicar os santos para os altares laterais e
- Determinar o tema dos quadros das paredes laterais.

4.1 Escolha e confecção da talha

Procurou-se seguir, com o máximo rigor, o critério estabelecido de reproduzir o estilo de Vieira Servas existente nas capelas da circunvizinhança.

Segundo Ramos, (2014, p. 111), pode-se considerar a balestra como a “marca registrada” de Servas. Outras duas marcas de Servas, agora segundo Beatriz Coelho em sua palestra do II Encontro Virtual - Grupo de Pesquisa Imagem e Preservação CNPq, em julho/2020, são o sacrário e a mesa do altar. Essas observações foram decisivas na escolha dos principais itens da decoração interna.

Entre os bens integrados fabricados citam-se:

- Coroamento da tribuna em balestra;
- Quartelões com seus capitéis e volutas das bases;
- Bordadura da tribuna
- Sacrário decorativo;
- Dois anjos que amparam o coração do sacrário;
- Peanha e dossel dos nichos laterais;
- Mesa do altar.

Entre os bens móveis citam-se:

- Imagem da padroeira;
- Banqueta com dois castiçais e um crucifixo em madeira;
- Bancos e genuflexórios;
- Quadros das paredes laterais.

Coroamento da tribuna em balestra: Para facilitar a confecção e manter a proporção em um altar pequeno como o da ermida, adotou-se como modelo a balestra existente no “retábulo colateral, do lado do evangelho, na capela do seminário menor em Mariana”, conforme informação e fotografias 4 e 9 das páginas 107 e 111, respectivamente de Ramos (2014, p. 107 e 111).

Quartelões e as volutas de suas bases: Os dois quartelões e as rocalhas das volutas das suas bases são semelhantes às mesmas peças no altar lateral, do lado do evangelho, da matriz de São Gonçalo em São Gonçalo Rio Abaixo.

Sacrário Decorativo: Tanto Ramos quanto Beatriz Coelho defendem que o sacrário é uma peça característica nas ornamentações de Vieira Servas. O estilo do sacrário existente no altar-mor da matriz de São Gonçalo repete-se em várias outras capelas. Beatriz Coelho o descreve como “um coração em chamas, flutuando em algumas nuvens e sobre ele há uma coroa de espinhos”. Há ainda três símbolos eucarísticos, e, segundo a professora Beatriz Coelho “a cruz na parte central lembra Cristo; a espada do lado esquerdo de quem olha, refere-se à Nossa Senhora das Dores e, do lado direito de quem olha, há um lírio que faz menção ao cajado de São José que brotou”.

Quanto ao sacrário determinou-se construir semelhante ao existente no altar-mor da matriz de São Gonçalo. O molde de papelão, inserido no espaço existente, está inscrito em um retângulo em que a relação entre as dimensões dos seus lados é a relação áurea. No espaço vazio, ao lado do sacrário decorativo, há dois anjos amparando o “flutuante coração em chamas”.

Peanha e dossel dos nichos laterais: Para os nichos laterais, adotou-se como modelo a peanha e dossel existentes no altar lateral, lado do evangelho, da capela de N S Rainha dos Anjos em Mariana. Esse altar, atribuído a Servas, (2000, p.192) permanece sem pintura ou douramento, portanto mostra os entalhes com perfeita nitidez. Essa escolha se deve à admiração que causa ao olhar e à percepção de estar diante de trabalho de uma beleza e sutileza ímpar. Parece até que o douramento não realça, mas, ao contrário, encobre a beleza do entalhe.



Figura 07: (A) Peanha do altar lateral da ermida e (B) da Capela Rainha dos Anjos em Mariana
Fonte: Autor, ano 2019.

Mesa do altar: A mesa com frontal plano foi construída ainda na fase de alvenaria, conforme mostra a figura 06 (B). Pensava-se, naquele momento, devido à facilidade de construção e baixo custo, fazê-la semelhante à mesa existente no altar lateral, do lado da epístola da capela de Nossa Senhora do Rosário em Mariana.

No entanto, na palestra “Imagem e Preservação” a Professora Beatriz Coelho apresenta um conjunto de fotografias de mesas de altar de várias capelas e lugares que têm o mesmo formato e menciona tratar-se, esse formato, uma “característica do estilo Servas”. Beatriz Coelho deixa claro que as mesas não são idênticas, há diferenças de uma para outra, como por exemplo no medalhão central, no acabamento e/ou na cor, mas o formato característico é aproximadamente o mesmo. Entre as várias mesas que ela identifica nessa palestra inclui a do altar do Coração de Jesus, da antiga capela Senhora Mãe dos Homens do Colégio Caraça. Essa mesa passa então a servir de modelo para a da ermida, pois coincidentemente esse altar já havia sido escolhido para servir de modelo para o fundo do nicho principal da ermida.

A fotografia (A) da figura 8 mostra a referida mesa do altar do Coração de Jesus, da capela do Colégio Caraça; a fotografia (B) a mesa em construção na marcenaria em Itabira, (C) no atelier em Mariana no início dos entalhes e (D) concluída.

A figura 9 mostra o altar completo. Veja nessa figura que a sanefa ainda está em construção. A peça instalada é para estudar e definir o tamanho e forma dos seus lambrequins. Da mesma forma o molde em papelão do triângulo equilátero sobre o nicho principal é um ensaio para fabricar a representação da Santíssima Trindade que será aí instalada.



Figura 8: Mesas do altar lateral no Caraça (A) e da ermida (B, C e D).
Fonte: Autor, ano 2020 e 2021.



Figura 9: Altar completo com todas as peças descritas.
Fonte: Autor, ano 2021.

4.2 Santos para os altares laterais

O orago da ermida é Nossa Senhora da Conceição. A sua imagem foi esculpida em cedro, em um único bloco, com dimensões especialmente para esse altar. A plataforma do degrau mais alto do trono encontra-se a 2,10m do piso da ermida e a imagem encontra-se com o olhar voltado para cima. Seu movimento e o de suas vestes sugerem que está flutuando em nuvens amparada por anjos. A figura 9 mostra a imagem de Nossa Senhora e a primorosa bordadura da tribuna.

Não há uma norma para escolher os santos dos altares laterais em função do orago, mas é costume, pautado na legislação canônica, não duplicar invocações do culto santoral e mariano. Por sua vez, não há razões indiscutíveis que definem essas invocações. É plausível, portanto, escolher santos populares na região aurífera à época da construção da fazenda, ou que sejam

relacionados a atividades rurais, ou em função de circunstância relacionada ao benfeitor. Mesmo assim, ainda há que se fazer uma escolha entre várias possibilidades. Logo, é admissível que essa escolha seja subjetiva, de acordo com a devoção do atual proprietário.

Entre os vários santos possíveis, São João Batista foi o primeiro a ser definido. Ele preenche requisitos como, por exemplo, ser popular a ponto de ocupar a quarta colocação entre os santos padroeiros das localidades mineiras. A escolha se refere a São João Batista menino, aquele que batizou Jesus Cristo e se comemora no dia 24 de junho. Uma sugestão de imagem é o menino com o livro e o cordeiro na mão esquerda e a mão direita apontando para o cordeiro, com um olhar profético.

A escolha do segundo santo foi mais difícil, diante do grande leque de possibilidades. São Sebastião é o padroeiro do maior número de cidades em Minas Gerais, protetor dos fazendeiros e intercessor contra a peste. Outro possivelmente justificável seria um santo venerado pela numerosa população de negros e mulatos, escravos ou não na região na época da construção da fazenda. Há ainda São Gonçalo do Amarante, um santo português e padroeiro da cidade onde se situa a Fazenda, entre outros.

Após análise, a escolha recaiu sobre Santo Antônio. É popular e ocupa o segundo lugar no número de cidades mineiras em que é o padroeiro. De origem portuguesa, padroeiro de Lisboa, é comemorado no dia 12 do mesmo mês que São João Batista. Pertencia à ordem Franciscana, muito influente naquela época. Assim, preenchem-se os altares laterais com santos relacionados aos festejos juninos em uma fazenda distante do centro urbano, onde geralmente, nesse mês, acontecem festas de diferentes formas culturais, além das religiosas.

4.3 Tema dos quadros das paredes laterais

O projeto considerava ilustrar, com frases curtas, as virtudes cardeais na face interna das portas com o intento de preservar a cultura religiosa católica e participar na instrução, educação e formação das pessoas. Entretanto, posterior e indispensável adaptação fez com que as portas fossem instaladas abrindo para dentro o que inviabilizou essa opção inicial. No estudo sobre as virtudes cardeais, constatou-se que não há uma iconografia específica para elas.

Por sua vez, nas paredes laterais da ermida, há espaço suficiente para assentar dois quadros em cada lado, com o mesmo tamanho e formato do óculo. Voltado à decoração semelhante às capelas da vizinhança, o projeto previa instalar nesse espaço quatro quadros com os doutores

da igreja iguais aos existentes no arco do cruzeiro da matriz de Nossa Senhora da Conceição em Catas Altas. Ali, nos panos do arco do cruzeiro constituídos por painéis em tábuas, estão Santo Agostinho, São Gregório, Santo Ambrósio e São Jerônimo pintados por Manoel da Costa Ataíde.

Para manter as mensagens das virtudes cardeais e os quadros dos doutores semelhantes aos existentes na Matriz de Catas Altas, ocorreu então registrar nesses quadros os dizeres das virtudes e incluir seus respectivos atributos. O pintor encarregado dos quadros, ao consultar sites “cruzterresanta.com.br; cançãonova.com; e paulus.com.br”, para conhecer e bem representar esses Doutores constatou informações que nos levaram a associá-los às virtudes.

No quadro de Santo Agostinho, cujas características principais são filosofia, reflexão e de ser pensador, anotou-se a virtude da PRUDÊNCIA; no de Santo Ambrósio os dizeres da JUSTIÇA, pois esse santo estudou direito antes de estudar teologia. A mensagem da FORTALEZA foi registrada naquele de São Gregório, homem de governo com senso de dever, de medida e de dignidade. No momento em que o povo enfrentava fome, guerras e pestes, ele ajudou, comprando e distribuindo trigo, socorreu os necessitados, sustentou sacerdotes e monges em dificuldades, pagou resgate de prisioneiros e trabalhou em prol da paz. A TEMPERANÇA foi reservada a São Jerônimo, possuidor de um temperamento forte, razão pela qual procurava o deserto onde entrava em ritmo de orações e jejuns e exercia um grande autodomínio. Esses quadros dos doutores instalados nas paredes laterais foram projetados de modo que os doutores ficassem com o olhar voltado para o altar.

A seguir apresenta-se a lista com os nomes dos profissionais que participaram da construção da ermida, a função de cada um e o local em que a exerceram. Sem eles o projeto não teria saído do pensamento.

BEM IMÓVEL		
Obras e serviços	Local	Profissionais
1 Concepção do projeto. Dimensões preliminares e ajuste à casa existente	Fazenda	Tasso Túlio Mol Muzzi O Autor
2 Riscos e Desenhos	Itabira	O autor
Esboços sem escala (concepção)		Edney do Carmo Silva
Desenhos em escala CAD		Celso Nunes Coelho
3 Alvenaria (Pedreiros)	Fazenda	Carlos Cláudio Veríssimo
Fundação		Edilson Domingos de Souza
Estrutura armada		Leandro Ramos
Paredes		Paulo Roberto Veríssimo
4 Carpintaria (Carpinteiros)	Fazenda	Carlos Cláudio Veríssimo
Telhado e Forro		Edilson Domingos de Souza
Assoalho, tablado e mesa com frontão plano.		Leandro Ramos
Assentamento do marco e portas		Paulo Roberto Veríssimo
5 Cantaria (canteiro)	Cachoeira do Campo	
Degrau da entrada		José Zacarias Gonçalves
Pia de água benta e óculo		
6 Marcenaria (Marceneiros)	Mariana	
Porta com recortes		Elísio Otávio Xavier
Lambrequim sobre a porta		Raimundo Nonato Lemos
7 Ferragens (Ferreiros)	Belo Horizonte	
Aldraba, rosetas		Ferragens Pinheiro
dobradiças e trincos		
8 Pintura das paredes externas, internas e forro	Fazenda	Juscelino da Costa Freitas
9 Serviços de copa	Fazenda	
Almoço, lanches, sucos, café e quitandas em geral		Elisa Raimunda Gonçalves
BENS INTEGRADOS E MÓVEIS		
Obras e serviços		Profissionais
10 Medidas minuciosas no local	Fazenda	
Medidas para elaborar modelo, ensaio.		O autor
11 Marcenaria (Marceneiros)	Itabira	Luiz Paulo de Souza e Israel de Araújo Cerqueira
Arcos para receber o forro		
Cimalha e rodapé		
Molduras dos quadros		
Trono escalonado do nicho principal		
Banqueta		
Bancos e genuflexórios		
Mesa do altar com frontão curvo (sem entalhes)		
12 Entalhe e douramento (Entalhador / Dourador)	Mariana	Edney do Carmo Silva
Imagem da padroeira		
Balestra		
Capitel		
Quartelões e suas bases		
Bordadura da tribuna		
Sacrário ladeado por dois anjos.		
Dossel e peanha dos altares laterais		
Banqueta (raios e douramento)		
Entalhes, pintura e douramento da mesa do altar		
13 Pintura dos quadros das paredes laterais	Mariana	Cássio Antunes Oliveira
14 Pintura do Guarda Pó sobre a porta de entrada	Mariana	Maria do Carmo Gamarano
15 Toalha bordada da mesa do altar	Conselheiro Lafaiete	Irene Rodrigues P. de Souza Terezinha Heloisa Bitencourt
16 Montagem e Ajustes	Fazenda	Antônio Ribeiro Correia O autor

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O artigo aqui proposto possui uma ligação direta com o curso de pós-graduação *lato sensu* em História da Arte Sacra da FDLM. O processo de construção e de ornamentação do templo religioso, tal como descrito no texto, é resultado de conhecimento adquirido ao longo do curso. Verifica-se que a descrição de detalhes da construção de obras religiosas expostos nas aulas são confirmados durante a edificação da ermida. Da mesma forma observações anotadas durante a construção da ermida, revelam detalhes construtivos que podem ser extrapoladas aos conceitos ensinados nas aulas sobre as construções das capelas do século XVIII em Minas Gerais. Portanto, pode-se dizer que a grade curricular desse curso de especialização é apropriada e cumpre o objetivo de capacitar adequadamente seus alunos.

A construção da ermida consolidou aprendizado de várias disciplinas, como, por exemplo, *Arquitetura religiosa em Minas Gerais: capelas, matrizes e igrejas de irmandades*; *Arquitetura Religiosa no Brasil - Estilos e programas arquitetônico* e também *História da Igreja no Brasil (Clero regular e secular)*, que trata da Religião como doutrina e das práticas religiosas e do comportamento das pessoas à época da construção da fazenda.

Por sua vez, experiência e aprendizado adquiridos durante o estudo, o projeto, a edificação e a decoração dessa pequena ermida, aliados agora à tarefa de descrever os trabalhos executados foram surpreendentes. Entre os vários aprendizados e/ou constatações, destacam-se quatro:

- 1) Inicialmente chamou a atenção o que vem a ser o “desenvolver o olhar”. Ao escolher e selecionar detalhes arquitetônicos e de decoração, exercita-se a observação e passa-se a enxergar detalhes nunca antes percebidos. É admirável rever certos detalhes após estudá-los.
- 2) As construções das grandes obras religiosas existentes na região de atividade de mineração do ouro em Minas Gerais tiveram, não há dúvida, a participação de profissionais de diferentes ramos. O presente projeto confirma a necessidade da participação de arquiteto, pedreiro, carpinteiro, marceneiro, ferreiro, canteiro, escultor, pintor e dourador. Adicionalmente, a modalidade de desenvolver o serviço de decoração à distância revela a necessidade de um profissional que fazia medidas minuciosas na obra para fabricação das peças em um atelier distante e também a necessidade de um artífice que montava as peças como um quebra-cabeças no retábulo e que fazia ajustes necessários para acomodar as peças decorativas.

3) Os profissionais que mais se destacam ao final da construção da capela são escultores e pintores/douradores, pois a talha, após receber camada de proteção, policromia e douramento, cobre toda a alvenaria. Esse fato provoca grande impacto na beleza do interior do edifício e ofusca outros trabalhos de arte, podendo gerar a falsa impressão de que apenas escultores e pintores participaram da obra. Hoje é perfeitamente compreensível quando um professor se refere a um artista como Servas ou Aleijadinho dizendo que tinham um atelier fixo, onde fabricavam peças de decoração com a participação de outros artífices. O fato de as peças de decoração dessa ermida terem sido feitas na marcenaria em Itabira e no ateliê em Mariana, sem que nem o marceneiro nem o escultor nunca tivessem ido à fazenda, é uma prova da possibilidade dessa modalidade de trabalho em que participam outros artífices nas suas oficinas.

4) Devido à participação de artífices de vários ramos, não há como desconsiderar a essencial presença de importantes mestres que sabiam previamente o resultado que queriam alcançar com a construção dessas obras religiosas.

Sem a presença de um competente “maestro” para harmonizar a execução dos diferentes artífices, a obra poderia resultar numa montagem de requintados fragmentos que atenderia a utilidade, mas não seria harmônica. Talvez, devido ao espírito acolhedor e religioso que oferecem em seu interior, resultante dessa harmonia, essas obras religiosas permanecem até nossos dias. Caso contrário, já poderiam ter sido submetidas à rearquitetura, para inserir acréscimos e/ou demolir partes, para adaptar a novos usos.

Essas constatações configuram as obras de arte religiosas da região aurífera de Minas Gerais, no século XVIII, um típico trabalho em equipe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COELHO, Beatriz (org). *Devoção e Arte: Imaginária Religiosa em Minas Gerais*. 1. ed.. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

_____. *Algumas características da talha de Francisco Vieira Servas*. II Encontro Virtual - Grupo de Pesquisa Imagem e Preservação CNPq, em julho/2020. Disponível em <<https://youtu.be/trEb97pyF9U>> e <<https://www.youtube.com/watch?v=k-wr27d-mxs&t=146s>>. Acesso em 21 julho 2021.

DANGELO, André Guilherme Dornelles. *Fazendas Mineiras*. Belo Horizonte: Memorial Minas Gerais VALE, 2012.

DI MARCO, Anita; ZEIN, Ruth Verde. *A rosa por outro nome tão doce...seria?*. in Anais do 7º seminário Do.Co.Mo.Mo Brasil. Porto Alegre, RS, 22 a 24 de outubro de 2007. Disponível em <<https://docomomo.org.br/course/7-seminario-docomomo-brasil-porto-alegre/>>. Acesso em: 21 julho 2021.

RAMOS, Adriano Reis. “As Marcas de Francisco Vieira Servas em Minas Gerais” in RAMOS, Adriano Reis. *As Gerais de Servas: Circuito Cultural Vieira Servas*. Belo Horizonte: UFMG; Pró-Reitoria de Extensão PROEX, 2014. p. 97-127.

_____. *Francisco Vieira Servas e o Ofício da Escultura na capitania das Minas do Ouro*. Belo Horizonte: Instituto Cultural Flávio Gutierrez, 2002.

SAINT HILAIRE, Auguste de, *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Tradução de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000.

Sites consultados Último acesso em 21 de julho de 2021.

<<https://www.ufmg.br/vieiraservas/artista/vieira-servas/>>

- Informações sobre Vieira Servas

cruzterresanta.com.br; cançãonova.com; e paulus.com.br.

- Informações sobre os quatro doutores da Igreja retratados nos quatro quadros das paredes laterais.

NOSSA SENHORA DA MATERNIDADE: DOS REFERENCIAIS HISTÓRICOS E ICONOGRÁFICOS, À UMA POSSÍVEL AUTORIA *

Fernando Pozzer **

Resumo: Este trabalho aborda aspectos históricos, em torno da imagem de vestir de Nossa Senhora da Maternidade, por meio da contextualização da atual Capela, fundadores da comunidade onde é padroeira, ligação com a Itália e a devoção mariana à figura materna; além de características técnicas e iconográficas da escultura, através de análises. O principal objetivo deste trabalho é, resgatar e registrar a história desta escultura, além de compará-la com a representação escultórica da mesma invocação, presente no norte da Itália; identificar semelhanças com a Santa Mãe de Deus, e a partir da escultura assinada da *Beata Virgine della Neve*, apontar para uma possível autoria. Para isso foram utilizadas referências sobre a imigração italiana em Caxias do Sul, temática mariana e escultura devocional em madeira. Além destes referenciais teóricos e consultas em periódicos do século XX, o trabalho *in loco* foi fundamental para as descrições, medições, análise de técnica construtiva e exames organolépticos. Desta forma, foi possível identificar o estilo, a época aproximada e uma iconografia ligada ao dogma da maternidade. Tudo indica que esta devoção veio com os imigrantes italianos, mas da mesma forma que sua autoria, ainda não é possível afirmar, permanecendo ambas como hipóteses. Esta pesquisa contribui para o processo de inventário e valorização das imagens devocionais em madeira policromada presentes em Caxias do Sul.

Palavras-chave: Nossa Senhora da Maternidade; imigração italiana; devoção; escultura

Abstract: This work addresses historical aspects, regarding the image of Nossa Senhora da Maternidade, through the contextualization of the current Chapel, founders of the community where she is patron, connection with Italy and marian devotion to the mother figure; in addition to technical and iconographic characteristics of the sculpture, through analyses. The main objective of this work is to rescue and record the history of this sculpture, in addition to comparing it with the sculptural representation of the same invocation, located in northern Italy; identify similarities with the Holy Mother of God, and from the sculpture signed by *Beata Virgine della Neve*, point to a possible authorship. For this, references about Italian immigration in Caxias do Sul, marian theme and devotional wooden sculpture were used. In addition to these theoretical references and consultations in 20th century periodicals, the on-site work was fundamental for descriptions, measurements, analysis of construction technique and organoleptic examinations. In this way, it was possible to identify the style, the approximate time and an iconography linked to the dogma of motherhood. Everything indicates that this devotion came with the Italian immigrants, but like its authorship, it is still not possible to say, both remaining as hypotheses. This research contributes to the process of inventorying and valuing the devotional images in polychrome wood located in Caxias do Sul.

Key-words: Nossa Senhora da Maternidade; italian immigration; devotion; sculpture

* Artigo científico apresentado ao Curso de Pós-Graduação em História da Arte Sacra da Faculdade Dom Luciano Mendes. Profa. Orientadora: Dra. Maria Regina Emery Quites.

** Conservador-restaurador de Bens Culturais Móveis e Integrados. Possui especialização em História da Arte Sacra pela Faculdade Dom Luciano Mendes – FDLM, Mariana, MG (2021), tecnólogo em Conservação e Restauro pela Faculdade de Tecnologia da Serra Gaúcha – FTSG (2017), Licenciatura Plena em Educação Artística com Habilitação em Artes Plásticas pela Universidade de Caxias do Sul - UCS (2010). Atua na área desde 2006 com passagem pelo Museu dos Capuchinhos do RS e participando de obras de restauro executadas em Santa Catarina e no Paraná. Atualmente realiza trabalhos no atelier próprio, inaugurado em 2015.

Introdução

O presente artigo aborda aspectos históricos, técnicos e iconográficos da escultura devocional de Nossa Senhora da Maternidade (fig.1), que se encontra no nicho central do Retábulo Mor da atual edificação em alvenaria de pedras e tijolos, localizada na Estrada Municipal Furlan Perotti, Linha 5ª Léguas, Caxias do Sul – RS, além de apontar uma possível atribuição da sua autoria.

Em 2001, a Sacristia da Capela foi completamente destruída por um incêndio, na ocasião, além da perda de objetos litúrgicos, alfaias, vestes da padroeira e toda documentação escrita, uma lacuna na história da escultura e sua trajetória na comunidade foi aberta.

Sem a preocupação em coletar e registrar informações logo após o ocorrido, o intervalo de tempo que se sucedeu, favoreceu ainda mais o esquecimento não só da história, mas também de uma possível referência da proveniência desta devoção mariana e da própria escultura.

Atualmente, a lembrança mais recorrente entre os moradores da comunidade, é que existiu uma capela construída em madeira e que a festa da padroeira, realizada em outubro, deveria pelo certo ser celebrada no dia 1º de janeiro. Quanto a autoria e data da escultura, infelizmente nada consta nos arquivos e documentos oficiais da Igreja. Alguns dados sobre a atual edificação constam numa ficha de inventário¹. Acreditamos que a investigação, a coleta e o registro dessas informações, fornecerão pistas e componentes essenciais para traçar um panorama histórico, que possam preencher esta lacuna histórica.

O principal objetivo deste trabalho é, resgatar a história em torno da escultura e devoção da Nossa Senhora da Maternidade, e conseqüentemente, registrá-la também numa ficha de identificação de bem móvel ou integrado², onde os dados encontrados, contribuirão de forma

Figura 1- Nossa Senhora da Maternidade.



Fonte: acervo do autor.

¹ Ver em anexos.

² Ver em apêndice.

inédita no processo de inventário, oferecendo assim, uma proteção à escultura devocional da padroeira. Por ser uma invocação única da cidade de Caxias do Sul e, possivelmente desconhecida em outras regiões do Estado e do País, optamos ainda por compará-la com a representação escultórica da mesma invocação, presente no norte da Itália, região de onde saíram os imigrantes que aqui chegaram e estabeleceram moradia. Além disso, semelhanças com a Santa Mãe de Deus, também nos instigaram a uma comparação iconográfica. Por fim, a partir da imagem em madeira da *Beata Virgine della Neve*, uma obra assinada, apontar para uma possível atribuição autoral.

Para tal, foram feitas pesquisas em livros sobre a imigração italiana em Caxias do Sul e outros textos sobre esse evento, bem como a questão da fé e religiosidade trazidas para o solo brasileiro. Os sites da Biblioteca Nacional e do Arquivo Histórico Municipal não apresentaram nenhuma informação relevante, apenas notícias gerais sobre a cidade de Caxias do Sul e da Igreja Matriz Nossa Senhora do Rosário de Pompéia, situada no bairro de Galópolis e responsável pela atual Capela da Maternidade. Tampouco foram encontrados registros nas fontes primárias.

Além da pesquisa histórica que viabilizasse a elucidação das origens da escultura e da devoção, o aporte para alguns procedimentos técnicos também se deu por meio da obra “Estudo da escultura devocional em madeira” (COELHO; QUITES, 2014), como exames organolépticos³, prospecções, medições e diagnóstico do estado de conservação. Foram feitas ainda, descrição pré-iconográfica da escultura vestida e sem as vestes, análise iconográfica e formal-estilística da escultura.

1. ASPECTOS HISTÓRICOS

1.1 A atual Capela da Maternidade

Localizada na Estrada Municipal Furlan Perotti, Linha 5ª Léguas – Travessão Santa Teresa, Caxias do Sul – RS, a atual edificação em alvenaria (fig. 2), construída na década de 1920,

³ Exames “realizados pelo conservador-restaurador por meio de seus órgãos de sentido (visão, tato e audição) com o objetivo de realizar um primeiro diagnóstico básico das condições da obra” (COELHO; QUITES, 2014, p.107).

Figura 2 – Atual Capela de Nossa Senhora da Maternidade.



Fonte: acervo do autor.

ergue-se sobre pedras irregulares e tijolos assentados a barro, com reboco interno e externo. Ao seu lado esquerdo, o campanário, construído em 1941, com pedras trabalhadas até a altura do sino, e o restante em tijolos. Pouco se sabe sobre a primeira capela, apenas que foi construída com tábuas serradas a mão pelos primeiros imigrantes, logo após abrirem clareiras na mata, construírem suas casas e plantarem suas roças. Mesmo não sendo nosso objetivo abordar a imigração italiana para o Rio Grande do Sul, se faz necessária uma

contextualização sucinta do momento em que chegam na região, para assim compreender a possível origem desta devoção mariana. Neste contexto, Mário Gardelin e Rovílio Costa (2002) informam que, antes mesmo da chegada dos primeiros imigrantes, as terras foram divididas em lotes que seriam vendidos às famílias recém chegadas, estes ficavam inseridos nos travessões dentro das Léguas. De acordo com os autores, o nome dado a este travessão, onde se encontra a Capela da Maternidade, é

[...] em homenagem à reformadora do Carmelo e Doutora da Igreja, Santa Teresa de Ávila. Também é homenagem à esposa de D. Pedro II, f. do rei de Nápoles, Teresa Cristina. É o travessão que vai dar nome ao orago de Caxias, à Santa Titular. Basicamente, é uma reverência àquela que foi chamada de Mãe dos Brasileiros (GARDELIN; COSTA, 2002, p. 229).

Consta ainda que, a comunidade foi fundada por imigrantes vindos da região do Veneto, norte da Itália, das localidades de Belluno, Trento, Mantova e Vicenza. Dentre eles, Francesco Pozzer e Giovanni Pozzer, além de Francesco Furlan, Angelo Sartor, Francesco Camatti e Antonio Felippi (2002, p. 230 - 231).

1.2 Devoção à Nossa Senhora da Maternidade

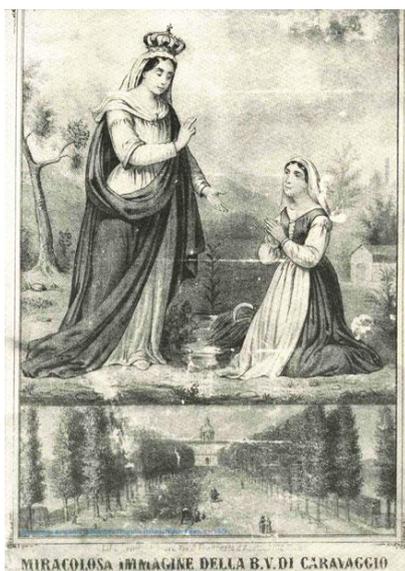
As poucas informações sobre esta devoção mariana, nesta comunidade, remontam a chegada dos primeiros imigrantes a partir do ano de 1876, quando, segundo Herédia (1996, p.45), já

havia registros de famílias radicadas na localidade. De acordo com ela “Estes primeiros colonos frequentavam a Capela da Maternidade, na Quinta Léguas [...]” (HERÉDIA *in* PAVIANI, 1996, p.45). Isto sugere que esta devoção tenha sido trazida da Itália para o Brasil pelos primeiros imigrantes, que de lá partiram. Reforçando essa possibilidade, existe o fato de que, também no norte da Itália, na localidade de Pavia, Lombardia (região limítrofe com o Veneto) existe um Santuário Mariano⁴ dedicado a *Madonna Della Maternità* (Nossa Senhora da Maternidade), no Município de Zinasco.

Sabe-se que muitas das devoções locais foram trazidas pelas famílias de imigrantes. Eram pinturas e gravuras que mais tarde serviriam de modelo para a escultura (fig. 3). A exemplo disso, podemos citar a devoção à Nossa Senhora de Caravaggio (fig.4), Em Farroupilha, cidade vizinha de Caxias do Sul. Diante da falta de santos, os fiéis a escolheram como orago pelo fato de “D. Maria Domonegatto Faoro ter oferecido um quadro trazido da Itália, para ser colocado no altar principal do Santuário, enquanto não fosse providenciada uma imagem que o substituísse.” (ZAMBELLI, 1996, p.81). A fé e a devoção que ainda ecoam em seus descendentes, faziam parte do cotidiano do imigrante italiano. Nessa nova sociedade que se formava em terras até então desconhecidas, o pilar principal do equilíbrio familiar era a religião católica, nela se buscava proteção, saúde, clima favorável, boas colheitas, etc. (ZAMBELLI, 1896, p. 22).

⁴ Disponível em: <<https://www.facebook.com/PIERALINA>>.

Figura 3 - Gravura de Ns^a. Sr^a. De Caravaggio, Itália, 1724. Trazida para o Brasil pela família Faoro.



Fonte: NOSSA SENHORA DE CARAVAGGIO, 2021.

Figura 4 - Nossa Senhora de Caravaggio Pietro Stangherlin, 1885.



Fonte: NOSSA SENHORA DE CARAVAGGIO, 2021.

Segundo Lazzari (2013, p.39), a devoção mariana tangia o cotidiano do imigrante, seja em comunidade ou em família, onde eram protegidos em qualquer circunstância, por um poder igual ao amor de mãe.

Além destas informações, que traçam um perfil católico dos italianos que para cá vieram, outros escritos oferecem dados que ajudam na compreensão da sua história. Gardelin (2002, p.15), nos conta que “A última reforma do calendário⁵ trouxe ao dia primeiro de janeiro a festa da maternidade divina. Desde 1931 essa festa era celebrada no dia onze de outubro, lembrando o Concílio de Éfeso (431).” Esta data foi estabelecida por Pio XI, por ocasião do 15º centenário deste Concílio (431 – 1931), onde proclamou-se o Dogma da Maternidade: “Maria é Mãe de Jesus, porque lhe deu o corpo e o sangue. O Filho de Deus, porque incarnou verdadeiramente d’Ela, é seu Filho”.

Lira (2018, p. 55), não só corrobora como complementa Gardelin, apontando que “No dia 1º de janeiro celebrava-se a Festa da Circuncisão do Senhor; em nossos dias, temos a Solenidade da Santa Mãe de Deus⁶ em que se evoca a maternidade divina da Virgem Maria [...]”. Boyer

⁵ Reforma de 1969, Papa Paulo VI.

⁶ Como veremos mais adiante, na seção Aspectos Iconográficos, tem uma iconografia semelhante a Nossa Senhora da Maternidade.

(2000, p.14) reforça que “Em 431, quando o concílio de Éfeso a declara oficialmente mãe de Deus, *Théotokos* [...]”, o culto marial é verdadeiramente originado. Segundo Lima Júnior (2008, p.242), a própria oração Ave Maria foi alterada depois deste concílio, acrescentando dois trechos a oração: “Bendito é o fruto do Vosso ventre” e “Santa Maria Mãe de Deus. Também a partir deste momento, as imagens da Virgem Maria com o menino Jesus no colo começaram a ser representadas.

Diante destas informações, podemos afirmar que Nossa Senhora da Maternidade e Santa Mãe de Deus, tem a mesma origem e representam um dos quatro dogmas marianos, o Dogma da Maternidade. Sobre esta figura materna, Boyer nos fala que independente da forma como é representada, seja “com o bebê contra sua face, contra seu “coração”, sobre seus joelhos, no berço colocado ao seu lado, em seu leito de parturiente ou estreitado contra seu seio, a Virgem Maria confirma geralmente o papel arcaico da “boa mãe” (2000, p.26).

Ambas as informações vêm de encontro com a lembrança dos moradores mais antigos, que diziam que, pelo certo, a festa deveria ser comemorada no dia 1º de Janeiro, mas que, no entanto, ao que tudo indica, continuou sendo celebrada em outubro, mais precisamente no 2º domingo deste mês, de acordo com o calendário da Igreja Matriz.

1.3 Escultura

A imagem de Nossa Senhora da Maternidade mede 98 x 70 x 60cm, com um peso total de 28, 350kg. Percebe-se que sua fatura é de transição entre o popular e erudito, denominada imagem de fronteira, onde segundo Fabrino⁷ (2012, p.65), citando Etzel (1979), há uma simplificação das esculturas eruditas em contraponto ao aperfeiçoamento das populares, a partir do século XIX. Nota-se que a proporção harmônica presente no rosto e o sistema de boa execução técnica das articulações, entram, de certa forma, em conflito com a fatura desproporcional dos membros superiores. No entanto, podemos levantar aqui, algumas hipóteses, como o fato de que, normalmente a fatura das partes mais importantes era feita por um mestre e a estrutura mais simplificada para vestir por um aprendiz; a função estrutural de sustentar o peso da escultura do menino Jesus; e o aspecto de resolução visual, onde ao serem vistas de longe e de baixo, as mãos avantajadas tornam-se harmoniosas no conjunto da obra.

⁷ FABRINO, Raphael João Hallack. Guia de Identificação de Arte Sacra. IPHAN – 2012. 147 f. p.65

De acordo com as definições de Coelho e Quides (2014, p.44), a imagem sacra de Nossa Senhora da Maternidade é considerada como uma escultura em madeira policromada, classificada como imagem de vestir e, devido a sua estrutura formal, inserida no grupo das anatomizadas ou de corpo inteiro. A possibilidade de deslocamento da mesma, a define como bem móvel e que por derivar do culto católico, pertence a categoria de Arte Sacra. (FABRINO, 2012, p.55).

Por se tratar da padroeira da comunidade, ocupa o nicho central do Retábulo-Mor⁸ (fig. 5) da Capela, no entanto, relatos apontam que a mesma era utilizada em procissões em torno da edificação no dia de sua festa. Além disso, a evidente preocupação com o acabamento dos cabelos esculpidos no verso da escultura e do trono, mesmo estes ficando sob o manto, e as perfurações na base indicam o meio de fixação no andor, colaboram para a veracidade dos relatos. Isso nos leva a crer que ela pertença a ambas as tipologias de escultura religiosa, estabelecidas por Ribeiro como: a) Retabular: voltadas para a devoção, feita para ser vista de longe, acabamento refinado na parte da frente; e b) Processional: que pode ser uma imagem de vestir, de cunho litúrgico, utilizada em rituais a céu aberto, mais realistas, feitas para serem vistas de ângulos variados. (FABRINO⁹, 2012 apud RIBEIRO, 1986, p. 7 - 32).

Figura 5 – Retábulo-Mor da Capela da Maternidade



Fonte: acervo do autor.

Lembramos aqui que, a escultura devocional em questão, não está sob nenhuma proteção legal, muito menos inventariada, o que é totalmente inadequado, pois a primeira condição de preservação de um acervo é seu registro e documentação junto ao órgão municipal. Fato que a insere junto com todo o acervo da Capela, a um contexto razoável de segurança.

No entanto, podemos dizer que a imagem de Nossa Senhora da Maternidade, bem como do Menino Jesus, trono e base, encontra-se em bom estado de conservação.

⁸ Aqui, nesta fotografia de 2020, apresenta-se com vestes azuis.

⁹ FABRINO, Raphael João Hallack. Guia de Identificação de Arte Sacra. IPHAN – 2012. 147 f. p. 57 - 58

2. ANÁLISE DA TÉCNICA CONSTRUTIVA

2.1 Descrição

É a etapa fundamental onde os elementos formais, que compõem a imagem, serão descritos detalhadamente ou de forma mais sucinta, possibilitando sua identificação. (COELHO; QUITES, 2014, p.103). Seguindo o roteiro definido pelas autoras, partindo da anatomia, percorrendo a vestimenta, base, atributos e por último os anexos, faremos aqui a descrição da imagem em dois momentos: vestida e sem as vestes (quadro 1).

Imagem vestida: Figura feminina de meia idade, sentada em posição frontal com fisionomia contemplativa e serena; cabeça reta com rosto arredondado; carnação em tom de amarelo; olhos em tons de castanho esverdeado, com pálpebras inferiores e superiores proporcionalmente abertas; nariz reto e largo com narinas redondas; cavidade buco nasal levemente demarcada; boca cerrada com lábios afilados em tons de rosa; queixo em montículo; cabelo repartido no meio, levemente ondulado em tons de marrom que caem em mexas soltas e afastadas do pescoço, sobre os ombros; orelhas em “C”, levemente projetadas para frente, lóbulo perfurado usa brincos de metal dourado; pescoço curto e largo. De colo reto e braços que se afastam do corpo, flexionados para frente, segura na sua mão direita espalmada para cima, uma criança, e na mão esquerda, dois terços que se apoiam nos dedos médio e indicador. Vestes em tons de marrom claro, de tecido liso e brilhante, com sobreposição de renda na região do busto, manto rendado de verso liso que parte da cabeça, sob uma coroa de metal dourada, caindo em abertura sobre a imagem até a base da escultura. Sentada em sua mão direita, uma figura masculina de criança, em posição frontal; fisionomia serena; cabeça reta com rosto arredondado, carnação em tonalidade amarela; olhos abertos em tons de castanho; nariz reto e largo; boca cerrada e de tonalidade rosa; cabelos curtos e ondulados em tom de marrom; orelhas em “C”; pescoço curto e largo. Braços flexionados afastando-se do corpo de colo reto. Mão direita segura uma esfera azul com faixas e cruz douradas; mão esquerda em posição de bênção. Suas vestes são do mesmo tecido e tonalidade da figura feminina. Em sua cabeça coroa de metal dourada.

Sem as vestes: a figura feminina apresenta cintura afinada, seios sugeridos e uma espécie de camisa de mangas curtas com abertura retangular na altura da base do pescoço, entalhada pintada de bege. Os braços possuem policromia simples, em tons de rosa escuro; antebraços e mãos com carnação em tons de amarelo, intermediada por traços de tinta rosa; tronco e parte

dos membros inferiores com base de preparação branca; joelhos com carnação da mesma tonalidade dos braços, e abaixo deles refinamento da carnação até os pés, descalços e posicionados em abertura sobre a base de tonalidade branca.

Sentada em sua mão direita, a figura masculina de criança apresenta tórax definido, corpo inteiramente esculpido e anatomizado, policromia em tons de rosa escuro e carnação com acabamento mais refinado na cabeça, pescoço e busto; mãos e antebraços, pés e pernas na altura abaixo do joelho. Há presença de tinta rosa nos limites dessas áreas de cor. Perna esquerda dobrada e apoiada na perna direita da figura feminina e perna direita também dobrada, porém solta no espaço. Está sentada numa cadeira com pintura imitando mármore, em tons de branco e azul, com assento retangular e espaldar médio, pregada numa base baixa, retangular com perfurações para sua fixação no andor. Pintura imitando mármore em tons de branco, cinza e azul.

Quadro 1: Comparativo entre a escultura vestida e sem as vestes.



Fonte: acervo do autor.

2.2 Estrutura, forma e estilo

De estrutura maciça, o corpo da Virgem é composto por um tronco inteiro, onde estão esculpidos a cabeça, que apresenta olhos e cabelos esculpidos e pintados; busto com cintura afinada e seios sugeridos, e o quadril, de onde sai a conexão macho para o encaixe das pernas. Os braços são entalhados em blocos separados e fixados na altura dos ombros. Suas articulações (fig. 6) presentes no quadril e nos joelhos, lembram o sistema macho/fêmea simplificados,

Figura 6 – Detalhe das articulações.



Fonte: acervo do autor.

descritos por Coelho e Quites (2014, p.44) como “Modelo mais comum encontrado. [...] onde as partes que compõem os membros do corpo humano fazem parte do sistema da articulação.” Neste caso, esse sistema é esculpido no próprio suporte, nas extremidades de cada parte dos membros inferiores. Nota-se que os pés também foram esculpidos separadamente e fixados nas pernas. O Menino Jesus é anatomizado e sem articulações, onde os braços também foram feitos em blocos separados e fixados na altura dos

ombros.

O sistema de articulações presentes nessa escultura, permite que a mesma fique de pé, além de sua posição oficial sentada. Além destes aspectos, a escultura de Nossa Senhora da Maternidade apresenta as características definidas por Coelho e Quites:

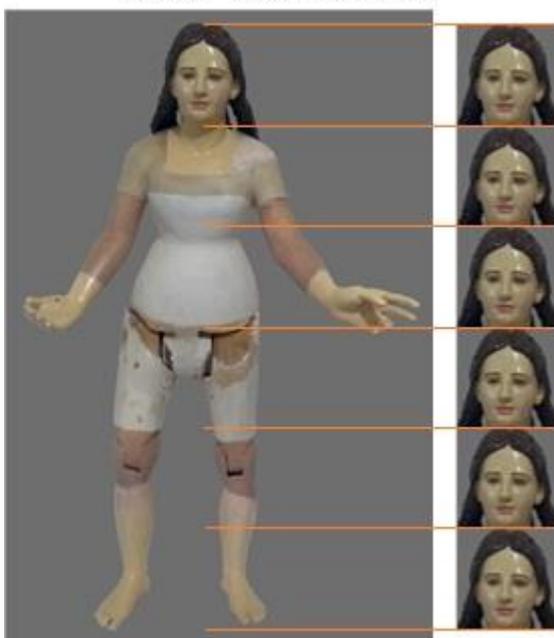
[...] partes esculpidas de forma completa e policromadas, habitualmente cabeça, mãos, pés, e as vezes braços e pernas, que geralmente recebem esmerado tratamento da talha e da carnação, pois sempre ficam visíveis. Pode ocorrer uma policromia simplificada nas partes escondidas sob as vestes ou mesmo a madeira estar aparente.” (2014, p.44)

Apresenta características formais do século XIX. Ao colocá-la de pé, apresenta um cânone de 6 cabeças (fig. 7), visto que modulações desse período variavam dentro de uma tendência de oito e nove cabeças. Suas linhas são mais retas e, com o eixo central passando entre os pés geralmente descobertos, a deixa com aparência hierática (fig. 8). Perde o ar teatral dos períodos anteriores e apresenta uma expressão ingênua. O cabelo perde a ousadia do século XVIII e volta a ser mais “comportado”, apresentando características dos séculos XVI e XVII, que voltam a aparecer no XIX.

Segundo Etzel, nos séculos XVI e XVII, a grande maioria das imagens femininas tem a cabeça descoberta e os cabelos soltos, caídos sobre os ombros e as costas, representados geralmente com madeixas grossas de sulcos profundos e verticais, tanto na madeira quanto no barro. No século XVIII [...] cabelo em tranças aparecendo somente ao lado do rosto. [...] quando ficavam à mostra, tornaram-se muito elaboradas, com uso de laços de fita, trançados ou caindo em rebuscadas mechas. No século XIX, o uso do véu ou manto permanece, mas as cabeleiras voltam a ser contidas, sem a movimentação período anterior” (FABRINO¹⁰, 2012 *apud* ETZEL, 1979, p. 62).

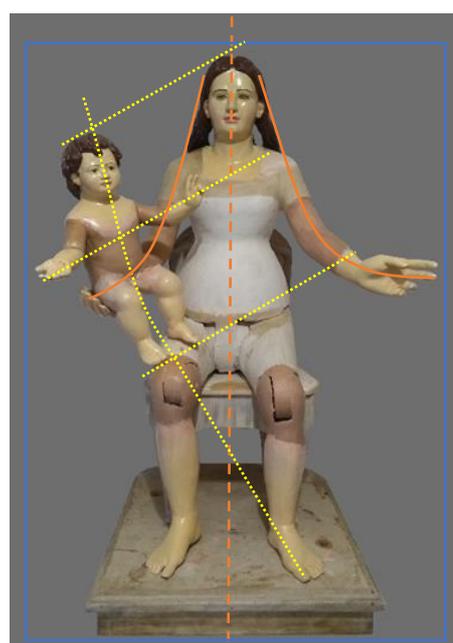
A base é simplificada, baixa e retilínea, aspectos próprios deste período.

Figura 7 - Análise do cânone.



Fonte: acervo do autor.

Figura 8 - Análise formal.



Fonte: acervo do autor.

3. ASPECTOS ICONOGRÁFICOS

Outro ponto importante, abordado por este trabalho, está relacionado com a iconografia da escultura. De acordo com Panofsky (1976, p.47) iconografia “é o ramo da história da arte que tratará do tema ou mensagem das obras de arte em contraposição à sua forma.” Nos permitindo fazer ligações com outras representações, apontando similaridades e ou diferenças. A partir deste conceito, faremos aqui uma sucinta descrição iconográfica, abordando semelhanças e diferenças entre as representações de Nossa Senhora da Maternidade (a), *Madonna Della*

¹⁰ FABRINO, Raphael João Hallack. Guia de Identificação de Arte Sacra. IPHAN – 2012. 147 f. ; 30 cm, p. 62

Maternità (b) e Santa Mãe de Deus (c). Por se tratar de uma imagem de vestir, que anualmente tem suas vestes trocadas sem uma preocupação de seguir um plano iconográfico mariano adequado, não levaremos em consideração estas vestes, tampouco discutiremos o gosto popular na escolha das vestes.

a) Nossa Senhora da Maternidade: Imagem de Maria sentada no trono, com coroa dourada. Leva dois terços na mão esquerda, e na direita, o Menino Jesus, também de túnica e coroa. Dois fatos chamam a atenção para esta iconografia: a forma como a Virgem segura o menino sugere que além de apresentá-lo como Filho de Deus, o entrega para a humanidade. Outro fato peculiar é que, Ele abençoa com a mão esquerda e carrega em sua mão direita o *Orbis Terrarum* (Globo do Mundo ou Globo Imperial), atributo que lhe confere o título de Filho de Deus, Rei no Mundo.

b) Madonna Della Maternità: Nesta representação escultórica, provavelmente inspirada numa pintura (figuras 9 e 10) vemos Maria sentada no trono, vestindo túnica em tons de vermelho e manto azul. Possui coroa e halo dourados. Sua mão esquerda está sobre o seio que amamenta seu filho, Jesus Cristo, e com o braço direito o segura sentado sobre sua perna direita. O Menino, com Seu resplendor, veste túnica cintada em tons de rosa. Sua mão direita toca a mão esquerda da Mãe e a esquerda, o manto dela.

Figura 9 – Escultura da Madonna Della Maternità.



Fonte: MADONNA, 2021

Figura 10 - Pintura da Madonna Della Maternità.



Fonte: MADONNA, 2021

Figura 11 – Santa Mãe de Deus.



Fonte: LIMA JÚNIOR, 2008, p. 239

c) **Santa Mãe de Deus:** Nesta gravura¹¹ do século XVIII, sob o título na forma arcaica de Madre de Deus da devoção luso-brasileira (fig. 11), Maria é representada sentada, com coroa, túnica e capa, em sua mão esquerda carrega um livro, “símbolo de quem prega [...] bem como dos fundadores de ordens religiosas [...]” (GRAVIERS; JACOMET, 2003, p.205), com sua mão direita segura o menino Jesus que está sentado sobre a perna do mesmo lado. Ele veste túnica e também é coroado, está abençoando com a mão direita e segurando o *Orbis Terrarum* com a mão esquerda.

É interessante observar que a comparação das duas invocações, com a palavra “Maternidade” no título, *Madonna Della Maternità* (em italiano) e *Nossa Senhora da Maternidade* (em português), que poderia reforçar ou até mesmo confirmar essa ligação com a Itália, têm semelhanças apenas no nome, pois a iconografia desta primeira, está mais próxima da *Virgo Lactans* (Virgem que amamenta)¹², enquanto a segunda, é mais parecida com Santa Mãe de Deus. Outras invocações¹³ como a de *Nossa Senhora do Coromoto* padroeira da Venezuela, e a *Virgem de Montserrat*, popularmente conhecida como *La Moreneta*, padroeira da Catalunha, também apresentam similaridades entre si. Estão sentadas num trono, com o menino Jesus no colo abençoando e portando o *Orbis Terrarum*, atributo que simboliza sua realeza. Podemos ainda citar a *Beata Virgine della Neve*, como veremos a seguir.

¹¹ Nossa Senhora Madre de Deus. Gravura a buril de Jean Baptiste Michel Le Bouteux. Lisboa, 1757. 14,0 x 11,0 cm. Coleção Augusto de Lima Júnior (84). (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 240). Fotografia: Eduardo Abrantes Campos.

¹² Ver em anexos.

¹³ Ver em anexos.

4. UMA PROVÁVEL AUTORIA

Reforçamos que neste momento, não pretendemos fazer um estudo mais apurado de atribuição, e sim apontar para essa possibilidade. Marcos Hill (1996, p.1), nos fala que o primeiro passo é identificar os estilemas do escultor, uma espécie de assinatura com características peculiares únicas, que irão se repetir em todas suas obras. Feito isso, é necessário “evidenciar aquelas que realmente definem os “cacoetes” de seu autor”. E encontrá-los em outras obras, suas ou nas que lhe foram atribuídas, pois essa identificação “pode garantir uma atribuição segura [...]” (HILL, 1996, p. 3).

Para tanto, iremos analisar brevemente a escultura da *Beata Virgine della Neve*, esculpida em 1885 por Pietro Stangherlin, cuja fatura apresenta similaridades com a de Nossa Senhora da Maternidade, levando assim a possibilidade de ter sido esculpida pelo mesmo santeiro. Falaremos também de Pietro, sua origem na Itália, e trajetória artística em Caxias do Sul e região.

4.1 Beata Virgine della Neve

Figura 12 – Beata Virgine Della Neve



Fonte: acervo do autor.

Dentro deste contexto de produção artística religiosa em Caxias do Sul, é a escultura da *Beata Virgine Della Neve*¹⁴ (fig. 12) que se destaca das demais, mostrando semelhanças com a Nossa Senhora da Maternidade. Seu título de “Beata”, ou seja, ainda não lhe “atribui” santidade, causa certa estranheza, visto que era o orago da Capela Nossa Senhora das Neves, segundo consta na documentação encontrada no Museu Municipal de Caxias do Sul, onde integra, desde 1975, seu acervo. A inscrição na base “B. V. Della Neve” faz menção direta ao seu nome, como consta nas anotações de crédito de alguns trabalhos executados por Pietro Stangherlin extraídas e transcritas por Irma Bufon Zambelli (1986, p. 88), “no estilo de escrita do dito credor. 1885 – Dalla Beat vaergina Della neve – 100,000 réis.” Não se sabe ao certo quem fez esta primeira “adaptação” de seu nome como Beata Virgine Della Neve. Zambelli (1986, p.58) a descreve como “La

¹⁴ Acervo Museu Municipal de Caxias do Sul. Fotografia: Fernando Pozzer, 2021.

Beata Virgine Della Neve”. Antes disso, em 1975, na Ficha de Registro do museu, era descrita como “N^a Sr^a Della Neve,

esculpida em madeira, revestida em gesso; com vestido pintado em marrom com motivos florais em vermelho. No lado direito, a imagem sustenta o Menino Jesus. No lado esquerdo, há uma pequena lança em madeira pintada nas cores verde e branco. Sobre a cabeça de N^a Sr^a Della Neve e do menino Jesus temos uma coroa em lata. A imagem está sentada sobre a base de madeira com a inscrição B. V. Della Neve. P. Stangherlin F. A. 1885 (CAXIAS DO SUL, 1975).

Consta ainda nesta ficha, que pertencia à Capela de Nossa Senhora das Neves, Caxias do Sul, e foi doada para o Museu neste mesmo ano. Dentre as informações sobre o autor, destacamos aqui que, Pietro era um escultor e pintor autodidata, que com seu ofício de santeiro supria as capelas do interior do município, deixando inúmeras obras espalhadas pelas Capelas de Caxias do Sul (CAXIAS DO SUL, 1975). Medindo aproximadamente 83,5 x 51,0 x 48,0 cm, podemos também considerá-la como imagem de fronteira, onde o rosto proporcional da Virgem conflita com a desproporção do corpo, e aqui com o rosto do Menino. Além dessa característica podemos elencar, por hora, cinco elementos semelhantes, demonstrados nos quadros¹⁵ 2 e 3.

Quadro 2:

1) Composição: Maria sentada, com o Menino Jesus, também sentado, em seu lado direito, abençoando com a mão esquerda. Posição do braço esquerdo de Maria.

¹⁵ Fotografias: Fernando Pozzer, 2021. Nossa Senhora da Maternidade apresenta repintura, e provavelmente a *Beata Virgine Della Neve* também, por isso a carnação não foi levada em conta nesta breve análise.

Quadro 2 - Composição



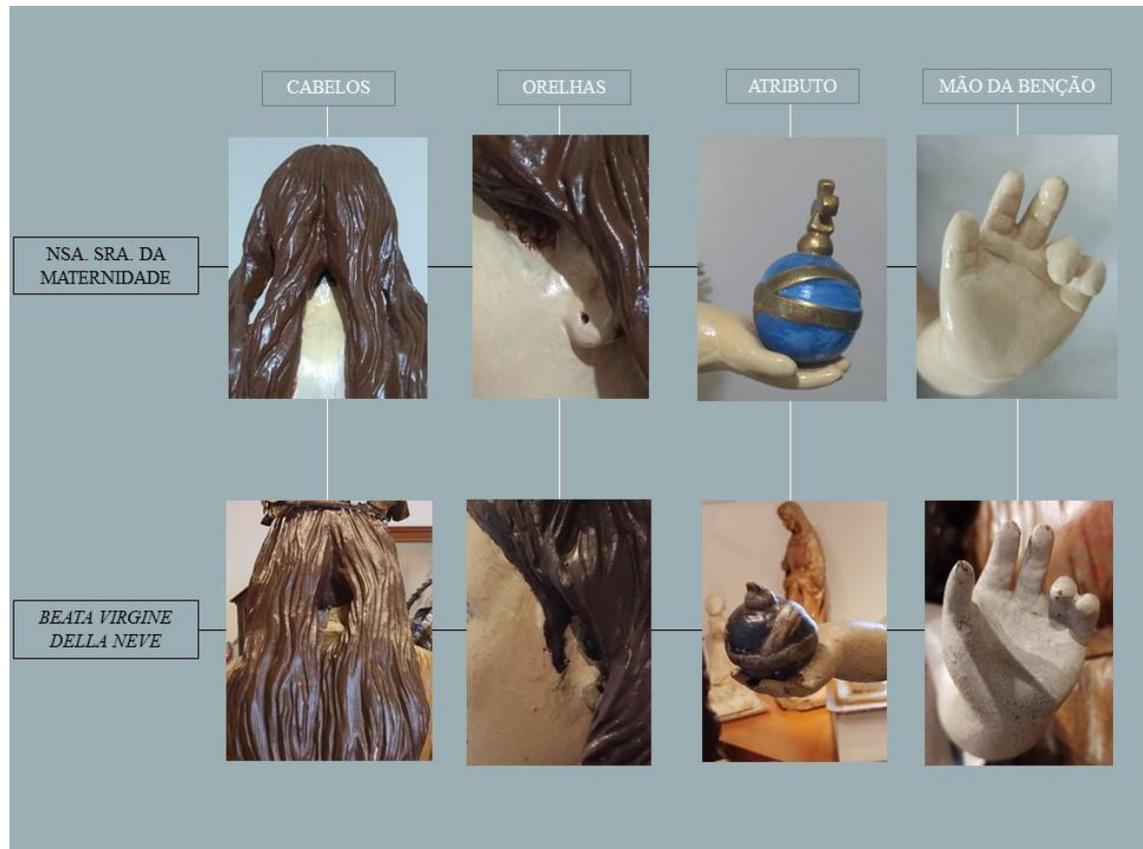
Fonte: acervo do autor.

Quadro 3:

- 2) **Cabelos:** Maria – Repartido no meio, na frente e na nuca, sulcos verticais, levemente ondulados, divididos em mexas que caem afastadas do pescoço sobre os ombros.
- 3) **Orelhas:** Ambas apresentam orelhas em “c” e lóbulos perfurados para a inserção de brincos.
- 4) **Atributo do Menino Jesus:** ambos apresentam um linha horizontal no meio do *Orbis Terrarum*, cruzada por outra transversal.

5) **Mão que abençoa:** ambos são representados abençoando com a mão esquerda, uma peculiaridade, visto que iconográfica e liturgicamente, o Menino sempre abençoa com a mão direita.

Quadro 3 - Comparativo de semelhanças



Fonte: acervo do autor.

Apesar das semelhanças encontradas nesta escultura de Pietto Stangherlin, lançamos aqui apenas a hipótese de que a imagem de Nossa Senhora da Maternidade seja do mesmo santeiro. Não podemos simplesmente afirmar ou atribuir, para este último caso, seria necessário um complexo processo de estudos e análises formais e estilísticas para se chegar a uma atribuição.

4.2 Pietro Stangherlin

Pietro nasceu em 1842 em Vicenza, na Itália, e faleceu em Caxias do Sul no dia 15 de maio de 1912. Desembarcou no Rio de Janeiro em 25 de agosto de 1876 e aproximadamente um ano depois, já em Caxias do Sul, no dia 27 de setembro de 1877, sua carta de naturalização foi lavrada. “Apesar dele possuir ofício voltado às artes e/ou artesanato, assim como relojoeiro, foi

qualificado como colono” (ZAMBELLI, 1986, p. 14). Ainda de acordo com a autora “Seis anos após sua chegada, então considerado colono imigrante, afirma-se como escultor profissional” (1986, p. 14).

O reconhecimento do seu trabalho artístico autodidata, se espalhou pela região, e era constantemente procurado para esculpir imagens de Santos e da Virgem Maria. Destacamos aqui a fatura da escultura de Nossa Senhora de Caravaggio, 1885, abordada anteriormente, que atualmente se encontra na atual edificação do Santuário que lhe foi dedicado, em Farroupilha, RS (ZAMBELLI, 1986, p. 67-84).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo com a falta de informações, tanto sobre a devoção, quanto da escultura da Nossa Senhora da Maternidade, as conexões estabelecidas foram satisfatórias, atingindo, em parte, nossos objetivos. Sabemos que, mesmo sem uma comprovação mais efetiva, é grande a possibilidade desta devoção ter sido trazida da Itália para o Brasil pelos primeiros imigrantes italianos, que chegaram em Caxias do Sul e fundaram a comunidade a partir de 1876. A intenção de compará-la, com a invocação presente na Itália, era estabelecer alguma ligação que corroborasse essa possível origem, porém, apesar de representarem o mesmo tema, iconograficamente são diferentes.

Sua iconografia é semelhante a Santa Mãe de Deus (ou Madre de Deus na forma arcaica) pelo fato de ambas serem representações do Dogma da Maternidade, proclamado pelo Concílio de Éfeso em 431. Quanto a data de sua festa, podemos esclarecer que, em 1931 o Papa Pio XI, estabeleceu que no dia 11 de outubro seria comemorada a Maternidade de Nossa Senhora, lembrando a proclamação deste Dogma, no entanto, com a reforma do calendário em 1969, o então Papa Pio VI, visando associar o Dogma da Maternidade com o ciclo do Natal, transferiu a festa para o dia 1º de janeiro. Em alguns locais, a celebração deste Dogma continuou a ser festejado em outubro, como é o caso de Nossa Senhora da Maternidade. Acreditamos que esse seja o motivo dos relatos dos moradores mais antigos da comunidade.

Além disso, o possível trajeto da devoção, e da chegada dos primeiros moradores, nos forneceu pistas para determinar uma época aproximada de sua fatura, e sua possível autoria. A história nos mostra que chegaram em 1876, trazendo em suas bagagens pinturas e gravuras de santos e

da Virgem Maria, que mais tarde, serviriam de modelo para as esculturas que ocupariam as primeiras capelas, e assim, chegamos a Pietro Stangherlin. Oriundo da mesma região dos fundadores da 5ª Léguas, chegou em Caxias do Sul no mesmo ano que eles, tornando-se o único santeiro da região. Ficou famoso por dar forma as devoções retratadas em quadros, executando com esmero suas esculturas em troncos de cedro. Somando-se a isso, temos as características formais e estilísticas do final do século XIX da Nossa Senhora da Maternidade, período de atuação de Stangherlin.

É inegável a semelhança entre os elementos da obra assinada por Pietro e os da escultura aqui estudada. São traços que reforçam a hipótese da autoria, e que mesmo sem um estudo mais aprofundado, nos aproximam da atribuição. Dentre as características que foram abordadas, destacamos a forma como o cabelo é representado e trabalhado, sua divisão ao meio na nuca e a separação por mechas são praticamente iguais nas duas esculturas. Outra peculiaridade é o Menino segurar o atributo com a mão direita e abençoar com a esquerda, algo não comum, visto que iconográfica e liturgicamente, Ele abençoa com a mão direita. Isso pode sugerir que a gravura, utilizada como modelo, poderia estar rebatida, ou ainda, um desconhecimento litúrgico por parte do escultor.

Quanto a inscrição “B. V. Della Neve” na base da escultura, indicar o título de *Beata Virgine Della Neve* a uma Nossa Senhora (como descrita na ficha de identificação), podemos concluir que foi algo cultural, talvez um costume de época, possivelmente difundido entre os imigrantes italianos. Se observarmos a gravura de 1724 (figura 3, subseção 1.2), que serviu de modelo para a confecção da escultura de Nossa Senhora de Caravaggio, veremos a inscrição: “MIRACOLOSA IMMAGINE DELLA B. V. DI CARAVAGGIO”, logo, podemos interpretar as letras “B” e “V” como *Beata Virgine*, como na inscrição da escultura.

Assim sendo, acreditamos que de certa forma, conseguimos colaborar, não só com um acréscimo à história da comunidade, mas também, para o esclarecimento sobre a origem desta devoção e sua invocação. Este trabalho, abre caminho para que outras pesquisas sejam realizadas, de forma a comprovar efetivamente tal proveniência devocional e a autoria da escultura, aqui apontadas. O estudo desta imagem de vestir inaugura a valorização do acervo de esculturas sacras na região e ressalta a importância de uma política de inventários para garantir a salvaguarda, não apenas destas obras, mas também, de todo o patrimônio escultórico devocional presente em Caxias do Sul, um dos muitos vieses do patrimônio cultural, legado

ancestral que remonta os tempos da imigração italiana na região e seus valores, bem como a atualização desse tipo de acervo que contribui para sua visibilidade e rememoração.

REFERÊNCIAS

BOYER, Marie-France. *Culto e imagem da Virgem*. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2000.

CAXIAS DO SUL, Prefeitura Municipal De. *Ficha de Registro*. Secretaria de Educação e Cultura, Museu Municipal, 1975.

COELHO, Beatriz; QUITES, Maria Regina Emery. *Estudo da escultura devocional em madeira*. -1. ed. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2014.

ETZEL, Eduardo. *Imagem Sacra Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

GARDELIN, Mário (org.). *Paróquia Nossa Senhora do Rosário de Pompéia: Capelas, Comunidades-Igreja. Assessoria para Assuntos de Povoamento, Imigração e Colonização, nº 194*. Universidade de Caxias do Sul. 2002.

GARDELIN, Mário; COSTA, Rovílio. *Os Povoadores da Colônia Caxias*. 2ª ed. Porto Alegre: EST, 2015.

GRAVIERS, B. des; JACOMET, T. *Os Santos e Seus Símbolos*. Barcelona: Folio, 2008.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. *A Vila Operária de Galópolis*. In: PAVIANI, Jayme (Coord / Ed.). *CHRONOS – Revista da Universidade de Caxias do Sul* v.29, n.1, jan./jun. 1996. 120 Anos de Imigração Italiana. EDUCS. p. 44 – 55.

HILL, Marcos. *Roteiro para a análise estilística da imaginária colonial luso-brasileira*. CECOR – Escola de Belas Artes – UFMG, 1996.

LAZZARI, Nátali Cristina. *Escultura Religiosa na Colônia de Caxias – Um Estudo Sobre a Obra de Pietro Stangherlin e Tarquínio Zambelli*. 2013. 256 f. Monografia (Instituto de Artes) – Departamento de Artes Visuais, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/70410>>. Acesso em 26 abr. 2021.

LEFEBVRE, Gaspar. *Missal Quotidiano e Vespéral*. Bruges: Desclée de Brouwer & Cie, 1955.

LIMA JUNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Autêntica Editora: Editora PUC Minas, 2008.

LIRA, Bruno Carneiro. *Princípios litúrgicos do Concílio Vaticano II*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

MADONNA Della Maternità, 2021. (Escultura). In: FACEBOOK. Massachusetts: Facebook, Inc, 2004. Disponível em: <<https://www.facebook.com/PIERALINA/photos/3675549222460289>>. Acesso em: 28 jun. 2021.

NOSSA SENHORA DE CARAVAGGIO, 2021. (Gravura de artista desconhecido, 1724). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2021. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nossa_Senhora_de_Caravaggio#/media/Ficheiro:Nossa_Senhora_de_Caravaggio_1724.jpg>. Acesso em: 10 jul. 2021.

NOSSA SENHORA DE CARAVAGGIO, 2021. (Escultura de Pietro Stangherlin, 1885). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2021. Disponível: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Nossa_Senhora_de_Caravaggio#/media/Ficheiro:Caravaggio03.jpg>. Acesso em: 10 jul. 2021.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. *Escultura Colonial Brasileira: Um Estudo Preliminar*. REVISTA BARROCO, v. 13, p. 7-32, 1985

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. São Paulo: Perspectiva, 1976

ZAMBELLI, Irma Bufon. *A arte nos primórdios de Caxias do Sul*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: EDUCS, 1986.

APÊNDICE

Ficha de Identificação e Conhecimento do Bem

Bem Móvel: Escultura policromada		01
Título: Nossa Senhora da Maternidade		
Fotografia de identificação:		
		
Categoria: Escultura de Vestir – Arte Sacra		
Espécie: Bem móvel / Escultura retabular / Litúrgica / Devocional		
Material/Técnica: Madeira policromada.		
Dimensões: Altura x Largura x Profundidade Maria: 98cm x 65cm x 47,5cm Menino Jesus: 43cm x 37cm x 20cm Maria com Menino Jesus: 98cm x 70cm x 60cm Trono: 66cm x 37cm x 34cm Base: 7,3cm x 48,5cm x 57,5cm		
Peso: (sem as vestes) Maria: 17,600 kg / Menino Jesus: 2,100 kg Atributo e anexos: 2,600 kg / Base e cadeira: 6,050 kg Peso total: 28,350kg		
Época provável: Final do século XIX	Autoria: Pietro Stanguerlin – possível atribuição.	
Procedência: Capela Nossa Senhora da Maternidade	Origem: Caxias do Sul, RS	
Acervo: ----	Localização na edificação: Nicho central do Retábulo Mor	
Município: Caxias do Sul	Propriedade:	

	Capela Nossa Senhora da Maternidade
Função Social: Culto católico	Endereço: Estrada Municipal Furlan Perotti, Linha 5ª Légua – Travessão Santa Teresa, Caxias do Sul – RS,
Proteção legal: Não há	Nº de tombo: Não há
<p>Condição de segurança: BOM: Quando o bem não corre risco de evasão ou danos. RAZOÁVEL: Quando este risco é relativo. RUIM: Quando as condições de segurança são precárias.</p>	
<p>Descrição: Figura feminina de meia idade, sentada em posição frontal com fisionomia contemplativa e serena; cabeça reta com rosto arredondado; carnação em tom de amarelo; olhos proporcionais ao rosto e entre si, com o distanciamento da medida de um olho, em tons de castanho esverdeado, com pálpebras inferiores e superiores proporcionalmente abertas; nariz reto e largo com narinas redondas; cavidade buco nasal levemente demarcada; boca cerrada com lábios afilados em tons de rosa; queixo em montículo; cabelo repartido no meio, levemente ondulado em tons de marrom que caem em mexas soltas e afastadas do pescoço, sobre os ombros; orelhas em “C”, levemente projetadas para frente, lóbulo perfurado usa brincos de metal dourado; pescoço curto e largo. Colo reto; braço direito flexionado para frente com abertura em relação ao corpo; mão direita espalmada para cima segurando uma criança; braço esquerdo levantado na altura da cintura, estendido também em abertura, projetando-se para a frente; mão esquerda posicionada horizontalmente, levemente flexionada para trás em posição de bênção, porta dois terços que se apoiam nos dedos médio e indicador. Vestes em tons de marrom claro, de tecido liso e brilhante, que se dividem em saia lisa, e blusa com renda sobreposta, manto rendado de verso liso que parte da cabeça, sob uma coroa de metal dourada, caindo em abertura sobre a imagem até a base da escultura. Coroa com tiara larga e vazada, quatro imperiais e encimada por uma cruz de bilros. Sentada em sua mão direita, uma figura masculina de criança, em posição frontal, levemente voltada para a esquerda em comparação a figura feminina; fisionomia serena; cabeça reta com rosto arredondado, carnação em tonalidade amarela; olhos abertos em tons de castanho; nariz reto e largo; boca cerrada e lábios finos de tonalidade rosa; cabelos curtos, ondulados que acabam em cachos em tom de marrom; orelhas em “C”; pescoço curto e largo. Braço direito aberto e levantado, flexionado para frente com mão espalmada que segura uma esfera azul, circundada por duas faixas douradas, uma na horizontal e outra transversal, cruz dourada no topo; braço esquerdo levantado com mão em posição de bênção. Suas vestes são do mesmo tecido e tonalidade da figura feminina. Túnica de tecido liso sobreposto por rendas, em sua cabeça coroa de metal dourada igual a da figura feminina, porém de tamanho menor.</p>	
<p>Estado de conservação: BOM 0 a 25% REGULAR 26 a 50% RUIM 51 a 75% PÉSSIMO 76 a 100%</p>	
<p>Especificações do estado de conservação: Nossa Senhora da Maternidade e Menino Jesus apresentam problemas semelhantes no suporte, como sujidades de poeira e excremento de insetos sobre a madeira aparente na região do quadril e rupturas pontuais; e na camada pictórica, onde se encontram sujidades como as do suporte, pequenas fissuras da capa pictórica sobre as áreas de encaixe dos braços, respingos de tinta e</p>	

manchas de gordura sobre a camada de base de preparação branca, perdas pontuais da camada pictórica e repintura, além de verniz oxidado.

O trono e a base manifestam os mesmos problemas das esculturas, além de presença de tachinhas e pregos oxidados que foram fixados equivocadamente, inúmeras perfurações na área frontal da base e uma possível subtração do suporte no verso do espaldar.

Intervenções anteriores: Repintura total sobre a policromia (carnação e cabelos) em 2001.

Características Técnicas:

De estrutura maciça, o corpo da Virgem é composto por um tronco inteiro, onde estão esculpidos a cabeça, que apresenta olhos e cabelos esculpidos e pintados; busto com cintura afinada e seios sugeridos, e o quadril, de onde saí o encaixe macho da articulação para o encaixe das pernas. Os braços são entalhados em blocos separados e fixados na altura dos ombros. Suas articulações presentes no quadril e nos joelhos, lembram o sistema macho/fêmea simplificados, neste caso, esculpido no próprio suporte. Nota-se que os pés de Maria foram esculpidos separadamente e fixados nas pernas. O Menino Jesus é anatomizado e sem articulações, onde os braços também foram feitos em blocos separados e fixados na altura dos ombros. O sistema de articulações presentes nessa escultura, permite que a mesma fique de pé, além de sua posição sentada. Apresenta acabamento e policromia refinados nas extremidades.

Características Estilísticas:

Analisando formalmente a escultura, verifica-se um estilo próprio do século XIX. Sua composição retorna à verticalidade do XVII, ao colocá-la de pé, apresenta um cânone de 6 cabeças, visto que modulações desse período variavam dentro de uma tendência de oito e nove cabeças. Suas linhas são mais retas; eixo central passando entre os pés geralmente descobertos; aparência hierática. Perde o ar teatral dos períodos anteriores e apresenta uma expressão ingênua. O cabelo perde a ousadia do século XVIII e volta a ser mais “comportado”, apresentando características dos séculos XVI e XVII, que voltam a aparecer no XIX. A base é simplificada, baixa e retilínea, aspectos próprios deste período.

Características Iconográficas/Ornamentais:

Imagem de Maria sentada no trono, com coroa dourada, veste uma saia, uma blusa rendada, e manto longo. Leva dois terços na mão esquerda, e na direita, o Menino Jesus, também de túnica e coroa. Dois fatos chamam a atenção para esta iconografia: a forma como a Virgem segura o menino sugere que além de apresentá-lo como Filho de Deus, o entrega para a humanidade. Outro fato peculiar é que, Ele abençoa com a mão esquerda e carrega em sua mão direita o *Orbis Terrarum* (Globo do Mundo ou Globo Imperial), atributo que lhe confere o título de Filho de Deus, Rei no Mundo.

Entrada: 02/01/2021

Início do trabalho: 11/01/2021

Saída: 05/06/2021

Fim do trabalho: 04/06/2021

Anexo 3 - Nossa Senhora do Coromoto.



Fonte: <http://mariaeseustitulos.blogspot.com/2018/09/31-nossa-senhora-de-coromoto-padroeira.html>

Anexo 4 - Virgem de Montserrat.



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Virgin_of_Montserrat#/media/File:A_Virgem_de_Mont_Serrat.jpg

Anexo 5 - Virgo Lactans.



Fonte:
<https://br.pinterest.com/pin/532972937121372789/>

IGREJA NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS-OURO PRETO-MG: ANÁLISE DAS PINTURAS ILUSIONISTAS DOS RETÁBULOS*

Tainá de Keller e Costa**

Resumo: Este trabalho aborda aspectos históricos, formais, de materiais e técnicas construtivas referentes à solução pictórica das pinturas ilusionistas dos retábulos da Igreja Nossa Senhora do Rosário, em de Ouro Preto - Minas Gerais. Esses elementos integrados artísticos se apresentam como fonte cultural e informativa também sobre técnicas utilizadas na época. Ao avaliar as pinturas ilusionistas nos retábulos, deduz-se que os pintores conseguiram executar imagens de representação arquitetônica e perspectiva, como possivelmente tenham se embasado em fontes iconográficas e estilísticas para a execução de suas obras, já que poucos artistas contemporâneos dominavam tal técnica. Naquele período já havia uma intensa circularidade de impressos que eram utilizados pelos artistas e artífices como fontes para executar suas obras. Assim como vários outros artistas, estes podem ter tido acesso a estes impressos que o auxiliaram no aprendizado desta nova técnica. No entanto, até o momento, os estudos sobre perspectiva se concentram em pinturas de forro como, por exemplo, as do Mestre Ataíde e não em pinturas ilusionistas em perspectiva nos retábulos. Os resultados aqui obtidos possibilitam gerar não somente a compreensão do bem e reflexão sobre o significado destes, como também a forma que foram realizados, materiais e técnicas empregadas na execução da obra, visando a preservação da identidade e memória (social e de técnicas construtivas).

Palavras-chave: Capela do Rosário dos Pretos; retábulos; perspectiva; ilusionismo; Manoel Ribeiro Rosa.

Abstract: This work addresses historical, formal aspects of materials and constructive techniques related to the pictorial solution of the illusionist paintings of the retables of the Church Nossa Senhora do Rosário, in Ouro Preto - Minas Gerais. These integrated artistic elements also present themselves as a cultural and informative source about techniques used at the time. When evaluating the illusionist paintings in the retables, it is inferred that the painters were able to perform images of architectural representation and perspective, as they possibly have based on iconographic and stylistic sources for the execution of their works, since few contemporary artists mastered this technique. At that time there was already an intense circularity of prints that were used by artists and craftsmen as sources to perform their works. Like several other artists, they may have had access to these forms that helped them learn this new technique. However, until now, studies on perspective focus on ceiling paintings, such as those of Master Ataíde and not on illusionist paintings in perspective in retables. The results obtained here make it possible to generate not only the understanding of the good and reflection on the meaning of these, but also the way that were performed, materials and techniques used in the execution of the work, aiming at the preservation of identity and memory (social and constructive techniques).

Keywords: Chapel of the Rosary of the Blacks; altarpieces; perspective; illusionism; Manoel Ribeiro Rosa.

INTRODUÇÃO

A Igreja Nossa de Senhora do Rosário dos Pretos está localizada no Caquende (ponto de penetração da estrada real no povoado), pertence à freguesia de Ouro Preto- Minas Gerais e é

* Artigo científico apresentado ao Curso de Pós-Graduação em História da Arte Sacra da Faculdade Dom Luciano Mendes. Prof. Orientador: Dr. Aziz José de Oliveira Pedrosa.

** Conservadora e restauradora pela FAOP e IFMG em Ouro Preto, Pós-graduanda em História da Arte Sacra pela Faculdade Dom Luciano Mendes, 2021; graduanda em Arquitetura e Urbanismo pela UFOP (em andamento).

administrada pela irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da freguesia Nossa Senhora do Pilar, sendo que, no século XVIII, era reservada aos negros. O templo atual subsistiu à primitiva capela, que datava de 1709¹ e foi ampliada, a partir do trabalho de artistas mineiros e portugueses, citando-se: Manuel Francisco de Araújo, Manoel Ribeiro Rosa, José Gervásio de Souza Lobo, entre outros. O processo de aumento da edificação foi assinalado pela construção da nave principal e a primitiva capela foi transformada em capela-mor: “Rosário novo, ereto por provisão ordinária de 16 de março de 1753”².

Considerando-se a relevância da igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e a presença de elementos artísticos citados, o presente trabalho visa realizar um estudo analítico e formal da pintura dos retábulos, registros fundamentais sobre as técnicas para produção de um retábulo no correr dos séculos XVIII e XIX.

Considerando-se que os retábulos integram a composição do espaço religioso em estudo, torna-se fundamental compreender como ocorreu o processo de fatura dessas peças, analisar o repertório visual adquirido pelos pintores para lavrar essas obras, bem como delimitar e o contexto em que estavam inseridas, pois a compreensão de todos esses fatores estejam preservação material dos bens e poderão auxiliar futuras intervenções de restauro. Até o momento, no entanto, não há estudos analíticos sobre a solução de pinturas ilusionistas em perspectiva desses retábulos. Em razão de se tratar de um monumento, tombado pelo governo federal e de importância cultural, considera-se essencial que seja feito estudo sobre as características técnicas e estilísticas para solução da pintura ilusionista, visando proporcionar novos dados, até mesmo para auxiliar a manutenção da obra.

Para elaboração deste texto foram essenciais pesquisas publicadas, elencando-se os estudos sobre perspectiva realizados por Albrecht Durer, Andrea Pozzo e, mais atualmente, pelo professor Dr. Magno Mello³, além de artigos e livros de pesquisadores como Adalgisa Arantes⁴,

¹ BANDEIRA, Manuel. – Guia de Ouro Preto. Editora Ediouro. Pág. 110.

² Instituições de Igrejas do Bispado de Mariana, página 214 – Cônego Raimundo Trindade.

³ Magno Moraes Mello, *Perspectiva Pictorum. As arquitecturas ilusórias nos tectos pintados em Portugal no século XVIII*, (Tese de doutoramento em História de Arte apresentada a Universidade Nova de Lisboa, 2002).

⁴ CAMPOS, Adalgisa Arantes (org.). Manoel da Costa Ataíde. Aspectos Históricos, Estilísticos, Iconográficos e Técnicos. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2005.

Aziz Pedrosa⁵, Alex Bohrer⁶, Leandro Rezende⁷ e Myriam Oliveira⁸. Juntamente com a revisão bibliográfica foram realizados registros fotográficos e análises organolépticas⁹ para auxiliar nas análises.

Os resultados aqui obtidos possibilitarão gerar uma análise e compreensão dos tipos de materiais e técnicas construtivas utilizadas nos retábulos desta igreja para aprofundarmos o conhecimento sobre esses saberes e podermos preservar e conservar os elementos respeitando sua autenticidade e materialidade.

2. APRESENTAÇÃO HISTÓRICA DOS RETÁBULOS

Na arquitetura religiosa brasileira são excepcionais as plantas de formato poligonal ou edificações delineadas por paredes curvilíneas, como as igrejas do Rosário e de São Pedro dos Clérigos, de Mariana. Em compensação, nota-se em alguns casos a ornamentação extravasando o espaço dos retábulos e recobrando as paredes do ambiente sacro, de modo que a arquitetura interna é reduzida à função de sustentante dessa ornamentação.

E, se olharmos para cima, veremos o próprio céu retratado em pinturas de forro.

A talha foi, seguramente, um dos maiores expoentes do Barroco português [...]. Desse modo, a talha serviu como veículo difusor dos modismos barrocos que converteram as áreas internas das construções religiosas portuguesas em espaços cenográficos e dinâmicos, contrastando com as rígidas estruturas arquitetônicas onde a austeridade externa não condizia com a exuberância dos ornatos de madeira dourada [...]. (PEDROSA,2019, p.47)

No caso, a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Ouro Preto-MG, comporta uma das mais significativas plantas para a arquitetura sacra setecentista em Minas Gerais. Sua forma curvilínea é muito semelhante à igreja São Pedro dos Clérigos de Mariana.

Nesse período de variedades na arquitetura, a Capitania assimilava uma conquista do barroco italiano a planta elíptica, difundida por Borromini. Essa movimentação arrojada, teve apenas dois exemplos na Capitania, cujos riscos foram do bacharel

⁵ PEDROSA, Aziz J. de O. Modelos, formas e referências para os retábulos em Minas Gerais: o caso do tratado de Andrea Pozzo. Revista História Autônoma, 13 (2018), pp. 103-124

⁶ BOHRER, Alex Fernandes, A Talha do Estilo Nacional Português em Minas Gerais: contexto sociocultural e produção artística, tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

⁷ REZENDE, Leandro G. de. Mestiço, perspicaz e florido: natureza e paisagem na pintura de Manoel Ribeiro Rosa e Minas Gerais (séculos XVIII e XIX). XIV EHA - Encontro de História da Arte — UNICAMP, 2019.

⁸ Oliveira, Myriam Andrade Ribeiro de. O Rococó religioso no Brasil e seus antecedentes europeus, São Paulo, Cosac e Naify, 2003.

⁹ aquelas que são facilmente percebidas pelos nossos sentidos: cor, brilho, textura, transparência, odor.

Antônio Pereira de Souza Calheiros: Rosário dos Pretos (iniciada em 1957), Ouro Preto e São Pedro dos Clérigos (iniciada em 1753), Mariana. (CAMPOS, 1998, p.14)

É o que a torna uma exceção: possui planta movimentada, com paredes curvas, porém em seu interior encontramos uma ornamentação rococó sem talhas profundas, mas sim, pinturas de forma a representar a talha através da pintura e o forro da nave é policromado sem pintura, em perspectiva, considerado por alguns um “empobrecimento” da ornamentação, como cita o autor abaixo:

[...]...colunas de volume liberto teriam perturbado a fachada do Rosário, onde o movimento abundante e poderoso da planta baixa, no caso de ser multiplicado nos pormenores, descairia para um amaneiramento rococó qualquer. A aparente simplicidade exterior dessa igreja na verdade não existe; será antes impressão vaga da quase desilusão que nos causa seu interior. [...]. Não conclua, contudo, que a pobreza efeie os templos [...] (MACHADO, 1973. p.199).

Os retábulos da igreja do Rosário, com simplificação da massa escultórica que provocou desilusão no autor acima, são compostos por conjunto de peças em suporte de madeira recortada, montada e policromada. No elemento superior central, coroamento, aparecem composições escultóricas, escudos, tarjas, brasões, na maioria das vezes alusivas à Ordem, Confraria ou Irmandade à qual a igreja pertence.

O termo vem do latim *retro tabulam*, que significa atrás da mesa (mesa do altar). [...] A estrutura retabular é composta por três partes bem definidas: base, corpo e *coroamento*. A base fica por trás da mesa do altar e sustenta o corpo onde estão inseridas as pilastras e colunas que ladeiam o *camarim*, podendo também conter nichos laterais para colocação de outras imagens. O coroamento é a parte estrutural que confere dignidade ao retábulo, por isso concentra a ênfase ornamental da estrutura. Os elementos arquitetônicos, como *pilares*, *colunas*, *entablamento*, *frontão*, têm a função de dignificar, abrigar e destacar simbolicamente o sacrário, o nicho central e o trono (FABRINO, 2012, p.13).

A produção artística dos retábulos em Minas Gerais e suas características estilísticas, pode contar com a ocorrência com manifestações do nacional português, joanino e rococó, provenientes da influência não só portuguesa, como também de outros modelos europeus, como franceses e italianos.

Cabe aqui destacar o conjunto de retábulos da Igreja Nossa Sra. do Rosário dos Pretos que remetem às referências formais do Rococó, possuindo características ornamentais como colunas torsas com simplificação geral da massa escultórica; redução do dourado, intercalando com superfícies brancas ou marmorizadas; desaparecimento progressivo da figura humana; uso

generalizado da *rocalha*¹⁰ e de ornamentação irregular, assimétrica. O coroamento dos altares se dá em arbaleta (dossel espreado), com frontão - tendo um brasão ao centro-, com grupo escultórico e com pequena tarja ao centro.

Dessa forma, atentando-se aos fatos conhecidos e citados acima, segue, no próximo tópico, uma tentativa de verificação das potencialidades formais e de técnicas construtivas das policromias, desses elementos. pouca ornamentação em talha, com pinturas sobre a madeira, sendo que, provavelmente, não são os originais da antiga capela.

A decoração interna do templo iniciou-se por volta de 1784, cabendo a Manuel José Velasco a execução de dois altares. O entalhador José Rodrigues da Silva realizou entre 1790 e 1792, cinco altares colaterais, os quais receberam pintura e douramento dos artistas Manuel Ribeiro Rosa e José Gervásio de Sousa.¹¹



Figura 1: Retábulo-mor, dedicado à N. Sra. do Rosário. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.

A capela abriga uma variedade de tons em suas pinturas torna muito rica a leitura. Por exemplo, há o retábulo-mor, que possui elementos do rococó como *rocalhas*, no entanto, na pintura predomina tons mais escuros e quentes, o diferenciando dos demais retábulos cuja paleta possui tons claros e frios predominantes. Segundo Myriam Ribeiro, o retábulo mais interessante é este, Retábulo-mor de Nossa Senhora do Rosário (foto ao lado), pois “inclui dois emblemas incomuns na pintura mineira. Esses emblemas, pintados na base do retábulo em moldura de rocalhas vermelhas, são a Arca da Aliança à esquerda e os castiçais fumegantes sobre os pães cerimoniais à direita” (OLIVEIRA, 2010, p. 55).

A Arca da Aliança, de acordo com a narrativa da Bíblia, guarda as placas que contêm os Dez Mandamentos e também simboliza a importância do acordo que foi feito entre Javé e o povo hebreu. Tornou-se uma das mais preciosas relíquias das religiões Judaico-Cristãs¹². Já os Castiçais Fumegantes sobre os pães cerimoniais, acredita-se ser a simbologia de Virgem Maria

¹⁰ O termo Rococó significa *rocaille* (rocalha), significa concha irregular, espreada, perfurada.

¹¹ http://portal.iphan.gov.br/ans.net/tema_consulta.asp?Linha=tc_belas.gif&Cod=1375, acesso 17-07-2021

¹² <https://www.historiadomundo.com.br/hebreus/arca-da-alianca.htm>, acesso dia 12-08-2021.

que carrega no seu seio o Filho de Deus (o pão representando o corpo de Cristo). “A vela fumegante pode ser interpretada como uma alegoria da fé” (CASIMIRO, 2019, p.155)

Mas além desse interessantíssimo fator citado pela autora, é importante ressaltar a presença da técnica pictórica em perspectiva, promovendo uma ornamentação, em falsa arquitetura, através do ilusionismo que é realizado utilizando, principalmente, jogos de cores.

Segundo Adalgisa Arantes Campos, José Gervásio de Souza Lobo¹³ (mulato, atuação 1791-1806) foi responsável pela pintura do altar-mor, e dos altares de Santo Antônio, de São Benedito e de Santa Efigênia e quatro painéis sobre os *novíssimos do homem* (a morte, o juízo, o inferno e o paraíso) e Manoel Ribeiro Rosa foi o autor do forro da sacristia e altar S. Elesbão (1790).

Sobre José Gervásio de Souza Lobo:

[...] Não há indícios de obras suas no interior da Capitania, prática recorrente nos artistas mais prestigiados. Elaborou painéis, policromia de altares e encarnação de imagens. [...]. Sua pintura manifesta qualidade através da translucidez, coerência entre a forma, os temas tratados e as fontes bíblicas, excentricidade e, ao mesmo tempo, sensibilidade no tocante aos motivos locais, por exemplo, ao representar recém-nascidos (inocentes ou anjinhos, contam com asas) com feições mulatas, dentro de pequeno esquite exatamente no registro inferior do retábulo-mor do Rosário de Vila Rica. Devido a esse conjunto de predicados, ela deve ser considerada no limiar do erudito, pois manifesta mais a aventura pessoal do que o seguimento da tradição. Resta ainda esclarecer com quem o nosso artista teria aprendido o ofício de pintar (CAMPOS, 2001, p. 37 e 38).

Já o pintor e furriel¹⁴ Manoel Ribeiro Rosa (*1758, morto em 1808) vivia do ofício de pintor, conforme o censo de 1804 e, segundo Adalgisa A. Campos, foi autor da “pintura e douramento do altar de São Elesbão (1802/3) e miudezas¹⁵.” Foi exaltado também por possuir:

sensibilidade visual, delicadeza do desenho, colorido vivaz, riqueza da paisagem e da fauna (ANDRADE, 1978: 37-38). Célio Alves deu ênfase aos contornos, à erudição do pintor, ao perfeito domínio do sombreado e ao aspecto romântico, pois a natureza é realçada com minúcia nos detalhes. Observou que embora tenha atuado em alguns templos que Manuel da Costa Ataíde atuara, Rosa teve estilo individual próprio, certamente não fora discípulo do grande mestre (CAMPOS, 2001, p. 39).

¹³ Segundo CAMPOS, Adalgisa Arantes, conforme o importante recenseamento de 1804, José Gervásio morava entre o bairro do Caquende e o Largo da Matriz do Pilar (Vila Rica), não tinha família nem escravos, agregados ou aprendiz em seu domicílio, contando nesse ano com 46 anos. Ele faleceu aos 48 anos e recebeu oito missas na intenção de sua alma, tendo sido sepultado no templo do Rosário dos Pretos.

¹⁴ Furriel é o posto militar superior ao de cabo e abaixo do de porta-estandarte (cf. BARBOSA, 1985: 99).

¹⁵ Cf. APNSP, Livro de Receita e Despesa da Irmandade do Rosário dos Pretos - 1780-1818. "a conta da pintura dos altares" 22 oitavas e meia entre 1784/5- (fl. 20; 35 oitavas e meia em 1785/7 sem especificação da obra (fl. 26v e 35; 28 oitavas de 1790/1 pela pintura da sacristia (fl. 55); 6 oitavas e 1/4 por várias pinturas em 1791/2 (fl. 66); 31 oitavas pela pintura e douramento do altar de Santo Elesbão de 1802/3 (fl. 140); dez oitavas e meia pela pintura do trono e pratear varas em 1804/5 (fl. 158).

Em 1790/1, Rosa executou a pintura da sacristia dos Rosário dos Pretos. A obra consta de quatro painéis, com a iconografia dos Quatro Evangelistas. Adalgisa A. Campos sugere que José Gervásio colaborou na pintura, pois há uma valorização da natureza, naturalismo dos evangelistas e seus atributos, aos textos grafados com erudição e minúcia, entre outras características desse artista usadas como referência.

Ambos os pintores fizeram quantidade de peças equivalente e receberam semelhante (mais ou menos 130 oitavas), porção certamente estabelecida em razão do costume e não proporcionalmente à perfeição do trabalho. [...] O fator prestígio social também colaborava para valorizar o trabalho artístico. Estes predicados não se aplicam a José Gervásio Lobo e Manoel Ribeiro Rosa, homens verdadeiramente modestos. Há o agravante das tintas serem, a maior parte, importadas. Posto isso, eles não se beneficiaram do talento e concepção artística, razão para terem morrido sem testamento (*abintestado*) (CAMPOS, 2001, p. 39 e 40).

3. ANÁLISE DA POLICROMIA DOS RETÁBULOS

A produção de um retábulo, nos séculos XVIII e XIX, era realizada a partir de diferentes etapas. No primeiro momento da concepção de uma obra de talha, era realizada a feitura do risco que poderia ser feito pelo entalhador. Após pronto o risco, que não possui nesse caso muito entalhamento de relevo, ocorria a escolha da madeira e os serviços de recorte em tábuas, de montagem (a partir do uso de encaixes, cravos e pregos), de polimento e de impermeabilização. A madeira que seria utilizada que deveria estar bem seca e limpa, não podia apresentar rachaduras, nós ou podridão. A partir disso, ela era então recortada e fixada, nesse caso, por encaixe e cravos e, só depois, receberia polimento e impermeabilização, a partir da aplicação de uma camada de cola proteica (encolagem). (COELHO e QUITES, 2014, p.59). Após todo esse processo, eram concebidos os blocos, cuja montagem se dava posteriormente.

Os blocos eram fixados na parte posterior e interna ao elemento arquitetônico, para redução do peso e, como mencionado acima, é possível supor que tenha sido usado o cedro, já que este tipo de madeira, como informa Aziz Pedrosa, se encontra presente em grande parte da produção artística luso-brasileira produzida, em Minas Gerais, como explica em seu livro:

Constata-se que no Brasil e em Minas Gerais foi amplamente utilizado o cedro, facilmente encontrado, apresentando propriedades que asseguravam sua popularidade, pois é leve, uniforme, fácil de esculpir, colar, lixar, apresenta boa secagem ao ar livre e tem resistência moderada ao ataque de pragas e insetos (PEDROSA, 2019, p. 107).

Seu nome científico é *Cedrela Fissilis* Vell, Meliaceae). Para o gênero *Cedrela* sp, a madeira é considerada de leve a moderadamente pesada (densidade média de 0,55g/cm³), macia ao corte e durável em ambiente seco. O alburno é branco ou rosado distinto do cerne. O cheiro característico é agradável e o gosto ligeiramente amargo e tem considerável resistência a microrganismos xilófagos (IWASAKI-MAROCHI, C. 2007 apud MAINIERI & CHIMELO, 1989, LORENZI, 1992, 2007, p. 20). Apresenta características anatômicas macroscópicas: parênquima axial, em faixas marginais afastadas e contrastadas, raios visíveis no topo e na face tangencial, vasos de pequenos a grandes dispostos em anéis semiporosos, camadas de crescimento bem demarcados, por faixas de parênquima axial marginal e anéis semiporosos (IPT, 1989).

Cabe aqui ressaltar que tanto em relação à policromia, quanto ao suporte dos retábulos, não foram previstos os usos de métodos invasivos e de análise laboratorial, o que permitiria confirmar os tipos de pigmentos, aglutinantes e de madeira utilizados, na sua produção. Por isso, as apreensões aqui expostas, baseiam-se nas impressões registradas *in loco*, através de análises organolépticas e sem remoção de amostras, em estudos e trabalhos que embasaram esse artigo.

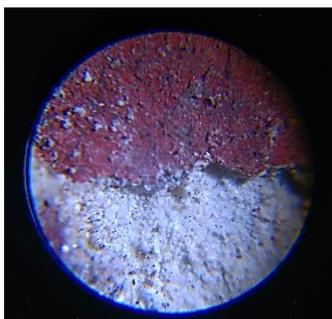


Figura 2: Imagem obtida através do uso de microscópio óptico sem remoção de amostra, *in loco*, no retábulo colateral epístola. É possível verificar nessa imagem o uso da base de preparação em tom branco e a camada pictórica (vermelha) logo acima apresentando porosidade, característica de pinturas a têmpera constituída por pigmentos naturais. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021

A observação direta deste elemento ornamental, como informado, permite descrever com segurança, o trabalho de entalhamento de madeira recortada, realizado no período, perceptível nas tábuas encaixadas e fixadas com auxílio de cravos, que dão formato aos retábulos e na elaboração dos nichos e camarim, finalizados esteticamente, com a pintura ilusionista.

Em relação à camada pictórica, com base em estudos de sistemas construtivos, todo o conjunto recebeu, possivelmente, uma camada protetiva, com uma camada de cola proteica (encolagem) para impermeabilização. Em momento posterior, era aplicada a base de preparação, que poderia ser de carbonato de cálcio, gesso ou caulim, utilizando algum tipo de cola como adesivo, provavelmente cola de origem animal. (COELHO e QUITES, 2014, p. 77). E, por fim, ocorria a pintura, que oferece cor e proteção à peça, aplicada sobre

a base de preparação.

Com base na análise organoléptica é possível supor que a pintura tenha sido realizada, empregando-se alternadamente técnica com camadas de têmpera (base de água e ovo) e médiums oleosos¹⁶, constituída por pigmentos naturais. Essa informação somente poderá ser confirmada, a partir de análise química de amostras da camada pictórica realizada em laboratório especializado. No entanto, Leandro Rezende, em seu estudo, afirma que

o colorido forte, sobretudo nas cores primárias, (...), é característica marcante neste artista. Sabemos, pela ação de alma no qual esteve envolvido, que o pintor de fato usava pigmentos fortes como o azul da Prússia, o vermelhão, o vermelho de óxido de ferro, o branco de chumbo, o preto de carvão vegetal, o ocre amarelo e este misturado ao azul verditerra para for-mar o verde, cinopla (vermelho) e o maquim (amarelo). (REZENDE, 2019, p.1044)

Os retábulos, cuja característica marcante é ausência quase total de elementos entalhados que apresentem relevo, ganham vida através da policromia que representam elaboração profusa, quase nenhuma presença de douramento ou de imitação de douramento, utilizando técnicas de pintura ilusionista parietal, com representações de pilastras e colunas, rocalhas, frisos, entre outros elementos comumente encontrados, nos retábulos de madeira entalhada do período.

Através dessa observação da policromia dos retábulos (e também dos forros da sacristia), pode-se deduzir que os pintores eram versados em reproduzir técnicas de representação arquitetônica e perspectiva e que, possivelmente, tenham se embasado em fontes iconográficas e estilísticas para a execução de suas obras. Naquele período, já havia uma intensa circularidade de impressos, que eram utilizados pelos artistas e artífices como fontes para executar suas obras. Assim como vários outros artistas, estes podem ter tido acesso a esses impressos, que os auxiliaram, no aprendizado desta nova técnica,

Entretanto pouco se sabe sobre os modos pelos quais circularam na Capitania de Minas os modelos de Arquitetura e ornamentação, mas a descoberta de pequena biblioteca, sob a posse do entalhador José Coelho de Noronha, abre novos caminhos para debater o assunto, e traz a conhecimento reflexões de que, em Minas Gerais, durante o século 18, circularam tratados de Arquitetura. (PEDROSA, 2014, p. 200)

Nos séculos XV e XVI, principalmente, existiram pensadores que realizaram estudos referentes à perspectiva e são nomes de enorme influência, na arte brasileira e mineira. Alguns pensadores, entre outros, que exerceram essa influência, seja de forma direta ou indireta, foram Girard Desargues (1591-1661) com o “Méthode universale de metre em perspective les objects donnés réellement ou en devis, avec leurs proportions” de 1636 (BEELEY, 2015, p.189), que faz uso do

¹⁶ MAYER, Ralph. Manual do artista. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 24

método cartesiano, representando o objeto através de cálculos matemáticos e estabelece fortemente a relação matemática x pintura, e Andrea Pozzo (1642-1709) com o “*Perspectiva Pictorum et Architectorum*” de 1693 (PEDROSA,2014, p.204), o mais citado entre os pesquisadores brasileiros.

Os artistas, possivelmente, possuíam suas regras e métodos específicos, mas segundo o pesquisador Alex Bohrer, não houve em seus escritos nada que explicitasse tais métodos, que nasceram “de um operativo particular, tal como o conceito é proposto por Magno Mello”.

Dessa forma, até o final do século XVII não há sistematização do espaço compositivo das pinturas. Essa falta de perspectiva matemática no espaço pictórico coincide com o silêncio sobre métodos específicos nos tratados portugueses. Os pintores desse período constroem uma imagem ‘spaziosa’, intuitiva [...] (BOHRER, 2011, p.4).

Essa realidade mudou entre fins do século XVII e início do XVIII, em que uma grande alteração no cenário pictórico promoveu a inclusão definitiva de “construções perspécticas matematicamente delineadas” (BOHRER, 2011, p.6). Esta alteração ocorreu devido a dois motivos: a presença de Vincenzo Bacherelli (1672-1745) em terras lusitanas e a produção de documentação relacionada às técnicas de representação espacial que era, evidentemente, ligada aos jesuítas.

Outro fator que contribuiu muito para o desenvolvimento da técnica em perspectiva foi a técnica do *chiaroscuro* e o *sfumato*, contribuição de Leonardo da Vinci. No cinquecento, com aumento da importância do uso da cor, passa a ser largamente utilizada a técnica de contrastes complementares de valores e tons dentro do claro e escuro (RAMBAUSKE, 2015, p. 66). É possível visualizar essa técnica de *sfumato* para realização de sombras, em algumas colunas pintadas nos retábulos (indicadas pelas setas) e também do *chiaroscuro*, onde os efeitos da luz resulta em uma composição de cores e luminosidade, fazendo com que o ponto luminoso ocupe o ponto central óptico do expectador e, com isso, o artista consegue proporcionar a ilusão da existência de uma coluna torça, como podemos ver nas imagens abaixo:



Figura 3: Coluna com terço inferior torço, do retábulo colateral epístola. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 4: Coluna com terço inferior torço, do retábulo lateral epístola. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 5: Paleta de cores utilizada para realização da coluna do retábulo colateral epístola. Fonte: <https://color.adobe.com/pt/create/image#>



Figura 6: Paleta de cores utilizada para realização da coluna do retábulo lateral epístola. Fonte: <https://color.adobe.com/pt/create/image#>



Figura 7: Coluna fuste torço e apresentando marmorizado. Retábulo lateral evangelho. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 8: Coluna com terço inferior torço, do retábulo lateral evangelho (central). Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 9: Paleta de cores utilizada para realização da coluna do retábulo lateral evangelho. Fonte: <https://color.adobe.com/pt/create/image#>



Figura 10: Paleta de cores utilizada para realização da coluna do retábulo lateral evangelho (central). Fonte: <https://color.adobe.com/pt/create/image#>

Complementando a característica da técnica pictórica, deve-se ressaltar que o uso das cores como pode ser visto nas paletas acima, em geral, é caracterizado por cores que “são claras, havendo preferência pelo colorido vivaz (azuis, vermelhos, ocres) e pela escala tonal. Os temas são mais desinteressados: flores, guirlandas, vasos, rocalhas e coros angélicos. Há gosto pelo ornamento na sua qualidade decorativa, independente da mensagem religiosa”. (CAMPOS, 2001, p.42)

Assim como pode-se notar nos retábulos em análise, há predominância de tons dos tons azul (principalmente) em contraste com vermelho e ocre, substituindo as cores sombrias e excesso de dourado do barroco. Observa-se também que as pinceladas não são rápidas, são longas, leves e delicadas, de forma a não promover marcas e relevos na pintura. Dito isso, seguem abaixo as imagens gerais dos retábulos da nave:



Figura 11: Retábulo Colateral Evangelho, dedicado ao São Benedito. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021



Figura 12: Retábulo lateral evangelho, central, dedicado ao Santo Elesbão. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 13: Retábulo Lateral evangelho, dedicado à N. Sra. Mãe dos Homens. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 14: Retábulo colateral epístola, dedicado ao Santo Antônio do Noto. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 15: Retábulo lateral epístola, central, dedicado à Santa Efigênia. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.



Figura 16: Retábulo lateral epístola, dedicado à Santa Helena. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021.

Constata-se a presença do tom azul, como tom de fundo predominante, em contraste com detalhes em tons ocre, vermelho, verde e amarelo. Através dos dégradés e jogo de luz e sombra, os artistas conseguiram realizar efeitos ilusionistas, também nos raionados dos retábulos, que se alternam entre madeira talhada, fixada e dourada, com pinturas imitando essas talhas. *In loco* é quase impossível saber qual é pintura e qual é talha. O mesmo acontece na base de algumas colunas, que apresentam fuste estriado, como vemos nos detalhes apresentados abaixo:



Figura 17: Detalhe do raionado presente no coroamento do retábulo lado evangelho (central) onde é possível ver, através da foto com facilidade, onde há talha e onde há pintura ilusionista imitando a talha. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021



Figura 18: Fuste do retábulo lateral epístola, estriado e com imitação de marmorizado. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021

Visando destacar as características presentes nos retábulos e os elementos representados, selecionou-se um para realização da descrição formal nesse presente artigo, de forma a conduzir o olhar do (a) leitor (a) atentando para todos os detalhes estéticos e elementos a serem observados. O retábulo de Nossa Senhora Mãe dos Homens é o terceiro do lado evangelho



Figura 19: Retábulo Lateral evangelho, dedicado à N. Sra. Mãe dos Homens. Autoria: Tainá de Keller e Costa. Data: 21/07/2021

(primeiro à esquerda de quem entra).

No *embasamento* encontra-se a *mesa de altar* com projeção superior e sinuosidade nas laterais, apresentando forma de *ânfora*. É ornada, nas extremidades, por rocalhas e elementos em “S” e “C”, com um brasão ao centro em formato oval marcado pela cor vermelha com uma representação ao centro que não foi possível identificar perante as perdas que a pintura apresenta no local.

A *base* do retábulo é reta, retangular, ornada por motivos fitomórficos e rocalhas. Seu tom de fundo é azul claro e, nos motivos ornamentais, predomina os tons ocre, vermelho e branco.

O *corpo* do retábulo possui duas pilastras de fuste torso¹⁷ nas extremidades, ornadas por guirlanda em motivos fotomórficos e seu terço inferior reto. Na parte interna há pilastras, retas e ornadas por rocalhas. Entre a coluna e a pilastra, encontram-se nichos com peanhas e dosséis talhados, policromados em azul e branco, apresentando ornamentação com presença de rocalha. Esses nichos são para colocação das imagens: São Gerônimo (no lado direito – da imagem) e de Nossa Senhora do Parto (lado esquerdo – da imagem). Na extremidade superior das colunas encontram-se *capitéis* ornados em motivos fitomórficos. No *camarim* o trono é escalonado e ornado em rocalhas. Sobre a segunda parte se encontra a imagem Nossa Senhora Mãe dos homens. Seu teto é reto e toda parte interna é ornada em motivos fitomorficos. Encontra-se um rendilhado contornando o camarim. O *sacrário* é localizado na base do trono e apresenta um

¹⁷ Este retábulo é o único nesta igreja que possui fuste torso.

elemento zoomórfico (um animal) deitado sobre uma almofada apoiando uma bandeira. Há nuvens sobre o animal e este irradia luz. Abaixo da almofada há uma cabeça de anjo com asas e duas rocalhas. Seu fundo é em tom de azul. As *colunas* sustentam o *entablamento* (que compreende a *arquitrave* e os *frisos*) que possui marmorizado em tons de azul e vermelho e esta por sua vez sustenta o arco. Separando o *frontão* do *arco* há uma *cimalha* em marmorizado e logo abaixo encontra-se o *arco pleno* que possui raios (que são de entalhe) e em lugar de dossel encontra-se uma *tarja* formada por rocalhas sendo que ao centro há a representação de uma torre alta. O conjunto é coroado por frontão simétrico e em suas laterais há dois frontões interrompidos, todos estes possuem forma de rocalha. Na parte central há uma moldura superior de arremate ornada por rocalhas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A igreja do Rosário dos Pretos de Ouro Preto-MG, parte de um momento da história, onde aspectos diversos estão inter-relacionados (música, pintura, arquitetura, modos de vida, vestimenta entre outros), se distingue das demais da cidade, externamente, por possuir planta arquitetônica que foge do formato retangular mais encontrado no local e também pela presença de pintura com representação arquitetônica nos elementos artísticos integrados, retábulos, que talvez, por falta de recursos financeiros ou simplesmente por um gosto estilístico, se apresentam no estilo rococó com elementos em talha reduzidos.

Em se tratando dessa igreja, o foco principal costuma ser voltado para o elemento arquitetônico, como cita Myriam Ribeiro “apesar de inegável interesse desses retábulos pintados e suas imagens, o principal aspecto a ser observado nessa igreja são suas arrojadas linhas arquitetônicas baseadas em planta construída por duas elipses entrelaçadas” (OLIVEIRA, 2010, p.57).

No entanto, diante das análises aqui realizadas, considera-se imprescindível que mais estudos sobre a técnica construtiva da pintura ilusionista nos retábulos sejam aprofundados, não somente para esses, mas para outros executados de forma similar, como da Capela do Rosário de Santa Bárbara-MG, entre outros. Como afirmado por Magno Mello, “falar em perspectiva é conceber a representação ilusória da forma e da configuração de um espaço por meio de projeções, linhas e pontos. Resumidamente seria a síntese geométrica do mundo visível” (MELLO, 2005, p. 95).

Esses estudos da forma e composição técnica das pinturas, além de permitir maior conhecimento, sobre como se deu o domínio da técnica, pelos artistas (visto que pode-se concluir que eles nunca foram à Europa) são de suma importância, para que seja realizada uma investigação de como se deu a circulação dos desenhos arquitetônicos, gravuras e impressos, nas Minas nos séculos XVIII. Essas informações se tornam fontes essenciais na preservação desse patrimônio, na confirmação de autoria de outras pinturas, pelos mesmos artistas e também no resgate da técnica construtiva. Servem como documento para pesquisa, também, para caso futuramente seja necessária uma intervenção de restauro, não somente pelo registro estético, como para análise de compatibilidade de materiais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEELEY, P. (2015) Desargues, Girard (1591-1661). In L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 189-190). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511894695.077

BOHRER, Alex F. Paper relativo ao artigo de MELLO, Magno, LEITÃO, Henrique. *A Pintura Barroca e Cultura Matemática dos Jesuítas: o Tractado de Prospectiva de Inácio Vieira, S.J. (1715)*. In.: Revista de História da Arte, no 1. Lisboa: UNL, 2005. UFMG, 2011

_____. *A Talha do Estilo Nacional Português em Minas Gerais: contexto sociocultural e produção artística*, tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2015.

CAMPOS, Adalgisa A. *Cultura Barroca e Manifestações do Rococó nas Gerais*. Ouro Preto: FAOP/BID-1998. p.14

_____. Mecenato e estilo rococó na época barroca: a capela do Rosário dos Pretos de Vila Rica. Cronos (Pedro Leopoldo), Pedro Leopoldo/MG, v. 4, p. 37-45, 2001.

_____. A pintura de Manoel da Costa Ataíde: notas sobre suas fontes, aspectos iconográficos e estilísticos. In.: CAMPOS, Adalgisa Arantes (org.). Manoel da Costa Ataíde. Aspectos Históricos, Estilísticos, Iconográficos e Técnicos. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2005.

CASIMIRO, Luís Alberto Esteves. Iconografia da Anunciação: símbolos e atributos. Revista da Faculdade de Letras, Ciências e Técnicas do Patrimônio. Porto 2008-2009, I série, Vol. VII-VIII, p. 151-174.

COELHO, Beatriz; QUITES, Maria Regina Emery. Estudo da escultura devocional em madeira. 1ª edição.- Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2014.

CORONA e LEMOS, Dicionário da Arquitetura Brasileira. Edart. SP. Livraria Editora LTDA.

FABRINO, Raphael João Hallack. Guia de Identificação de Arte Sacra. Rio de Janeiro, PEP/MP/IPHAN, 2012. 147p.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

IWASAKI-MAROCHI, Candice. Anéis Anuais de Crescimento do Cedro (*Cedrela Fissilis* - Meliaceae) Aplicados à Avaliação da Taxa de Crescimento e Dendroclimatologia. Tese (doutorado em Engenharia Florestal) setor de Ciências Agrárias da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2007.

LEITE, Douglas G. Método de perspectiva e brouillon project: dois estudos de desargues sobre perspectiva e geometria de projeções. Rio Claro. Dissertação para Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas. 2018. 94 p.

MACHADO, Lourival Gomes. Barroco Mineiro. Editora perspectiva S.A., S.P./2ª edição 1973-páginas 199 e 201.

MAYER, Ralph. Manual do artista. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MELLO, Magno, LEITÃO, Henrique. A Pintura Barroca e a Cultura Matemática dos Jesuítas: o Tractado de Prospectiva de Inácio Vieira, S.J. (1715). In.: Revista de História da Arte, no 1. Lisboa: UNL, 2005.

_____. *Perspectiva Pictorum*. As arquitecturas ilusórias nos tectos pintados em Portugal no século XVIII, (Tese de doutoramento em História de Arte apresentada a Universidade Nova de Lisboa, 2002).

_____. O Tractado da perspectiva do jesuíta Inácio Vieira e sua relação com a pintura de falsa arquitectura. Atas do IV Congresso Internacional do Barroco Íbero-Americano. p. 202-214

MENEZES, Ivo Porto de. Pesquisa documental. In.: CAMPOS, Adalgisa Arantes (org.). Manoel da Costa Ataíde. Aspectos Históricos, Estilísticos, Iconográficos e Técnicos. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2005.

MORESI, Claudina Dutra. Aspectos técnicos na pintura de Manoel da Costa Ataíde. In: CAMPOS, Adalgisa Arantes (org.). Manoel da Costa Ataíde - aspectos históricos, estilísticos, iconográficos e técnicos. Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2005.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. O rococó religioso no Brasil. São Paulo: Cosac & Naify. 2003, 221-231.

_____. Barroco e Rococó nas igrejas de Ouro Preto e Mariana / Myriam Andrade de Oliveira, Adalgisa Arantes Campos. – Brasília, DF : Iphan / Programa Monumenta, 2010.

PEDROSA, A. J. O. Modelos, formas e referências para os retábulos em Minas Gerais: o caso do tratado de Andrea Pozzo. <https://doi.org/10.15366/rha2018.13.006>, v. 13, p. 103-124, 2018.
PEDROSA, A. J. O.. O tratado de Andrea Pozzo e seus reflexos na talha dourada em Minas Gerais. Pós. Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP, v. 21, p. 200-214, 2014.

_____. A produção da talha joanina na Capitania de Minas Gerais: retábulos, entalhadores e oficinas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

RAMBAUSKE, Ana Maria. Decoração e Design de Interiores: Teoria da Cor. 1ª parte. Disponível em: <https://hosting.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Cor/teoria-da-cor.pdf> . Acesso dia 01/08/2021.

REZENDE, Leandro G. de. Mestiço, perspicaz e florido: natureza e paisagem na pintura de Manoel Ribeiro Rosa e Minas Gerais (séculos XVIII e XIX). XIV EHA - Encontro de História da Arte — UNICAMP, 2019.

RIEGL, Alois. El culto moderno a los monumentos. A. Machado Libros, S.A. Tercera edición: 2008.

REMANESCENTE DE UM PATRIMÔNIO ESQUECIDO: NOSSA SENHORA DO PILAR E A CAPELA DO REGISTRO VELHO*

Eduardo Abrantes Campos**

Resumo: Este artigo objetiva evidenciar o valor cultural e a relevância histórica da escultura de Nossa Senhora do Pilar, enquanto principal remanescente da capela setecentista que existiu na Fazenda do Registro da Borda do Campo, estrategicamente localizada no entroncamento dos caminhos Novo e Velho para as Minas do Ouro. A referida propriedade rural guarda estreita relação com os primórdios da colonização do território e com outros fatos e personagens notáveis da história de Minas Gerais e do Brasil. A recente identificação da escultura devocional no mercado de antiguidades abriu espaço para um estudo desse importante bem cultural, a partir de informações reunidas em fontes primárias, associadas a algumas notas técnicas e certas produções historiográficas. Espera-se, assim, oferecer uma pequena contribuição ao resgate da memória cultural e religiosa da localidade de origem, que lamentavelmente se perdeu ao longo dos anos.

Palavras-chave: Arte Sacra, Nossa Senhora do Pilar, Registro Velho, Caminho Novo, Minas Gerais.

Abstract: This article aims to highlight the cultural value and historical relevance of the sculpture of Nossa Senhora do Pilar, as the main remnant of the eighteenth-century chapel that existed in the Fazenda do Registro da Borda do Campo, strategically located at the junction of the Novo and Velho paths to Minas do Ouro. This rural property is closely related to the beginnings of the colonization of the territory and with other notable facts and characters in the history of Minas Gerais and Brazil. The recent identification of devotional sculpture in the antiquities market has opened space for a study of this important cultural asset, based on information gathered from primary sources, associated with some technical notes and certain historiographical productions. It is hoped, therefore, to offer a small contribution to the rescue of the cultural and religious memory of the place of origin, which unfortunately has been lost over the years.

Keywords: Sacred Art, Nossa Senhora do Pilar, Registro Velho, Caminho Novo, Minas Gerais.

INTRODUÇÃO

Este artigo objetiva evidenciar o valor cultural e a relevância histórica da escultura de Nossa Senhora do Pilar, enquanto principal remanescente da capela setecentista mineira que existiu na Fazenda do Registro da Borda do Campo, também conhecida pelo nome de Fazenda Registro Velho ou, simplesmente, Fazenda do Registro.

A referida propriedade rural guarda estreita relação com a abertura do Caminho Novo para as Minas do Ouro, com a criação da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo,

* Artigo científico apresentado ao Curso de Pós-Graduação em História da Arte Sacra da Faculdade Dom Luciano Mendes. Profa. Orientadora: Dra. Adalgisa Arantes Campos.

** Bacharel em Direito. Bacharelando em Filosofia. Especialista em História da Arte Sacra. Membro do Grupo de Pesquisas Interdisciplinares em História da Arte, Arquitetura e Patrimônio. E-mail: abrantescampos@yahoo.com.br

com os primórdios fundação da Vila de Barbacena e com outros fatos e personagens notáveis da história de Minas Gerais e do Brasil.

De modo geral, as pesquisas acadêmicas associam a Fazenda do Registro Velho ao estudo do Caminho Novo, bem como à biografia do seu mais ilustre proprietário, o inconfidente Padre Manoel Rodrigues da Costa [1754-1844].

Todavia, é escassa a investigação acerca do templo religioso que existiu naquela localidade até a segunda metade do século XIX e que serviu de sede paroquial entre 1730 e 1748. Da mesma forma, pouco se conhecia sobre as características formais e estilísticas da escultura devocional que certamente ocupava o trono do retábulo-mor, pois há muito tempo ela já não se apresentava à exibição pública e o seu paradeiro era incerto.

A recente identificação da imagem de Nossa Senhora do Pilar no mercado de antiguidades abriu espaço para um estudo desse importante bem cultural, a partir de informações reunidas em fontes primárias, associadas a algumas notas técnicas e certas produções historiográficas.

O interesse maior dessa pesquisa repousa no fato de que tal escultura é o remanescente mais significativo da primitiva capela, constituindo, pois, um elemento novo para fomentar o resgate da memória cultural e religiosa da sua localidade de origem, que lamentavelmente se perdeu ao longo dos anos.

1. A FREGUESIA DE NOSSA SENHORA DA PIEDADE DA BORDA DO CAMPO E A ORIGEM DE BARBACENA

O município de Barbacena, MG, tem a sua origem vinculada à expansão das bandeiras paulistas pelo interior das Minas e, particularmente, à abertura do Caminho Novo¹, iniciada em 1698 por Garcia Rodrigues Paes, primogênito de Fernão Dias Pais Leme, e terminada por seu cunhado, Domingos Rodrigues da Fonseca Leme.

Vencendo as subidas da Serra da Mantiqueira ao tomar por caminho a Garganta do Embaú, os desbravadores se estabeleceram na cabeceira daquele que restaria chamado de Rio das Mortes,

¹ O Caminho Novo foi aberto como alternativa mais viável para ligar o litoral do Rio de Janeiro ao interior de Minas Gerais.

na região que ficou conhecida como Borda do Campo ou Campolide². A partir de então, começaram surgir as primeiras povoações ao redor das primitivas fazendas, merecendo destaque a homônima Fazenda da Borda do Campo e a Fazenda do Registro da Borda do Campo³.

Nas imediações da Fazenda do Registro - hoje correspondente, em parte, ao distrito de Dr. Sá Fortes, no município de Antônio Carlos⁴ - havia grande circulação de pessoas, por se tratar de local de pouso de tropas e de registros necessários ao controle aduaneiro e à arrematação de impostos durante o primeiro quartel do século XVIII⁵, tendo em vista a sua posição estratégica, no entroncamento dos caminhos Novo e Velho para as Minas Gerais.

O registro da Borda do Campo⁶ já aparece nominado como “Registro Velho” na produção cartográfica da segunda metade do século XVIII⁷, pois ele “teria sido transferido por razões de segurança para o local onde passou a ser identificado como sendo o registro de Mathias Barbosa” (COSTA, 2015, p. 86)⁸.

² A denominação é uma referência à localidade onde foi instalada uma “Casa da Companhia de Jesus, em Lisboa, em cuja igreja se encontra uma belíssima imagem da Senhora da Piedade. Uma reprodução dessa imagem, trazida por imigrante de Lisboa ou talvez padre jesuíta, terá dado nascimento à tradicional devoção, cujo templo em Minas assinala o belo planalto da Mantiqueira, com seus panoramas deslumbrantes e seus ares puríssimos” (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 168).

³ Segundo Alexandre Miranda Delgado, a sede da Fazenda do Registro Velho é “talvez a mais antiga edificação de Minas, e uma das casas mais históricas do Estado” (DELGADO *apud* BARBOSA, 1995, p. 279).

⁴ A edificação histórica da sede da Fazenda do Registro Velho se localiza nos limites territoriais de Barbacena, sendo este o município de referência para os tombamentos municipal (Lei 2.956/93) e federal (proc. 1.358-T-95).

⁵ O Cel. Domingos Rodrigues da Fonseca Leme foi instituído Cobrador das Estradas e Provedor dos Quintos, estabelecendo o Registro da Borda do Campo (VANCONCELOS, 1904, p. 158).

⁶ No rol das reivindicações do movimento que ficou conhecido como a Revolta de Felipe dos Santos constava, para além da extinção das Casas de Fundição, a “isenção de se pagar impostos no registro da Borda do Campo, pois isto provocava muitos incômodos” (MARTINO, 2014, p. 19).

⁷ A título de exemplo, o “Mappa da Comarca do Rio das Mortes pertencente a Capitania de Minas Gerais que mandou descrever o Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor D. Antônio de Noronha Governador e Capitão General da mesma Capitania segundo as mais exctas informaçoens”, elaborado por José Joaquim da Rocha, em 1777.

⁸ Os Registros existentes no Caminho Novo são muito bem representados no mapa da viagem realizada por John Mawe, em 1812.

Não obstante, a região do Registro Velho foi bastante próspera durante os séculos XVIII e XIX, sendo importante entreposto comercial e local de pouso daqueles que circulavam pelos caminhos oficiais⁹.



Fig. 1 – Sede da Fazenda do Registro Velho, fachada principal. Situação em 29.12.2005. Foto: Alessandro Borsagli. Fonte: Acervo de Alessandro Borsagli.



Fig. 2 – Sede da Fazenda do Registro Velho, fachada lateral. Situação em 29.12.2005. Foto: Alessandro Borsagli. Fonte: Acervo de Alessandro Borsagli.



Fig. 3 – Sede da Fazenda do Registro Velho, fachada principal. Situação em 04.10.2021. Foto: Eduardo Abrantes Campos. Fonte: Acervo de Eduardo Abrantes Campos.



Fig. 4 – Sede da Fazenda do Registro Velho, fachada posterior. Situação em 04.10.2021. Foto: Eduardo Abrantes Campos. Fonte: Acervo de Eduardo Abrantes Campos.

Nos primórdios da ocupação bandeirante, ainda no ano de 1702, sob a administração de Manoel de Sá Figueiredo e por determinação de seu sogro, Garcia Rodrigues Paes, foi construída, na Fazenda do Registro, a Capela de Nossa Senhora do Pilar (MASSENA, 1984, v. 2, p. 245).

Em decorrência da privilegiada localização da Borda do Campo, bem como do número crescente de seus habitantes, no desfecho do ano de 1725¹⁰, foi criada a Freguesia de Nossa

⁹ Conhecidos viajantes estrangeiros deixaram relatos e descrições importantes acerca daquela localidade, seus habitantes e costumes. São eles: John Mawe [1809-1810], Auguste de Saint-Hilaire [1816-1822], Georg Heinrich von Langsdorff [1824-1825], Robert Walsh [1828-1829] e Francis Castelnau [1843-1847]. Uma curiosa apresentação do lugarejo, com sua capela, é feita pelo Barão de Langsdorf, nos seguintes termos: “Depois de 1 ½ léguas, chegamos ao Registro velho, que fica às margens do rio das Velhas [Mortes], que nasce nesta região, onde é ainda incipiente. Há várias casas e uma capela, que dão ao lugar o aspecto de aldeia. O local é agradável e alegre, e as casas têm quase todas um aspecto simpático.” (SILVA, v. 1, 1997, p. 23).

¹⁰ Na esteira de outros historiadores locais, Nestor Massena situa a criação da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo ainda no ano de 1725, pois “a 13 de janeiro de 1726 lavra-se, na Vila de São José do

Senhora da Piedade pelo quarto Bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei Antônio de Guadalupe¹¹, com sede na Capela da Fazenda da Borda do Campo¹², onde funcionou até o ano de 1730, quando, então, passou a servir de Matriz a Capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho, até que fosse construída uma igreja paroquial em sítio conveniente, grandeza proporcionada e decência devida¹³.

O início das obras da nova Matriz foi retardado até o mês de julho de 1743, ocasião em que os moradores daquela região resolveram levar adiante a empreitada, no tempo em que era vigário da freguesia o Padre Manoel da Silva Lagoinha¹⁴. Realizado pregão público no adro da Capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho, o serviço de taipa foi arrematado pelo mestre taieiro João de Faria, sendo lavrada a escritura aos 5 de novembro de 1743; já as obras de madeira foram arrematadas pelo mestre carpinteiro João Batista Franco e Sebastião Rodrigues Salgado, lavrando-se a respectiva escritura aos 4 de novembro de 1743¹⁵. Para dar início às obras foi necessária licença do quinto Bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei João da Cruz, o qual mandou passar a Provisão de Ereção e ordenou ao referido vigário a demarcação do lugar, o que feito aos 09 de dezembro daquele ano, com a fixação de uma cruz e a realização de um grande festejo (TRINDADE, 1945, p. 61).

Nesse contexto, importa ressaltar que a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo – que viria a desempenhar a função da fábrica

Rio das Mortes, o termo de abertura do primeiro livro de óbito da nova paróquia” (MASSENA, 1985, v. 2, p. 246). Trata-se, aqui, da instituição canônica da citada freguesia, já que a sua criação - ou ratificação - no âmbito civil só veio a acontecer por meio do alvará régio de 03 de novembro de 1750, após consulta à Mesa de Consciência Ordem em 30 de outubro do mesmo ano, possibilitando a atribuição de natureza colativa à paróquia, através do alvará régio de 16 de janeiro de 1752 (MASSENA, 1985, v. 2, p. 219).

¹¹ “Em 19 de agosto de 1726, Dom Frei Antônio de Guadalupe, em visita pastoral à Capela do Registro Velho, dá as primeiras providências para a construção da Matriz da Borda de Campolide. Demarcou-lhe o sítio, a saber: ‘numa chapada, no alto e meyo de um campo livre de pensão e foro, porque realengo, vizinho da fazenda chamada Caveyra de Estevam dos Reis Mota e seu sócio e parente José Pinto dos Reis...’” (TRINDADE, 1945, p. 61)

¹² Segundo Augusto de Lima Júnior, embora “canonicamente fosse aí a sede da paróquia, a pequena capela de taipa era coisa insignificante diante das outras ermidas da região. Nem o Sacramento ali se encontra pois o Vigário se mudara para o Registro Velho, amedrontado pelos assaltos de índios e quilombolas que já o tinham incomodado” (LIMA JÚNIOR *apud* MASSENA, 1985, v. 2, p. 245-246).

¹³ Em 1738, já tinha sido requerida a licença para a ereção da “Igreja Nova” de Nossa Senhora da Piedade, nas terras da Fazenda da Caveira de Cima (MASSENA, 1985, v. 2, p. 227).

¹⁴ Para tanto, foram constituídos quatro procuradores: Antônio da Consta Nogueira [Fazenda do Barroso], Antônio Rodrigues Torres [Fazenda das Lavras Novas], Jacob Dias de Carvalho [morador na sua fazenda] e João Calheiros de Araújo [Fazenda Samambaya], conforme consta do Livro de Obras da Freguesia de N. Sra. da Piedade de Barbacena (1726-1750).

¹⁵ AEAM - Livro de Obras da Freguesia de N. Sra. da Piedade de Barbacena (1726-1750), C-17.

paroquial¹⁶ – já havia sido fundada e certamente foi instalada na Capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho, pois existe no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana um inventário dos seus bens, elaborado em 16 de março de 1747¹⁷, isto é, quando aquele pequeno templo pilarista ainda servia de Matriz¹⁸.

Foi somente em 15 de novembro de 1748 que Dom Frei Manoel da Cruz, primeiro bispo da recém-criada Diocese de Mariana, expediu duas provisões mandando entregar ao culto a “Igreja Nova” de Nossa Senhora da Piedade do arraial da Borda do Campo, com a trasladação da fábrica paroquial que havia na “Igreja Velha” [Capela de Nossa Senhora do Pilar], e também que se benzesse a pia batismal e se demarcasse e se benzesse o adro e um cemitério suficiente¹⁹. Estando a obra ainda por terminar, foi o templo entregue ao culto no dia 27 de novembro daquele ano e designado Matriz da freguesia, oportunidade em que o respectivo vigário, Padre Antônio Pereira Henriques, realizou a benção, colocou as imagens dos santos, trasladou a fábrica paroquial e disse missa; no mesmo ensejo, benzeu a pia batismal e demarcou o cemitério e o adro²⁰.

A transição da “Igreja Velha” para a “Igreja Nova” na região da Borda do Campo bem exemplifica o processo de desenvolvimento e organização social nos primórdios da colonização em Minas Gerais, a partir da estabilização dos núcleos de povoação que iam se formando. A esse respeito, registra Sylvio de Vasconcellos:

Esquemáticamente, assim se manifesta o fenômeno: a princípio, nas povoações primitivas, apenas tentadas, unem-se os indivíduos em torno de uma única capela, de construção precária, núcleo de povoação nascente e ponto de referência do lugar. Nesta capela se reúne o povo em suas festas e aperturas, para deliberar e alegrar-se, povo ainda todo irmão, sem diferenciações maiores, igualmente esperançoso e homogêneo.

Se o lugar progride, alguns se enriquecem, outros permanecem pobres, aparece um novo tipo de atividade e de gente: o comércio. Começam a se definir as classes sociais: pobres, ricos, trabalhadores braçais, comerciantes, administradores, brancos, pretos,

¹⁶ A Irmandade do Santíssimo Sacramento, por vezes, desempenhava a função da fábrica paroquial, “promovendo obras arquitetônicas, reunindo demais irmandades em prol de um objetivo comum, pleiteando recursos junto à Coroa e ao Senado da Câmara e celebrando um calendário festivo integrado com o da diocese. Por esse motivo consistia em grande prestígio agremiar-se aos seus quadros, ou mais ainda, participar de sua mesa diretora.” (CAMPOS, 2011, p. 103).

¹⁷ AEAM – Livro da Irmandade do Santíssimo da Freguesia de N. Sra. da Piedade - Barbacena (1747-1795), C-27. Tal inventário dá conta de ricas alfaias, objetos do culto em prata (custódia, varas do pátio e do provedor, cruzeiros e lanternas processionais), além de outras peças utilizadas em rituais e procissões da Semana Santa.

¹⁸ Sobre o uso coletivo da Capela de Nossa Senhora do Registro Velho, Diogo de Vasconcelos, em *Historia Antiga de Minas Gerais*, escreveu: “Tempos adiante fez-se necessário ao fisco erigir-se em distancia a Igreja Nova (Barbacena) para o culto público, que se celebrava na Capella do Registro, uma das mais sumptuosas, que houve na antiguidade” (VASCONCELOS, 1904, p. 158).

¹⁹ AEAM - Livro de Obras da Freguesia de N. Sra. da Piedade de Barbacena (1726-1750), C-17.

²⁰ AEAM - Livro de Obras da Freguesia de N. Sra. da Piedade de Barbacena (1726-1750), C-17.

etc. A localidade tende a estabilizar-se, exigindo paróquia provida de vigário próprio. A classe de maior recurso, recém-constituída, trata de construir a matriz. (VASCONCELLOS, 1978-1979, p. 16)

Assim, a “Igreja Nova” de Nossa Senhora da Piedade - que passou por modificações arquitetônicas até a sua louvação em 1764²¹ - constitui o marco fundacional do arraial que, em 1791, foi elevado à condição de vila com o nome de Barbacena²². A partir da nova Matriz foi estabelecido o arruamento do arraial, com a construção das primeiras casas. Segundo Waldemar de Almeida Barbosa, o “despacho de Gomes Freire de Andrada, de 9 de dezembro de 1747, determinava que o engenheiro Alpoim²³ demarcasse o espaço do arraial, ‘determinando o sítio das casas e das ruas’” (BARBOSA, 1995, p. 42-43).



Fig. 5 – Gravura de Heaton & Rensburg. Praça de Barbacena. Fonte: Marinho (2015).

²¹ A Irmandade do Santíssimo Sacramento decidiu pela substituição do frontispício de taipa por outro de pedra e cal, segundo o risco do sargento-mor José Fernandes Pinto Alpoim, bem como pela construção de torres com mais seis palmos de altura e uma palmo de largura nas sineiras (MASSENA, 1952, p. 59). Conforme anota José Cipriano Soares Ferreira, em 9 de maio de 1756 esse serviço foi arrematado pelo mestre pedreiro Manoel Alves Pereira (FERREIRA *apud* MARTINS, 1974, v. 2, p. 122). Ultimada a obra em 1764, o serviço executado foi aceito pela Irmandade do Santíssimo Sacramento, após ouvir os peritos nomeados, Francisco Antônio e Bento Moreira, que a consideraram “perfeita e bem acabada” no dia 16 de julho daquele ano (FERREIRA *apud* MARTINS, 1974, v. 1, p. 294).

²² O nome da vila se liga ao título nobiliárquico de Luiz Furtado do Rio de Mendonça, Visconde de Barbacena, que foi Governador e Capitão-Geral de Minas Gerais ao tempo da Inconfidência Mineira.

²³ Segundo Augusto de Lima Junior, o referido engenheiro militar projetou diversas fortalezas e edifícios públicos no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, bem como “várias igrejas e capelas, cujos riscos se encontram no Arquivo da Mesa de Consciência e Ordens, em Lisboa. Entre as igrejas de planta riscada por Alpoim, uma das mais características do estilo alentejano é a matriz de Barbacena” (LIMA JÚNIOR *apud* MASSENA, 1985, v. 1, p. 445-446).

2. A CAPELA DE NOSSA SENHORA DO PILAR DO REGISTRO VELHO: REFERÊNCIAS ARQUITETÔNICAS E BENS INTEGRADOS

A Capela de Nossa Senhora do Pilar achava-se implantada próximo à sede Fazenda do Registro Velho e o seu adro servia de cemitério local. Uma breve descrição da arquitetura do templo e respectivos bens integrados foi veiculada por José Cipriano Soares Ferreira, no extinto periódico local *Imprensa*, de 6 de fevereiro de 1936:

Edificada ao lado esquerdo da casa era pouco maior que a da Borda: tinha capela-mor e altares laterais, grades, púlpito, porta transversal, côro e alpendre, além do adro em torno, que servia de cemitério geral. (FERREIRA *apud* MASSENA, 1951, p. 20)

Assim, pode-se conceber que a Capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho, com sua fachada alpendrada, seguia o partido tradicional da arquitetura religiosa rural dos primórdios da colonização portuguesa, um típico exemplar do estilo chão²⁴ [ou chã], que antecedeu a chegada do barroco em Minas Gerais e “se caracteriza, sobretudo, pela austeridade, linearidade e regularidade das edificações” (CAMPOS, 2001, p. 46). Provavelmente apresentava planta regular, composta de nave única e capela-mor, esta de largura e pé-direito menores, ladeada por sacristia.

A partir de alguns vestígios materiais²⁵ e dos elementos descritivos citados, é possível representar, sem muito rigor e precisão, o traçado arquitetônico da Capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho, no provável local da sua implantação:

²⁴ “Tradução portuguesa de *plain style*, expressão usada para designar o estilo austero e desornamentado que vigorou na arquitetura portuguesa nos séculos XVI e XVII” (OLIVEIRA, 2014, p. 120).

²⁵ Os alicerces da capela foram encobertos pela construção de um galpão, mas ainda hoje é possível identificar alguns indícios do que provavelmente seria parte do embasamento e/ou do adro do templo.



Fig. 6 – Possível representação arquitetônica da Capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho e seu entorno. Modelagem 3D: Túlio Bones.

Referências arquitetônicas semelhantes são encontradas na vizinha Capela de Nossa Senhora da Piedade da Fazenda da Borda do Campo²⁶ e também na Capela de Nossa Senhora da Penha de França que jazia ao lado da sede da Fazenda Ponta do Morro²⁷, no município de Prados, MG.

Característica marcante das fachadas das capelas rurais desse período é o alpendre coberto de telhas, com elementos estruturais em madeira, encimado por um pequeno óculo. Também é típico o frontão triangular, ladeado eventualmente por pináculos sobre os cunhais, com uma cruz no vértice.



Fig. 7 – Ilustração da Fazenda Ponta do Morro. Fonte: Vale (2000). Demarcação da capela feita pelo autor.



Fig. 8 – Capela de Nossa Senhora da Piedade da Fazenda Borda do Campo. Data desconhecida. Fonte: Acervo de Luiz Álvaro C. M. Esteves.

²⁶ A Fazenda da Borda do Campo veio a pertencer ao inconfidente Cel. José Ayres Gomes, servindo também de palco para outros fatos e personagens da história mineira.

²⁷ A Fazenda Ponta do Morro pertenceu, por herança, à Hipólita Jacinta Teixeira de Mello, esposa do inconfidente Cel. Francisco Antônio de Oliveira Lopes, o qual era irmão do também inconfidente Padre José Lopes de Oliveira.

3. DE MATRIZ PROVISÓRIA À CAPELA CURADA: PATRIMÔNIO, PADROEIROS E CAPELÃES

Com a transferência da sede paroquial para o Arraial da Igreja Nova de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo aos 27 de novembro de 1748, a Capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho passou à condição de capela filial destinada a assistência dos habitantes daquela localidade²⁸.

No Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana acha-se uma documentação esparsa²⁹, dando conta da instituição do patrimônio e rendimentos próprios da referida capela, provisão de padroeiro e designação de capelão, tudo sob a chancela da autoridade diocesana.

Sobre tais documentos, importa ressaltar, primeiramente, a certidão de transcrição de uma escritura do patrimônio e doação que fez Manoel de Sá de Figueiredo da Capela do Pilar do Registro Velho da Borda do Campo em 19 de dezembro de 1748, ou seja, logo após a transferência da sede paroquial para a “Igreja Nova” de Nossa Senhora da Piedade. Por tal instrumento, o primitivo administrador [ou já proprietário] da Fazenda do Registro Velho provia o templo pilarista de patrimônio e rendimento próprios, constituindo sua fábrica³⁰, com a doação da quantia de seis oitavas de ouro no rendimento da fazenda em cada ano.

Consta, ainda, que em 04 de janeiro de 1749 foi feito o registro da “sentença Cível de Padroado, dada a favor do Capitão Manoel de Sá e Figueiredo”, outorgando-lhe, “sem prejuízo do Direito da Mitra e do Parochial a dita regalia de Padroeiro” da citada capela.

Em razão disso, foi passada pelo primeiro Bispo de Mariana, Dom Frei Manoel da Cruz, a respectiva “Provisão do Padroado da Capella de Nossa Senhora do Pilar Filial da freguesia da Borda do Campo a favor do Capitão Manoel de Sá Figueiredo”, a qual “servio de Matriz sendo agora filial da nossa Igreja Matriz de Nossa Senhora da Piedade da Borda do Campo com

²⁸ Do rol dos vigários da Paróquia de Nossa Senhora da Piedade elaborado até 1949 por Massena (1952, p. 7-8) é possível extrair aqueles que exerceram o seu ministério quando a Capela de Nossa Senhora do Pilar servia de Matriz provisória: Pe. Luiz Antônio de Castello Branco [27.02.1727 a 20.06.1732]; Pe. José de Freitas [27.07.1732 a 07.06.1740]; Pe. José Felipe de Gusmão e Silva [1º.02.1741 a 15.07.1741]; Pe. José de Freitas [15.07.1741 a 26.06.1742]; Pe. Simão Gonçalves de São José – interino [03.07.1742 a 26.06.1743]; Pe. Manoel da Silva Lagoinha [21.07.1743 a 12.08.1746]; Pe. Manoel de Loureiro [17.08.1746 a 28.12.1747]; Pe. Francisco de Almeida Faria [22.01.1748 a 31.03.1748]; Pe. Manoel Pereira de Azevedo – interino [27.04.1748 a 31.07.1748]; Pe. Antônio Pereira Henriques [17.10.1748 a 09.01.1750].

²⁹ AEAM – Caixa 1 de Patrimônio Local – Barbacena - Período 1896 (f. 1-8v).

³⁰ A expressão pode ser mais bem compreendida a partir do trecho do verbete composto por Bluteau (1789, p. 590): “*Fabrica da Sacristia, ou da Igreja, as rendas applicadas ás despezas da Sacristia, e reparos da Igreja, &c.*”.

clausula d esta não ter vigor sem primeiro ser registrada nas partes onde pertencer e com a de todos os anos apresentar Clerigo capaz de ser Capellao”. Ao padroeiro foi determinado que “traga a dita Capella com todo aceio, ornada e paramentada com os ornamentos das quatro cores, e o mais necessário em razão do que lhe concedemos faculdade como padroeiro para poder nomear Capellão sendo este por nós aprovado”.

Na mesma documentação também se vê que, ano de 1755, foi registrada uma “provisão de Capellão a Capella de N. S. do Pilar do Registro Velho a favor do Rv^o Pe. Silvestre Coelho”, capela esta “filial da freg da Borda do Campo”.

Nesse contexto, cumpre ressaltar que durante o Padroado Régio³¹ era prática comum na colônia transferir para pessoas [padroeiros] ou associações leigas [irmandades, confrarias e ordens terceiras] os dispendiosos encargos com a manutenção do culto religioso, o que era tido como uma verdadeira “regalia”, conforme menciona o trecho da provisão episcopal ora transcrito. Competia-lhes, contudo, o dever de primar pelo asseio e decência do templo, o qual era alvo de inspeção de clérigos visitantes.

No ano de 1824, Dom Frei José da Santíssima Trindade, sexto Bispo de Mariana, realizou uma vista pastoral à Freguesia de Nossa Senhora da Piedade da Vila de Barbacena, ratificando, no respectivo provimento, a Capela do Registro Velho como filial da Matriz de Nossa Senhora da Piedade, no tempo em que o Padre Manoel Rodrigues da Costa integrava o clero local e era o seu capelão³².

Assim, após ter deixado de ser sede paroquial, a Capela de Nossa Senhora do Pilar, segundo o regramento eclesiástico, passou à condição de capela curada, isto é, provida da assistência regular de um clérigo designado ou confirmado pelo bispo para atender às necessidades espirituais daquele primitivo povoado.

³¹ “O termo ‘Padroado’ (do latim *Patronatus*) significa tutor ou protetor. Geralmente o fundador de uma capela ermida, de uma igreja, de um hospital ou convento era chamado de patrono (ou benfeitor) e acabava recebendo honorarias e privilégios em razão dos investimentos feitos” (CAMPOS, 2011, p. 31). A “organização eclesiástica que se desenvolveu na colônia americana portuguesa, e que prevaleceu até fins do período imperial, foi estritamente dependente do Padroado Lusitano. O rei concentrava em suas mãos a jurisdição espiritual e eclesiástica, responsabilizando-se pela administração dos bens, rendimentos, edificações, e reparações dos templos em geral, bem como do provimento dos objetos necessários ao culto, sustentando seus ministros, indicando os reverendos vigários e apresentação dos bispos titulares das dioceses” (CAMPOS, 2011, p. 32).

³² No rol das capelas curadas pertencentes à Freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Barbacena, consta a “capela de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho, a três quartos de légua da vila, com pouca decência” (SANTÍSSIMA TRINDADE; POLITO, 1998, p. 197).

Auguste de Saint-Hilaire, em sua passagem pela região, relatou ter presenciado um curioso ato de culto público na Capela do Registro Velho, quando o Padre Manoel Rodrigues da Costa ali se encontrava reunido com cerca de trinta fiéis:

Tinham-me falado do proprietário do Registro Velho, o padre *Manoel Rodrigues da Costa*, como de um agricultor notável; e, de volta da minha viagem, fui visita-lo. Estava então no seu oratório, ocupado em rezar as preces da tarde em meio a uma trintena de pessoas, na maioria negros e negras, e tomei lugar entre os assistentes. Justamente nesse momento todos se prostraram, e o sacerdote se poz a recitar, em honra de Jesus-Christo, ladainhas que indicavam o numero exacto das bofetadas e chicotadas que recebeu, das gotas de sangue que correram de suas chagas, e até das lágrimas que derramou pelos nossos pecados. A cada artigo das litanias, a capella vibrava com o ruído das bofetadas que se applicavam os presentes, e todos respondiam *Louvado seja Deus*. Quando as ladainhas terminaram, cantaram-se em honra à Virgem algumas orações, ao som do violão, e em seguida todos se retiraram. Saudei o sr. Manoel Rodrigues à porta da capella; fez-me entrar em sua casa, e respondeu a minhas perguntas com bastante complacencia. (SAINT-HILAIRE, 1938, p. 112)

O reverendo Robert Walsh, também de passagem por ali, narrou a chegada de um pitoresco cortejo para a realização de um batizado. No relato do seu encontro com o Padre Manoel Rodrigues da Costa, ele faz uma breve descrição das características físicas do sacerdote [alto, magro e senil], ressaltando sua erudição e habilidades, bem como a qualidade de sua biblioteca e demais dos bens que guarneciam sua residência (WALSH, 1830, p. 237-240).

A família do Padre Manoel Rodrigues da Costa foi proprietária da Fazenda do Registro Velho a partir da segunda metade do século XVIII. Segundo José Cipriano Soares Ferreira, o pai do referido sacerdote, Coronel Manoel Rodrigues da Costa, foi sepultado no interior da Capela de Nossa Senhora do Pilar aos 17 de dezembro de 1785. Com a morte do seu então padroeiro, a capela passou aos cuidados da viúva, D. Joana Tereza de Jesus, servindo de capelão o seu filho sacerdote. O último sepultamento dentro da referida capela ocorreu aos 06 de janeiro de 1851, por ocasião do falecimento do Coronel Francisco Rodrigues da Costa, único irmão que sobreviveu ao referido padre (FERREIRA *apud* MASSENA, 1951, p. 20).

O Padre Manoel Rodrigues da Costa foi, sem dúvida, uma das figuras mais importantes daquela freguesia. Além de clérigo destacado, também se notabilizou na agricultura e na política. Na Fazenda do Registro Velho hospedou o Tiradentes, tomando parte na conjuração, conforme noticiam os *Autos de devassa da Inconfidência Mineira* (2016, v. 1, p. 199-202; 2016, v. 5, p. 487-499). Após o seu retorno do degredo em Portugal [1804], intensificou seus investimentos

na agricultura com novas tecnologias trazidas da metrópole³³, sem, contudo, deixar de participar de outros episódios políticos³⁴. Foi na sua residência no Registro Velho que o referido sacerdote hospedou Dom Pedro I no ano de 1831³⁵ e se reuniu com os chefes da Revolução Liberal de 1842.

4. A RUÍNA DA CAPELA DO REGISTRO VELHO E A DESTINAÇÃO DOS SEUS BENS MÓVEIS

Segundo a historiografia local, a Capela de Nossa Senhora Pilar do Registro Velho parece ter entrado em ruínas na segunda metade do século XIX. Alguns de seus pertences - dentre eles a imagem de Nossa Senhora do Pilar - foram recolhidos ao oratório instalado no interior da sede da fazenda. A esse respeito, e ressaltando o estado de abandono da capela após os anos que seguiram ao último sepultamento nela realizado em 1851, escreveu José Cipriano Soares Ferreira no informativo *Imprensa*, edição de 23 de fevereiro de 1936:

Abandonada e deserta desde então, foi caindo em ruínas e em poucos meses desapareceu por completo a Igreja Velha, sem deixar vestígio algum nem ao mesmo do cemitério, em que desabrigados repousam até hoje tantos dos primeiros povoadores da antiga paróquia da Borda do Campo. (FERREIRA *apud* MASSENA, 1951, p. 20)

Conceição Jardim, em obra publicada no ano de 1940, também fez expressa referência aos bens móveis remanescentes da “Capela Matriz do Registro Velho”, especialmente a escultura do orago, informando, ainda, o declínio da edificação a partir da morte do Padre Manoel Rodrigues da Costa [1844] até o seu completo desaparecimento:

A fazenda do Registro Velho ainda conserva a imagem de N. Senhora do Pilar, o velho missal e os antigos paramentos do Padre Manoel Rodrigues, havendo a Capela Matriz do Registro Velho, depois de 1844, caído em ruínas e desaparecido por completo em meados do século passado. (JARDIM, 1940, p. 21)

³³ Durante o degredo, o sacerdote traduziu do francês o *Tractado da cultura dos pessegueiros*, publicado em Lisboa, no ano de 1801, pela Typographia Chalcographica e Litteraria do Arco do Cego, então dirigida pelo reconhecido naturalista Frei José Mariano da Conceição Veloso, também nascido na Capitania de Minas Gerais.

³⁴ O Padre Manoel Rodrigues da Costa mobilizou esforços em prol da independência do Brasil, sendo eleito membro da Assembleia Constituinte e deputado para a primeira legislatura do Império. Foi condecorado por D. Pedro I com as ordens de Cristo e do Cruzeiro, bem como nomeado cônego honorário da Capela Imperial.

³⁵ Segundo os registros oficiais da viagem, Dom Pedro I se hospedou no Registro Velho entre os dias 11 e 17 de janeiro de 1831, fazendo sua entrada solene na Vila de Barbacena aos 15 dias daquele mês. Foi recepcionado sob o pátio e conduzido até à Matriz, onde, de uma tribuna preparada, assistiu missa e *Te Deum* antes de se reunir com lideranças da região. Durante sua estadia na Fazenda do Registro Velho o Imperador também se divertiu em uma manhã de caça.

Essas notas se conjugam com a documentação da capela existente no Arquivo Eclesiástico de Mariana³⁶, da qual consta uma carta subscrita aos 10 de agosto de 1894 pelo secretário do bispado, Mons. Júlio Bicalho, que - tendo “encontrado o Patrimônio da Antiga Capella de N. S. do Pilar da Borda do Campo no registro velho” - solicita informações ao vigário e promotor da comarca de Barbacena a respeito de quem estava na posse da respectiva fazenda e tudo mais que poderia interessar à instituição eclesiástica. Em resposta datada de 19 de agosto 1894, o Mons. José Maria Ferreira Velho informa que tal proprietário é o Sr. Francisco Rodrigues da Costa Alves³⁷ e que soube que a imagem de Nossa Senhora do Pilar que estava na Capela do Registro foi recolhida à casa do referido senhor, onde ele próprio - o vigário - teve a oportunidade de vê-la na ermida ou oratório que se achava dentro da residência.

A presença da imagem de Nossa Senhora do Pilar e de outros pertences da antiga capela recolhidos ao interior da sede da fazenda também foi testemunhada por José Cipriano Soares Ferreira, consoante notícia que ele veiculou no informativo *Imprensa*, edição de 23 de fevereiro de 1936:

Nossa Senhora do Pilar, um crucifixo e algumas outras imagens da extinta capela foram recolhidos à ermida da fazenda, em uma das alcovas da sala, onde as vimos em nossa visita a 4 de março deste; ai também se conserva o cálice, a pedra d'ara, um missal impresso em Lisboa no ano de 1775, os velhos ornamentos do padre Manoel Rodrigues; nisso consistem, pois, as únicas relíquias que ainda restam da Igreja Velha e do último dos inconfidentes de Minas” (FERREIRA *apud* MASSENA, 1951, p. 20).

Ainda na década de 1940 esses bens permaneciam sob a guarda dos sucessivos moradores da Fazenda do Registro Velho. Com a criação do Museu da Inconfidência em Ouro Preto, o então Governador de Minas Gerais, Dr. Bias Fortes, por solicitação do Diretor do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Dr. Rodrigo Melo Franco de Andrade, obteve do proprietário da fazenda à época, Sr. Marcelino Pimentel, a doação de 48 peças de uso do Padre Manoel Rodrigues da Costa, classificadas em paramentos, ornamentos, pertences de altar e objetos devocionais. A relação de tais peças foi reproduzida por Nestor Massena e obedece a seguinte ordem: 3 manustérgios, 1 corporal, 1 pala de corporal, 2 sanguinhos, 3 amitos, 1 cingulo, 4 bolsas, 4 palas, 1 alva, 2 toalhas de altar, 4 manípulos, 2 estolas, 2 véus de cálice, 1 véu de sacrário, 2 casulas, 1 frontal, 2 dosséis de altar (5 peças); 1 cortina; 2 tapetes de

³⁶ AEAM – Caixa 1 de Patrimônio Local – Barbacena - Período 1896 (f. 1-8v).

³⁷ Pouco tempo depois, Francisco Rodrigues da Costa Alves e sua mãe, D. Maria da Costa Alves, colocaram a propriedade rural à venda, conforme anúncio veiculado na *Gazeta de Notícias*, de 2 de fevereiro de 1887, editada no Rio de Janeiro.

supedâneo, 1 mantelete, 1 aquífera para ofertório, 1 pedaço de galheta e 3 pedaços de terços (MASSENA, 1952, p. 101-102).

Contudo, nem todos os objetos que certamente compunham o acervo da antiga Capela do Registro Velho foram doados ao referido museu, permanecendo no local, pelo menos, a imagem de Nossa Senhora do Pilar, sua mais preciosa peça.

Conforme notícia o relatório do estudo realizado em junho de 1995 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com vistas ao tombamento federal da sede da Fazenda do Registro Velho, a escultura devocional seguiu na posse de um antigo morador da fazenda, que a retirou do oratório existente no interior da casa, quando vendeu o imóvel ao então proprietário entrevistado à época da pesquisa. O mesmo relatório também esclarece constar da discussão do projeto da lei que propunha o tombamento municipal da sede da fazenda a informação de que escultura de Nossa Senhora do Pilar ainda permanecia na cidade, em posse de uma família, despertando o interesse de muitos colecionadores brasileiros.

Até pouco tempo atrás, não se tinha notícia do paradeiro ou mesmo das características formais e estilísticas do orago da Capela do Registro Velho, segundo as fontes de consultas disponíveis. Entretanto, no ano de 2014, o Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora da Piedade de Barbacena recebeu em doação uma antiga fotografia que, de certa forma, veio a preencher essa lacuna.

Tal documento, datado de maio de 1951, retrata uma escultura devocional e traz no verso uma importante dedicatória ao então pároco, Mons. Mário Quintão, permitindo estabelecer o vínculo da Imagem de Nossa Senhora do Pilar com a sua capela de origem. Esse registro foi de grande importância para o reconhecimento da peça no mercado de antiguidades.



Fig. 9 – Nossa Senhora do Pilar.
Fonte: Acervo da Paróquia de N. Sra. da Piedade de Barbacena.

5. A ESCULTURA DE NOSSA SENHORA DO PILAR: DESCRIÇÃO, FORMA E ESTILO

A imagem de Nossa Senhora do Pilar é uma escultura retabular³⁸ [para o trono], de vulto pleno, representada em talha inteira e sem complementação de outros materiais³⁹, com dimensões de 112 x 27 x 25 centímetros⁴⁰.

Trata-se da representação de uma figura feminina de idade madura, de pé, em posição frontal, com o tronco discretamente inclinado para a sua direita. Cabeça ligeiramente voltada à esquerda e para baixo. Cabelos castanhos claros, bipartidos, estriados, aparentes à altura dos ombros e nas laterais. O rosto é oval, com carnação em tons róseos. Fronte larga e aparente, olhos castanhos, discretamente retesados e voltados para baixo, sobrancelhas finas, arqueadas e pintadas na mesma cor dos cabelos. Nariz reto, com narinas e fossas bem demarcadas. Sulco nasolabial ausente. Boca totalmente cerrada e pouco marcada. Sulco sublabial demarcando o queixo levemente alongado. As orelhas estão parcialmente à mostra, com fossas e lóbulos bem demarcados. Pescoço fino e aparente na posição frontal. O braço direito, afastado do corpo, é flexionado à frente e a mão segura a extremidade do manto com os dedos indicador e polegar, faltando-lhe os demais. O braço esquerdo é flexionado à altura do tórax, com a mão girada para dentro, sustentando uma figura infantil. As pernas são totalmente encobertas pelas vestes, sugerindo, contudo, uma discreta flexão do joelho direito e o volume dos pés sob dobras salientes. Traja uma túnica com movimentação mais contida, de gola redonda e sem decote, com mangas longas dobradas nas extremidades, deixando à mostra parte de uma segunda manga dourada, mais justa e estendida até o punho. A túnica possui coloração verde clara e ricamente decorada com motivos fitomorfos em tons de vermelho, verde e dourado, apresentando uma marcação de dobra logo abaixo do tórax. Um curto lenço dourado, de pontas arredondadas, pousa sobre a túnica e circunda os ombros, tendo as suas extremidades unidas à frente por um broche redondo. Envolvendo a túnica, um manto azul, de movimentação mais solta, com bordas

³⁸ Diz-se escultura “retabular” porque concebida para ser alocada em um ponto elevado e de destaque, geralmente em um nicho ou no trono de um retábulo. A representação da cabeça e do olhar ligeiramente direcionados para baixo permite uma comunicação visual direta com o fiel expectador, mesmo estando ele posicionado em um plano inferior.

³⁹ Utilizou-se, aqui, a criteriosa classificação de Coelho e Quites (2014, p. 39-57), segundo a qual, a imagem de vulto é a que se apresenta livre no espaço e trabalhada em todos os lados, permitindo ampla percepção no ambiente em que está inserida, sem estar presa a um plano de fundo. Já a representação em talha inteira diz respeito à escultura que é totalmente talhada, definida em única posição gestual, constituída de um ou vários blocos de madeira, com estrutura oca ou maciça.

⁴⁰ Dimensões divulgadas pela CPPC/MPMG. Disponível em: <<https://patrimoniocultural.blog.br/encontradas/>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

e decoração em dourado, visível em grande parte no verso e na lateral direita da obra, por cobrirem os terços médio e inferior. Visto frontalmente, o manto recobre o braço esquerdo, originando volumosas dobras que expõem o seu avesso de cor vermelha, também com bordas e decoração em dourado; já a outra extremidade surge por debaixo do cotovelo direito e é sustentada pela mão, formando uma pronunciada dobra em polígono⁴¹. Um curto véu dourado cobre parcialmente a cabeça, cai em dobra sobre o ombro direito e, na outra extremidade, se projeta para trás, em movimento esvoaçante. A figura está representada sob uma coluna de base quadrada, fuste liso e capitel da ordem toscana, policromada em tons terrosos, com veios assimétricos nas cores preta e laranja, tendo ao centro a representação de uma cruz latina, com ponteiros retangulares. Ostenta sobre a cabeça uma coroa prateada, de base circular, com decoração em relevo e vazada, fechada por quatro hastes curvas e arrematada por uma cruz.

Por sua vez, a figura infantil é representada sentada, em posição frontal, com o tronco levemente inclinado para sua esquerda e cabeça voltada ao centro. Cabelos castanhos claros, curtos, apresentando volumoso topete e mechas estriadas nas extremidades. O rosto é oval, com carnação em tons róseos, apresentando perdas. Fronte exposta, olhos castanhos e discretamente retesados, sobrancelhas finas, levemente arqueadas e pintadas da cor dos cabelos. Nariz reto, com fossas demarcadas. Bochechas proeminentes. Boca totalmente cerrada e pouco marcada. Sulco sublabial demarcando o curto e estreito queixo. As orelhas estão parcialmente à mostra, sem cavidades. Pescoço largo, curto e completamente à mostra. O braço direito, afastado do corpo, é flexionado à frente, com a mão em gesto de bênção. O braço esquerdo também afastado do corpo é levemente flexionado e voltado para baixo, com a mão girada para dentro, sustentando um pássaro de asas recolhidas e cabeça voltada à esquerda. Ambas as pernas são flexionadas, estando a esquerda cruzada sobre a direita. O tronco e os membros são bem anatomizados, colocando em evidência a composição corporal da figura representada completamente sem vestes.

⁴¹ Denominação da dobra extraída do vocabulário utilizado por Leftz (2006, p. 99-111).

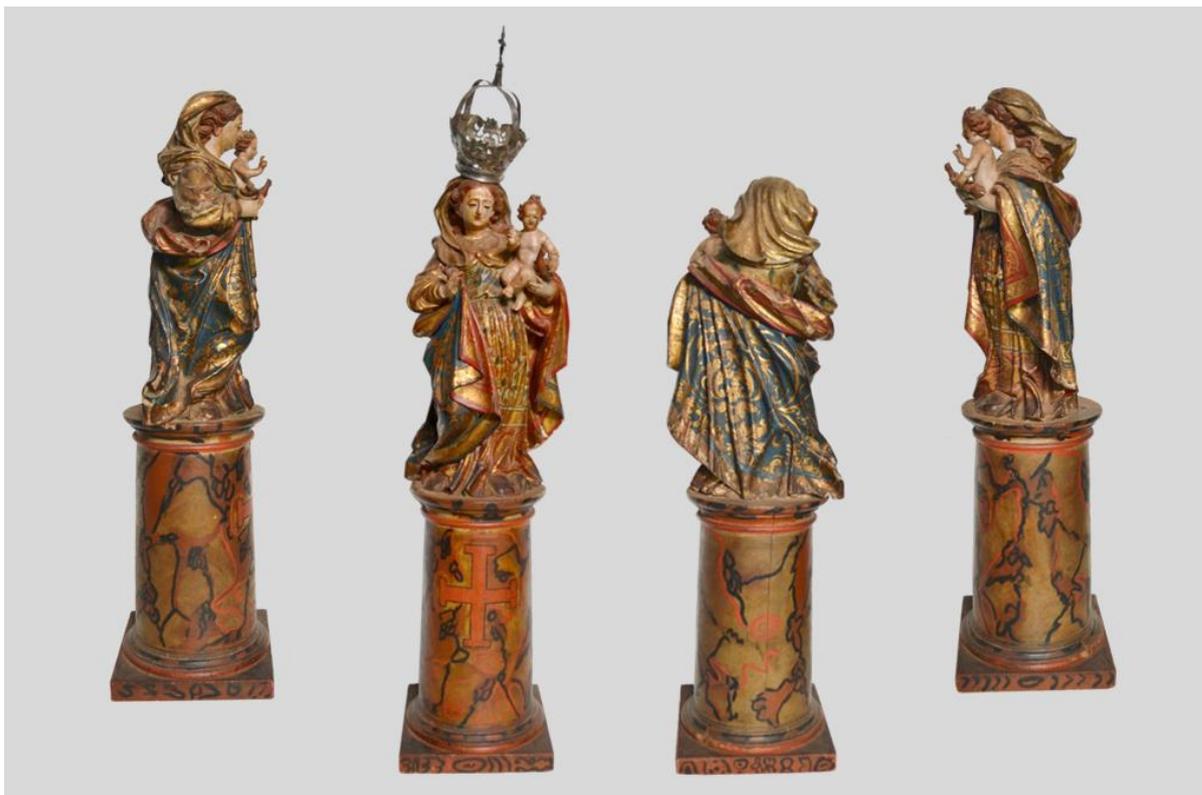


Fig. 10 – Nossa Senhora do Pilar. Fotos: Acervo da CPPC/MPMG. Montagem elaborada pelo autor.

Do ponto de vista formal, as linhas mestras da composição revelam a prevalência de curvas e diagonais, conferindo movimentação à peça. A representação anatômica é coerente, apresentando um cânone de aproximadamente sete cabeças. O contraposto é bem resolvido, merecendo atenção a ligeira flexão da perna direita que repercute na movimentação do quadril, tronco e ombros⁴².

Esses aspectos permitem atribuir à escultura os predicados de uma fatura erudita, pois denotam o claro domínio da técnica pelo artífice e sua capacidade de soluções, valendo destacar a utilização de olhos de vidro em ambas as figuras, os frisos reentrantes e mechas na representação do cabelo, o gestual solene e majestático, as expressões faciais e o movimento ilusório do panejamento.

Soma-se a isso a qualidade do estofamento, que bem se ajusta à estilística da talha do suporte em madeira, particularmente pela execução de complexa policromia⁴³, com possível

⁴² Conforme observa Hill (2012, p. 2), “enquanto o peso do corpo assenta sobre uma das pernas (perna apoiada), a outra, estando livre, desempenha a função de um esteio elástico, possibilitando uma representação anatômica dinâmica e natural”.

⁴³ Levanta-se, aqui, a hipótese de o marmorizado ser uma antiga repintura, pois ele não segue o mesmo requinte do tratamento decorativo dispensado às personagens representadas.

douramento total em folha de ouro, e o emprego de múltiplas técnicas ornamentais, como o esgrafito, as punções e a “pintura a pincel”⁴⁴, esta limitada à decoração da túnica.

Do contexto desses elementos composicionais da forma é possível inferir que a escultura e sua policromia seguem os padrões estilísticos próprios do barroco luso-brasileiro, com forte apelo visual na representação do tema, onde retórica está calcada na persuasão pelo triunfalismo e pela teatralidade.

Igualmente, pode-se cogitar que a fatura é típica da primeira metade do Setecentos, pois o gestual e a sóbria movimentação das vestes ainda sugerem certa reminiscência do gosto escultórico do final do século imediatamente anterior. Também é factível a hipótese de se tratar de peça produzida por oficina portuguesa ou por algum português radicado na colônia, como bem evidencia Marcos Hill:

No Brasil da primeira metade do século XVIII, a escultura de vulto com qualidades eruditas, quando não adquirida diretamente em Portugal, era produzida na Colônia por mestres portugueses aí radicados. Há uma distinção qualitativa a ser observada, sobretudo nas análises comparativas feitas entre obras atribuídas a esse período. (HILL, 2012, p. 2).

Nesse sentido, a escultura devocional em questão apresenta traços importantes que a distinguem daquelas produzidas pela denominadas “oficinas regionais” ativas em Minas Gerais, em sua grande maioria, a partir da segunda metade do século XVIII ou mesmo dos exemplares setecentista ainda presente no seu município de origem e adjacências.

⁴⁴ A “pintura a pincel”, segundo de Coelho e Quites (2014, p. 88), “é executada com pincel fino sobre partes coloridas do esgrafito, para destacar motivos fitomorfos, em representações de flores, ramos e folhas; ou para a representação completa desses elementos, com pincéis de espessura variada, tanto na primeira, quanto na segunda metade do século XVIII.”

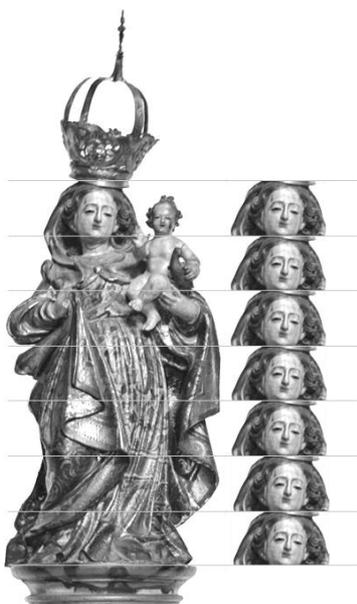


Fig. 11 - Cânone. Foto: Acervo da CPPC/MPMG. Montagem elaborada pelo autor.

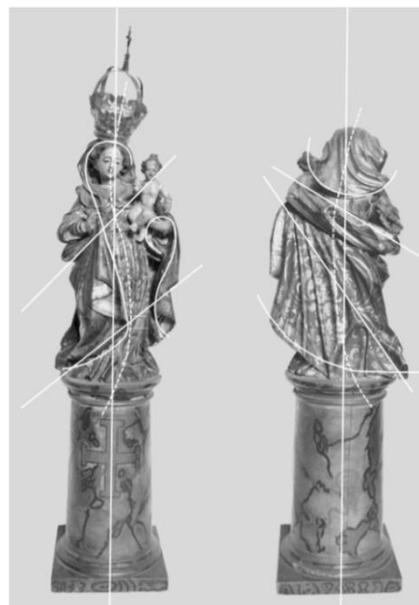


Fig. 12 - Linhas mestras da composição. Foto: Acervo da CPPC/MPMG. Montagem elaborada pelo autor.

6. A ICONOGRAFIA DE NOSSA SENHORA DO PILAR E A DIFUSÃO DO CULTO NA CAPITANIA DE MINAS GERAIS

A iconografia de Nossa Senhora do Pilar está relacionada a uma antiga devoção católica acerca da primeira aparição da Virgem Maria, ocorrida antes mesmo da sua morte e assunção. Segundo a tradição, o fato se passou na noite do dia 2 de janeiro do ano 40, às margens no rio Ebro, em César Augusta [atual Saragoça], na província romana da Hispânia, onde o apóstolo Tiago “Maior” se encontrava para anunciar o Evangelho de Cristo. Reunido em oração com os seus poucos discípulos, foi ele confortado e encorajado pela mãe de Jesus, que lhe incumbiu de construir, naquele exato lugar, um templo em sua honra.

Frei Agostinho de Santa Maria, em seu célebre *Santuário Mariano*, narra o episódio⁴⁵:

Aqui estando o Santo, e os seus Discípulos, alta noite em Oração, lhe apareceu Maria Santíssima (acompanhada de um lustroso esquadrão de Celestiais Espíritos, que com uma suave música a louvavam, e engrandeciam) e lhe disse em como era vontade do Altíssimo, que naquele lugar se lhe edificasse um Templo, em que ela havia de ser venerada. Traziam os Santos Anjos já prevenida uma Imagem da mesma Senhora, que eles haviam fabricado, que servia de peanha uma coluna de jaspe. Essa Santa Imagem lhe ordenou a Senhora a colocasse no novo Templo, porque nele obraria Deus muitas

⁴⁵ Transcrição conforme a ortografia atualizada.

maravilhas e se fariam patentes os tesouros da sua Divina misericórdia. (SANTA MARIA, 1707, p. 19-20)

Essa devoção ganhou vulto e popularidade ao longo dos séculos, sendo o primitivo templo reconstruído e ampliado sucessivas vezes, até se transformar na grandiosa Basílica de Saragoça. “Muito venerada e presenteada por Reis e Papas, o culto a Nossa Senhora do Pilar espalhou-se mundo a fora, sobretudo no período filipino, sendo-lhe atribuídos portentosos milagres” (MOTT, 1993, p. 14).

Na pequena imagem gótica⁴⁶ entronizada sobre o Pilar que se venera em Saragoça, a Virgem é representada sustentando o Menino Jesus com o braço esquerdo. Tal escultura tornou-se um verdadeiro protótipo para as muitas representações da Senhora do Pilar utilizadas na propagação do seu culto. Contudo, o Menino Jesus é um elemento iconográfico que, segundo Andrés e Mainar (2008, p. 65-84), somente se tornou habitual no final do século XV, por influência daquela efígie. Os mesmos autores ainda esclarecem que na decoração do busto-relicário de São Bráulio, Bispo de Saragoça, acha-se a mais antiga representação conhecida do tema, com maior fidelidade à tradicional narrativa da aparição, já que, ao tempo do ocorrido, Maria ainda vivia em carne mortal e Jesus já havia ressuscitado e ascendido ao céu.



Fig. 13 – “Virgen del Pilar”, venerada na Basílica de Saragoça. Fonte: *El Pilar* (2000).

Mas o elemento essencial e invariável na representação, como não poderia deixar de ser, é o denominado pilar que, conforme observa Schenone (2008, p. 471), na verdade é uma coluna de jaspe, sobre a qual a Virgem apareceu a São Tiago.

Questão não muito explorada no estudo da iconografia pilarista diz respeito ao significado do pássaro que o Menino Jesus traz à mão, nas representações mais difundidas do tema. Por vezes, a ave é descrita como sendo uma pomba, uma rola ou mesmo um passarinho. Uma alusão ao Espírito Santo soa pouco factível, pois a pomba não é representada em gestual glorioso e tal arranjo não faz muito sentido à luz do dogma trinitário. Eduardo Etzel destaca a referência que

⁴⁶ Estudos recentes atribuem a autoria da peça a Juan de la Huerta (SCHENONE, 2008, p. 471).

Louis Reau faz ao pássaro como algo meramente lúdico na mão do Menino⁴⁷, embora originalmente ele simbolizasse a alma salva, redimida por Deus. Conjugando esse elemento iconográfico com aquele dá título a invocação mariana, o referido autor propõe uma interessante interpretação: “[...] a imagem de N. Sa. do Pilar encerra em si mesma toda a simbologia cristã - a poderosa e indestrutível fé (o pilar) e a missão redentora de Jesus, a alma salva do pecado (o pássaro)” (ETZEL, 1999, p. 2).

O culto à Nossa Senhora do Pilar, apesar de fortemente difundido na Espanha - de quem é padroeira - não teve a mesma expressão em Portugal, “porquanto não poderiam os portugueses apelar em suas lutas com Castela para a mesma Senhora que já tinha compromissos com seus adversários, do outro lado das agitadas fronteiras que o separavam” (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 51); contudo, há registro dessa devoção provavelmente ainda no tempo do Ducado portugalense⁴⁸. Já no Brasil, mesmo depois do fim do domínio filipino em Portugal e a ascensão da dinastia dos Bragança, o culto à Virgem do Pilar foi propagado em diversas regiões no curso do século XVII⁴⁹, sendo erigidos altares, capelas e igrejas na Bahia, Sergipe, Recife, Olinda e Rio de Janeiro. (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 52).

Em Minas Gerais, a devoção ao Pilar aparece nos primórdios da ocupação mineradora, dando ensejo à construção de importantes igrejas paroquiais e capelas, bem como a fundação de irmandades religiosas⁵⁰. A precursora das imagens devocionais em terras mineiras, segundo Augusto de Lima Júnior, “foi a do arraial do Ouro Preto, que deverá ter vindo de São Paulo na bandeira de Bartolomeu Bueno, pois tem modelo de escultura castelhana do século XVII” (LIMA JÚNIOR, 2008, p. 54). Para além das conhecidas Matrizes de Vila Rica e São João del-Rei, também foram construídos, sob a invocação de Nossa Senhora do Pilar, os templos de Pitangui, do Arraial de Gaspar Soares [Morro do Pilar], do Taquaral [Ouro Preto], do Hospício

⁴⁷ Talvez, aqui, seja uma alusão à conhecida narrativa apócrifa da infância de Jesus no Evangelho Pseudo-Tomé [capítulo 2], quando o Menino, brincando à beira de um riacho, moldou alguns passarinhos de barro e ordenou que voassem.

⁴⁸ Segundo Lima Júnior (2008, p. 51-53), na Aldeia de São João de Rei, localizada ao norte de Portugal, na região do Minho, Conselho de Póvoa do Lanhoso, numa arcaica capela em estilo românico, já existia um imagem de Nossa Senhora do Pilar, de pedra, medindo três ou quatro palmos, cópia da que se venera na basílica de Saragoça. O referido autor faz uma curiosa associação entre o nome dessa vila portuguesa, berço de numerosos imigrantes que povoaram a região do Rio das Mortes, e o da cidade mineira de São João del-Rei.

⁴⁹ Das diversas invocações marianas de origem ou influência espanhola difundidas no Brasil, Nossa Senhora do Pilar foi uma das que teve maior expressão. Além desta, Mott (1993, p. 13-21) referencia outras: Senhora de Montserrat, das Mercês, de Guadalupe, das Candeias [Candelária], das Cabeças, de Copacabana, do Ó [Expectação], da Oliveira e a Divina Pastora.

⁵⁰ “Nas Minas Gerais existiram ao todos quatro irmandades consagradas a esta augusta devoção” (MOTT, 1993, p. 15). Uma delas, conforme registrado por Santa Maria (1723, p. 243), se originou a partir do expressivo culto ao Pilar em São Bartolomeu, próximo a Ouro Preto.



Fig. 14 – Esculturas de vulto, datáveis do início do século XVIII, de procedência mineira: 1) Matriz de São Bartolomeu; 2) Matriz do Pilar de Ouro Preto; 3) Matriz do Pilar de São João del-Rei. Fonte: Coelho (2017). Montagem elaborada pelo autor.

da Terra Santa de Sabará, da Freguesia de Congonhas de Sabará [Nova Lima], do Padre Gaspar [Tiradentes], do Registro Velho [Barbacena], dentre outras capelas e ermidas rurais.

A devoção à Nossa Senhora do Pilar é, portanto, uma das mais antigas em Minas Gerais e foi amplamente propagada durante o apogeu da mineração setecentista. Na tentativa de justificar a sua difusão neste território, há quem sustente que a Virgem do Pilar seria padroeira dos mineradores, “que identificavam o pilar com as rochas e terras auríferas que lavravam” (ETZEL, 1999, p. 2), muito embora esse título seja tradicionalmente atribuído à Santa Bárbara. Uma hipótese diversa pode ser levantada a

partir de um importante relato de época, o qual associa tal invocação mariana à proteção daqueles que circulavam em longas travessias pelos caminhos oficiais. Referindo-se à igreja paroquial de Morobahy [Pilar do Iguaçu] - localizada próxima ao Rio de Janeiro, em importante ponto de passagem daqueles que tomavam o caminho para Minas Gerais - Frei Agostinho de Santa Maria deixou registrado em seu *Santuário Mariano*⁵¹:

Subindo pelo Rio Guaguasu acima, na barra de um braço dele, cujo sitio se chama Morobahy, e saindo fora se vê logo o Santuário, e a Casa de nossa Senhora do Pilar, é esta Casa Paróquia, e Vigairaria paga por El Rey, e é o porto aonde desembarcam os que da Cidade do Rio de Janeiro vão diretos às Minas gerais do ouro, e aonde os mineiros embarcam para a mesma Cidade, quando se recolhem delas. Este é o lugar aonde principalmente começam a caminhar, ainda que algumas vezes passam em canoas as cargas, daqui para outro porto mais acima, aonde não podem chegar as lanchas.

É esta Santíssima Imagem de muito grande devoção, e o título a está inculcando. Todos os que vão aquele porto, se vão logo a encomendar à Rainha dos Anjos, a Senhora do Pilar, para que ela os livre de todos os perigos, e os favoreça, e ela os favorece; porque os que com viva fé o fazem confessam as suas maravilhosas assistências, ali lhe vão a oferecer as suas ofertas agradecidos das suas mercês e favores. (SANTA MARIA, 1723, p.205)

Seja como for, o Pilar ficou na história de Minas como um sinal visível da fé dos primeiros povoadores, que na religião buscavam o mesmo conforto e alento recebido por São Tiago para

⁵¹ Transcrição conforme a ortografia atualizada.

prosseguir por caminhos tortuosos e desconhecidos, na busca da realização de um incomensurável ideal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O êxito de toda ação de preservação patrimonial passa, em grande parte, pelo acesso à informação, o fortalecimento do vínculo de identidade cultural e o despertar do sentido de pertencimento.

Apesar da relevância histórica e cultural da Fazenda do Registro Velho, houve um exponencial declínio de sua memória, desencadeando, no curso de vários anos, severas perdas materiais e imateriais de difícil ou incerta reparação. A primitiva Capela de Nossa Senhora do Pilar também “ruiu” no imaginário coletivo, pois sua existência já não é conhecida pelas atuais gerações, e o que restou da antiga sede da fazenda clama, há tempos, por cuidado e efetiva proteção.

A imagem de Nossa Senhora do Pilar do Registro Velho constitui, pois, um elemento singular para fomentar o resgate da memória cultural/religiosa e a preservação daquele sítio histórico, pois é o seu único remanescente artístico e, ainda, um testemunho raro da chegada do catolicismo naquela região. As características formais/estilísticas e a erudição dessa fatura denotam, de certa forma, a importância que a Capela do Registro Velho assumiu nos primórdios da colonização mineira, pois jazia à margem do Caminho Novo, lugar de passagem constante e pouso daqueles que circulavam entre Minas Gerais e o Rio de Janeiro.

Além disso, tal escultura é de extrema relevância para o estudo da iconografia de Nossa Senhora do Pilar em Minas Gerais, que ainda merece ser aprofundado, sobretudo, a partir da intensa devoção estabelecida nas principais vilas e arraiais da Capitania, bem como no curso dos caminhos oficiais.

Que este breve estudo possa contribuir minimamente para um novo olhar sobre os remanescentes desse patrimônio esquecido, na esperança sincera de tempos melhores.

REFERÊNCIAS

AEAM - Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Livro de Obras da Freguesia de N. Sra. da Piedade de Barbacena (1726-1750), C-17.

_____. Livro da Irmandade do Santíssimo da Freguesia de N. Sra. da Piedade - Barbacena (1747-1795), C-27.

_____. Caixa 1 de Patrimônio Local - Barbacena (Capela de N. S. Pilar da Borda do Campo) - Período 1896, f. 1-8v.

ANDRÉS, Maria Teresa Ainaga; MAINAR, Jesús Criado. El busto relicario de San Braulio (1456-1461) y la tradición de la venida de la Virgen del Pilar a Zaragoza. *Aragón en la Edad Media*. n. XX, p. 65-84, 2008.

AUTOS de devassa da Inconfidência Mineira. Introdução de Lafayette Luiz Doorgal de Andrada. Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 2016. 11 v.

BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1995.

BLUTEAU, D. Rafael. *Diccionario da Lingua Portuguesa*. tomo I. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. *Arte Sacra no Brasil Colonial*. Belo Horizonte: C/Arte, 2011.

CASTELNAU, Francis. *Expedições às regiões centrais da América do Sul*. Tradução de Olivério M. de Oliveira Pinto. tomo I. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.

COELHO, Beatriz Ramos de Vasconcelos (Org.). *Devoção e arte: imaginária religiosa em Minas Gerais*. São Paulo: Edusp, 2017.

COELHO, Beatriz; QUITES, Maria Regina Emery. *Estudo da escultura devocional em madeira*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2014.

COSTA, Antônio Gilberto. Registros do Caminho Novo para as minas de ouro nos mapas antigos. *Atas do VI Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica*, 4 a 7 de Novembro de 2015. Braga, Portugal.

COSTA, Manoel Rodrigues da (Trad.). *Tractado da cultura dos pessegueiros*. Lisboa: Typografia Chalcographica e Litteraria do Arco do Celgo, 1801.

CPPC - Coordenadoria das Promotorias de Justiça de Defesa do Patrimônio Cultural e Turístico de Minas Gerais. Patrimônio encontrado. Disponível em: <<https://patrimoniocultural.blog.br/encontradas/>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

ETZEL, Eduardo. O pássaro na Nossa Senhora do Pilar. *Boletim do CEIB*, v. 3, n. 12, p. 1-2, set. 1999.

GAZETA de Notícia, ano XIII, n. 33. Rio de Janeiro, 2 de fevereiro de 1887, p. 4.

HILL, Marcos. Forma, erudição e contraposto na imaginária colonial luso-brasileira. *Boletim do CEIB*, v. 16, n. 52, p. 1-6, jul. 2012.

JARDIM, Conceição (C. Garden). *Barbacena*. Rio de Janeiro: Oficinas de A Noite, 1940.

LEFFTZ, Michel. Análises morfológicas dos drapeados na escultura portuguesa e brasileira: método e vocabulário. In: *Imagem Brasileira*, n. 3, 2006.

LIMA JÚNIOR, Augusto de Lima. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origem das principais invocações*. Belo Horizonte: Autêntica Editora: Editora PUC Minas, 2008.

MARTINO, José Antônio. *1789 – A Inconfidência Mineira e a vida cotidiana das Minas do século XVIII*. Excalibur Editora, 2014.

MARTINS Judith. *Dicionário de artistas e artífices dos séculos XVIII e XIX em Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Publicações do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1974. 2 v.

MASSENA, Nestor. *Barbacena: a Terra e o Homem*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1985. 2 v.

_____. *A Igreja em Barbacena: achêgas para a sua cronografia*. Rio de Janeiro, 1952.

MAWE, John. *Travels in the Interior of Brazil, particularly in the Gold and Diamond Districts of that Country*. Philadelphia: M. Carey; Boston: Wells and Lilly, 1816.

MOTT, Luiz. *A influência da Espanha na formação religiosa do Brasil*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1993.

OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de. *Barroco e Rococó do Brasil*. Belo Horizonte: C/Arte, 2014.

PROENÇA, Eduardo de (Org.). *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. v. 1. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

REAL, Regina M. *Dicionário de Belas Artes: termos técnicos e matérias afins*. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1962, 2 v.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais*. tomo I. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. *Santuário Mariano, e Historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora*. tomo I, Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galraõ, 1707.

_____. *Santuário Mariano, e Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora*. tomo X, Lisboa: Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1723.

SANTÍSSIMA TRINDADE, Dom Frei Dom José da; POLITO, Ronald. *Visitas Pastorais de Frei Dom José da Santíssima Trindade – 1821-1825*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Históricos e Culturais da Fundação João Pinheiro: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1998.

SANTOS FILHO, Olinto Rodrigues dos. *Fazenda do Registro Velho: Distrito de Sá Fortes, Barbacena – MG*. 10 f. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 13ª Coordenação Regional – MG, jun. 1995.

SCHENONE, Héctor. *Iconografía del Arte Colonial: Santa María*. Buenos Aires: Educa, 2008.

SECALL, D. Mariano Nougués. *Historia crítica y apologética de la Virgen Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza y de su templo y tabernáculo desde el siglo I hasta nuestros días*. Madrid: Imprenta de D. Alejandro Gomez Fuentenebro, 1862.

SILVA, Danuzio Gil Bernardino da (Org.). *Os Diários de Langsgorff*. Tradução de Márcia Lyra Nascimento Egg e outros. v. 1. Campinas: Associação Internacional de Estudos Lagnsdorff; Rio de Janeiro: Fiocruz, 1997.

SUPLEMENTO de la revista *El Pilar*. ano CXVIII, n. 5.110, Zaragoza, out. 2000.

TRINDADE, Cônego Raimundo. *Instituições de Igrejas no Bispado de Mariana*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, 1945.

VALE, Paulo de Carvalho. *De Prados, da Ponta do Morro, para a Liberdade*. Belo Horizonte. Armazém de Ideias, 2000.

VASCONCELOS, Diogo de. *História Antiga de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1904.

VASCONCELLOS, Sylvio de. A arquitetura Colonial Mineira. In: *Barroco*, n. 10. Belo Horizonte: UFMG, 1978-1979.

VIAGEM do Imperador D. Pedro I a Minas-Geraes em 1830 e 1831. In: *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. tomo LX, parte I. Rio de Janeiro: Companhia Typográfica do Brazil, 1897.

WALSH, Robert. *Notices of Brazil in 1828 and 1829*. v. 2. London: Frederick Wstley and A. H. Davis, 1830.

O MUNDO GREGO E O ESPÍRITO JUDAICO-CRISTÃO DO OCIDENTE

Dilson Brito da Rocha*

Resumo: Neste estudo temos o objetivo de efetuar uma análise de dois mundos que entendemos radicalmente diversos, quais sejam, o grego e o judaico-cristão, e ao mesmo tempo demonstrar o êxito deste último. Ocorre que, o povo ocidental tem uma maneira cristã de pensar, visto que deposita total esperança no futuro (dimensão salvífica), um olhar negativo sobre o passado (remontando ao pecado original) e, ao mesmo tempo enxerga o presente como uma espécie de redenção secular. A ciência também procede com este *modus operandi*, já que para ela o passado é ignorância, o presente é pesquisa e o futuro é progresso. Outrossim, uma gama de pensadores que arroga o contrário é enviesada pela mesma racionalidade, por mais que muitos tentaram desvencilhar, sem sucesso.

Palavras-chave: Grego; judaico-cristão; povo ocidental.

Sommario: In questo studio ci proponiamo di effettuare un'analisi di due mondi che comprendiamo radicalmente diversi, vale a dire, quello greco e quello giudaico-cristiano, e allo stesso tempo dimostrare il successo di quest'ultimo. Si scopre che gli occidentali hanno un modo di pensare cristiano, poiché ripongono piena speranza nel futuro (dimensione salvifica), uno sguardo negativo al passato (risalente al peccato originale) e, allo stesso tempo, vedono il presente come una sorta di redenzione laica. Anche la scienza procede con questo *modus operandi*, poiché per essa il passato è ignoranza, il presente è ricerca e il futuro è progresso. Inoltre, una serie di pensatori che affermano il contrario è influenzata dalla stessa razionalità, per quanto molti abbiano cercato di districarsi, senza successo.

Parole-chiave: Greco; giudeo-cristiano; popolo occidentale.

INTRODUÇÃO

O Ocidente, além de ser uma região geográfica, pode ser definida como sendo uma cultura copiosamente uniforme, dispendo, graças aos gregos, de uma característica peculiar, isto é, um pensamento abstrato, através do qual se pôde fazer ciência ou, se quisermos, técnico-ciência. Chamamos abstrato aquele pensamento que prescindido do mundo sensível, e que procede da mente.

Platão, neste conducente, falava das ideias, dos números etc., abstendo da sensação corpórea, pois o corpo muda, adoece, sendo o lugar das paixões e, portanto, não é fonte de verdade. Por exemplo, se quisermos medir a temperatura de um ambiente não podemos partir dos corpos das

* Mestre em Filosofia pela UNESP/Marília; Mestre em Teologia pela PUG/Roma, Itália. Docente nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarocha@hotmail.com

peças que ocupam aquele espaço, uma vez que resultaria em várias temperaturas distintas, e não seria um saber universal válido para todos, como pretendeu o filósofo ateniense.

Para Platão, uma distinção também se fez necessária, dado que, mesmo constituindo sensações de natureza corporal, manifestam-se de formas variadas no corpo e principalmente em relação a alma, que deseja o saber. Então, poderíamos agora afirmar que as sensações corporais, que constituem empecilhos para a alma conhecer a realidade mesma de tudo o que há, são determinadas em duas categorias distintas, a saber, os sentidos, que nos proporcionam um estudo superficial sob a realidade do vir a ser, e as paixões, que inunda a alma com emoções de toda sorte, interferindo em sua capacidade de contemplar a verdade, mesmo depois da morte (ROBINSON, 2007, p. 48, grifo nosso).

Platão cria a racionalidade e este modo de pensar que não coaduna com o corpo, sucedendo que o Ocidente pensa como ele ensinou. De tal sorte, para sabermos que temperatura está fazendo precisamos recorrer a um instrumento que precisa uma medida, um número. Para Platão devemos pensar por meio dos números, das ideias, medida, quantidade, os constructos da mente.

Assim, o corpo vai, paulatinamente, sendo desvalorizado, sendo definido com aquele que prende a mente, que ele alcunha de alma, o que significa a cisão ou o dualismo platônico. De tal modo, desta cultura abstrata nasce o Ocidente, ou melhor a cultura ocidental.

1. AS DUAS FONTES DO OCIDENTE

O Ocidente tem duas fontes, a saber, o mundo grego e a tradição judaico-cristã. São duas culturas radicalmente diversas e efetivamente incompatíveis. Há quem pense que os gregos sejam protocristãos e que, como Platão falou da alma e de Deus, ele seja um protocristão. De modo rigoroso, podemos asserir que assimilar estes dois universos desta maneira é um grosso equívoco.

A cultura grega é da visão, ou seja, da procura, da “pesquisa”, e não dispõe de uma verdade universal; esta cultura é marcada pela busca da verdade, que é uma atitude. Por isso, o mundo grego é a base de todas as disciplinas que dispomos até hoje: matemática, física, filosofia, arquitetura, hidráulica etc. Isso pelo fato de buscarmos a verdade como atitude.

A tradição hebraica, por seu turno, não precisa buscar a verdade, pois esta já é anunciada pela Palavra de Deus. Ou seja, não é uma cultura da visão, da busca, da “pesquisa”, mas é a cultura

da escuta (cf. Dt 6,4). Na tradição judaico-cristã se conhece a verdade, e para a observância da boa conduta basta seguir os ditames de verdade oriundos da *Lex Divina*.

Dessas duas culturas, a vitória foi do Cristianismo, que, a rigor, é uma espécie de dissidência hebraica, ou, se quisermos, uma variante do hebraísmo. Segundo Friedrich Nietzsche o Cristianismo venceu pelo fato de dizer aos homens que não morrerão nunca. Para o filósofo alemão este foi o “golpe de gênio” do Cristianismo. “[...] e estas são as duas formas fundamentais da superioridade até agora tida pelo homem sobre as outras bestas” (NIETZSCHE, 2002, p. 27).

Quando Paulo de Tarso vai ao areópago de Atenas (a Colina de Ares) e anuncia que ressuscitaremos, os atenienses o olham e riem, não creditando aquele que se fez Apóstolo. (cf. At. 14). A não creditação se deve ao fato de que, para os gregos, o homem, assim como os animais e as plantas, é um vivente que nasce, cresce, reproduz e morre, o ciclo da vida. Na época de Platão era usual o termo grego *κλάδος*, que numa tradução livre podemos verter como “ramo” e que significa “aquele que é destinado a morrer”, e *σανάτος*, que também designa na tradução para o português “o mortal”. De qualquer maneira, não havia a cogitação da imortalidade antes de Platão.

Voltando a Nietzsche, temos que o Cristianismo venceu a cultura trágica grega. A tragédia consiste no fato de que homem para viver necessita produzir um sentido em vista da morte, que é a implosão de todos os sentidos. Esta é a dimensão trágica dos gregos. Por isso eles têm o senso da medida, do limite, não ultrapassando-o. Os gregos consideram a dor como componente da vida, sem encenarem a mortalidade, quer dizer, lidam com a dor como um verdadeiro componente da vida.

Na necessidade de espelhar o fato acima, podemos lembrar o modo como morre Sócrates e como morre Jesus, sendo possível notar a diferença no modo como a morte é enfrentada. Quando o primeiro estava na prisão, Fédon o visitou e o disse que falou com 30 tiranos, acenando-o que poderia libertá-lo da morte iminente.¹ Sócrates discorda, pois seria incoerente, visto que ensinou a todos a obedecerem às leis da *Pólis*. Para Sócrates ele já havia dito tudo a

¹ A fim de aprofundar tal questão, cf. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Edições 70: Lisboa, 2009.

seus concidadãos, que seu ciclo já havia concluído e que aceitava a cicuta. Este é o grego sem a teatralização da morte.

Assim, Sócrates não visou em sua defesa à eficácia no que se refere a sensibilizar os juízes, mas, em primeiro lugar, objetivou preservar o cosmo de sua alma. E, mesmo sendo condenado, alcançou o que almejava. Sua aceitação tranquila da pena e sua recusa em fugir se devem ao mesmo motivo: não tendo motivos racionais para temer a morte, mas sim para temer uma vida irracional e patética, cumpriu sem queixas a pena que lhe foi imposta. [...] para Sócrates seguir a razão é espelhar na própria alma a ordem cósmica, e fazer o contrário é desabar no caos e afastar-se de tudo o que é bom e belo. Sendo a ordem cósmica bela, é belo aquele que faz de sua alma, na medida do possível, uma imagem do cosmo. Sócrates considera ter sido boa e bela sua vida na medida em que seguiu o que lhe disse seu pensamento. E bela a sua morte, que ele aceitou por motivos igualmente racionais, quais sejam: não abandonar os princípios que lhe foram ditados pela razão por temer irracionalmente a morte (DINUCCI, 2008, p. 159).

Segundo Nietzsche depois da tragédia a cultura grega não pôde sobreviver pelo fato de ser muito radical o sofrimento. Ele considera o povo grego como o maior da terra, pois foi o povo que teve a coragem de olhar o sofrimento e a dor de frente, como ela é. A cultura judaico-cristã procede de outro modo, porque transforma a figura do tempo. Não opera mais espelhado no tempo da natureza (*cosmos*), o tempo cíclico, como era aquele do grego, similar àquele dos agricultores (das estações do ano, até o recomeço do novo ciclo), sendo assim a vida dos mortais (nasce, cresce, reproduz e morre), coadunado com a natureza.

Para a tradição judaico-cristã o tempo aparece como um desígnio de salvação (cf. Êx. 34,14; Is. 42, 8; 48, 11; Rm. 11, 36; I Co. 10, 31). Por isso o tempo se torna história. Essa história nasceu quando o tempo foi escrito neste desígnio, não mais se valendo da repetição de um ciclo refletido na φύσις (natureza). Neste desígnio o passado é visto como mal (pecado original), o presente é redenção e o futuro é salvação.

2. A APOSTA NA ESPERANÇA

De toda maneira, o futuro é olhado de forma enormemente positiva, ou melhor, é o lugar da máxima positividade, sendo que ali está a salvação gloriosa. Ao cortejar a salvação há a figura da esperança. Assim, fizemos o êxodo daquela dimensão trágica do mundo grego. Esta cultura, com o otimismo voltado para o futuro fundou o Ocidente, a cultura ocidental da esperança levada aos extremos.

Neste seguimento, a tese de que a cultura ocidental é marcadamente influenciada pelo Cristianismo se mostra plausível. Logo, o Cristianismo não é somente uma religião, mas é uma espécie de inconsciente coletivo, caracterizado do fato de que o futuro é uma promessa, sempre assustadoramente positivo. Essa cultura pertence aos cristãos, mas também aos ateus e agnósticos, que são, a rigor, todos “cristãos”, com suas peculiaridades.

Os que tentaram romper com o Cristianismo acreditam, como explícito em suas obras, que o passado é mal (mácula do pecado adâmico), o presente é a redenção e o futuro a salvação. A ciência, no que lhe diz respeito, não está isenta desta cultura. Esta, não obstante pense viver em conflito perene com a religião, o que enxergamos como uma empreitada superficial, na verdade não é assim, pois tem o mesmo espírito/mentalidade judaico-cristã. Para a ciência o passado é negativo (é a ignorância), o presente é a pesquisa e o futuro é o progresso. Isso é a tradução laica da configuração do Cristianismo. Por conseguinte, o futuro é sempre positivo.

Ademais, Karl Marx é um grande “cristão”, ainda que não tenha assumido. Este pensa que o passado seja a injustiça social, o presente faz explodir as contradições do Capitalismo (por isso a urgência da revolução) e o futuro é a justiça sobre a terra (teologicamente, podemos aduzir o Reino de Deus aqui e agora).

[...] a questão que surge aqui é a razão pela qual devemos privilegiar nossa própria época e suas categorias ou, em geral, porque épocas posteriores e suas categorias devem ser privilegiada em relação às anteriores. Pior ainda, pode parecer que se aceitarmos o método de Marx, épocas futuras e suas categorias serão privilegiadas sobre nossa própria. (KAIN, 1986, p. 530, tradução livre).

Ainda, Sigmund Freud, que escreve um livro contra a religião, intitulado *O futuro de uma ilusão* (*Die Zukunft einer Illusion*),² é profundamente “cristão”, mesmo se arroga o contrário: pensa que a neurose/trauma se forma no passado, o presente é análise e no futuro está reservada a cura. Todos são “cristãos” no Ocidente, já que são animados por este otimismo no futuro. Tudo é positivo no Ocidente.

Ocorre que, há cento e cinquenta anos Nietzsche proclama algo catastrófico: “Deus está morto”. Nós cometemos este delito. De certo, não se trata aqui de discutir com um procedimento baseado numa espécie de Teologia especulativa, se Deus existe ou não. Mas, se ele morreu, quer dizer que existia em certo tempo. Se tomamos a época do medievo, onde a arte é a arte

² No intuito de uma maior compreensão, cf. FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, p. 15-71). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Trabalho original publicado em 1927).

sacra e a literatura retrata o purgatório, o inferno, o paraíso etc., temos de inferir que Deus existe, já que se tirarmos a palavra “Deus” não entendemos nada daquele longo período histórico.

Mas, se tiramos a palavra “Deus” do mundo contemporâneo continuamos a entendê-lo. Todavia, certamente não o entenderíamos se tirássemos a palavra “dinheiro” ou a palavra “técnica”, uma vez que as duas se tornaram grandes configurações do Ocidente. É a configuração da economia mesma. Dinheiro aqui é entendido como gerador simbólico de todos os valores. Por isso, não sabemos mais o que é a verdade, o que é justo, o que é bom, o que é santo, o que é belo, mas só sabemos o que é útil. À vista disso, nossa mente está organizada desta forma na contemporaneidade.

Sobre o dinheiro, Aristóteles dizia que este não pode produzir riqueza, pois não é um bem, mas é o símbolo de um bem, e com os símbolos não se faz riqueza.³

Aristóteles discorre sobre um sistema econômico de avaliação de preços e valores de diversas atividades, que o dinheiro é um denominador comum de todos os bens e serviços, afirmando que o dinheiro mede todas as coisas, bem como o excesso e a falta, constituindo, também, um justo meio passível de comparar todas as coisas existentes. (MORAES, 2015, p. 248).

Deveras, o dinheiro vale pelo fato de existir uma lei que estabelece que valha, mas não é, per se, um bem. Ele é apenas o representante dos bens. Isso também afirma o Cristianismo. O dinheiro se tornou a forma do nosso viver, de sorte que o Ocidente vive esta configuração naquele formato econômica que chamamos de Capitalismo, que uma vez se contrapunha ao Comunismo soviético; nos tempos que correm o Capitalismo é o modelo do mundo.

Os gregos concebiam a natureza como uma espécie de fundo imutável, que nenhum homem, nem tampouco nenhum Deus havia criado. A natureza para os gregos é, está e será sempre a mesma, governada por uma lei rigorosíssima, que é a lei da necessidade. No mundo judaico-cristão, ao invés, a natureza é uma criatura de Deus. Por isso, não é mais aquela ordem necessária que nenhum homem tampouco nenhum Deus fez que opera. Como criatura de Deus, a natureza é produto de uma vontade. Depois do pecado original, Deus entrega a natureza ao

³ Para um maior aprofundamento, cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Os Pensadores. Seleção de textos por José Américo Motta Peçanha, São Paulo: Abril Cultural, 1979, Livro V.

homem, dizendo a Adão: dominará os animais da terra, os peixes da água e os pássaros do céu (cf. Gn. 1, 26).

Em síntese, o Ocidente recuperou todas as disciplinas descobertas e edificadas pelos gregos (física, matemática, geometria, filosofia, música, arquitetura etc.), como acenamos, porém, adicionando aquele impulso do “domínio” ordenado por Deus: o domínio da natureza, que mesmo a ciência crê e funciona nos mesmos moldes cristãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, poder-se-ia dizer que, corrobora com a tese supra apresentada o fato de Francis Bacon, quando inventa a ciência moderna e a técnica, cria o suntuoso método científico, em sua obra intitulada *Novum Organum*, datada de 1620, que tem um cunho científico e filosófico. O filósofo inglês inaugura um novo modo de pensar a natureza, de dominá-la.

A ciência, aqui trabalhada, era tida como o conhecimento verdadeiro da natureza, e que a partir disso possibilitaria o homem dominá-la. Sendo assim, a ciência [para Bacon] deve ser a composição de um conhecimento que possibilite algo de concreto e positivo para o homem, e que é o próprio ato de dominação da natureza, para o seu crescimento. (ANDRADE, 1979, p. 15, grifo do autor).

Para Bacon, através da ciência e da técnica nós concorreremos com a redenção, porque através da ciência e da técnica somos capazes de reduzir as consequências do pecado original, que podemos abreviar na fadiga do trabalho, pois na condenação de Deus continha o que se segue: “No suor do teu rosto, comerás o teu pão...” (Gn. 3, 19). Sobretudo, com o trabalho está presente a dor. Com a ciência e a técnica, sem embargo, se “reduz” a dor, o sofrimento. Então, a ciência e a técnica estão escritas no quadro teológico.

Com a palavra “técnica” não nos referimos ao celular, ao computador, ao automóvel, ao frigorífero etc. Estas são tecnologia. Técnica quer dizer a forma mais alta de racionalidade alcançada pelo homem. É uma racionalidade muito simples, que consiste em alcançar o máximo de fins com o emprego mínimo dos meios. Este é o cerne da racionalidade técnica.

É urgente pensar acerca dessa questão, pois se essa racionalidade técnica se torna universal, o homem em sua subjetividade desaparecerá da história. Pois bem, o homem é também “irracional”, pois é irracional a dor, o amor, a fantasia, a imaginação, a ideação, os sonhos etc.

Com esse modo de pensar de forma econômica, não restará mais o homem, visto que tudo isso são para a técnica elementos de distúrbio.

No pensamento técnico-científico (*ratio*), o homem se torna sempre menos sujeito de vida e sempre mais funcionário de aparatos técnicos. A nossa identidade não é mais que uma coisa que nos caracteriza, pois é atribuída pelos aparatos nos quais estamos inseridos. De fato, nossa identidade foi caracterizada pelo papel que temos, ou seja, pela função que desempenhamos.

Enfim, nesta lógica, por exemplo, os nomes das pessoas não querem dizer nada, mas as funções que elas desempenham dizem “tudo”. É uma identidade de função, que não depende da pessoa para ter, mas do aparato que o dá. Quando o aparato promove seu funcionário, temos um incremento de identidade, e quando o remove, um incremento de identidade com todas as consequências negativas derivadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, José Aluysio Reis de. Bacon: vida e obra. In: BACON, Francis. *Novum Organum*; Nova Atlântida. Tradução José Aluysio Reis de Andrade. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. In: Os Pensadores. Seleção de textos por José Américo Motta Peçanha, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DINUCCI, A. A bela morte é o fim da bela vida de Sócrates. *AISTHE*, nº 2, 2008.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, p. 15-71). Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Trabalho original publicado em 1927).

MORAES, L. K. C. Justiça em Aristóteles, Kant e Sandel: Um Estudo Comparado. *Revista de Teorias da Justiça, da Decisão e da Argumentação Jurídica*, v. 1, n. 2, p. 245-263 | Jul/Dez. 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Sousa. Ed. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Edições 70: Lisboa, 2009.

KAIN, Philip. Marx, Justice and the dialectic Method. *Journal of the History of Philosophy*, v. 24, n. 4, p. 523-546, October 1986.

ROBINSON, T. M. *A Psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

EL MAL, LA LIBERTAD Y LA CONVERSIÓN: ALGUNOS ASPECTOS EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN

José Manuel Luna Conde*

Resumo: en *El mal, la libertad y la conversión: algunos aspectos en las Confesiones de san Agustín* el autor intenta mostrar el camino que siguió el santo doctor en su investigación sobre el mal y la posibilidad de convertirse de nuevo a Dios. En la primera parte se trata la cuestión del mal en general, para pasar luego a examinar el mal físico y el mal moral. En la segunda parte se busca mostrar el rol de la libertad y de la voluntad para realizar el mal y finalmente se abre a la posibilidad de la conversión a partir de la condición existencial del hombre en el tiempo.
Palabras clave: mal físico, mal moral, pecado, voluntad, libertad

Riassunto: in *Il male, la libertà e la conversione: alcuni aspetti nelle Confessioni di sant'Agostino* l'autore vuole mostrare la traccia che il santo dottore ha trovato nella sua ricerca sul male e la possibilità di convertirsi a Dio. Nella prima parte si tratta la questione del male e poi si esamina il male fisico e il male morale. Nella seconda parte si cerca mostrare il ruolo della libertà e della volontà quando si agisce male e finalmente si sfocia alla possibilità della conversione a partire della condizione esistenziale dell'uomo nel tempo.
Parole chiave: male fisico, male morale, peccato, volontà, libertà

En este escrito trataremos de seguir sumariamente el tema del mal y la libertad del hombre en las *Confesiones*¹ de san Agustín. Sin olvidar que la propuesta agustiniana está en estrecha relación con la teología. Partimos de la concepción de que “el mal, en su sentido realista, sólo puede existir en relación al bien y, en particular, a Dios, sumo Bien” (JUAN PABLO II, 2005, p. 23).

Agustín alcanza una “nueva ontología, que culmina en la idea del bien, ocupando todos los dominios del ser, si dejar ningún rincón oscuro para un principio absoluto del mal” (CAPÁNAGA, 1974, p. 28), propuesta que va en contra del argumento maniqueo de los dos principios. Esto es lo que intentaré presentar, es decir, el bien en relación al mal y el mal respecto a Dios – es decir el pecado. Trataremos en una primera parte el mal físico antes del mal moral, y luego la cuestión de la voluntad, ya que el hombre tiene la posibilidad de elegir. Además, hacer ver como Agustín ve en el hombre el origen del mal, porque el hombre tiene

* José Manuel Luna Conde, ha obtenido la *licentia docendi* en filosofía con especialización en historia de la filosofía en la Pontificia Università Gregoriana, actualmente es profesor de diferentes cursos en el Seminario Mayor san José de Veracruz

¹ En el presente escrito usaremos varias versiones de las confesiones, pero la versión que citaremos es la traducida por Ángel Custodio Vega: San Agustín, *Las confesiones. Contra los Académicos*, Editorial Gredos/RBA coleccionables, Madrid/Barcelona, 2018. Si se citase otra versión, se dará la oportuna indicación.

una voluntad que puede elegir entre el sumo bien, que sólo puede ser Dios y los otros bienes que son las cosas creadas, en la elección entre estos bienes puede representar la posibilidad de alejarse de Dios. La relación que existe entre el mal y el hombre, ya que, el mal no ha sido creado por Dios, se debe a que el mal fue introducido por el hombre en el mundo con el pecado. Pasemos a considerar la cuestión del mal.

EL MAL

El problema del mal para san Agustín es uno de los que más le ha preocupado desde su juventud. En su investigación trata de encontrar una solución a la cuestión del mal, él “comprendió que, a propósito de la grave cuestión del mal, que constituía su mayor tormento, la primera pregunta que hay que formularse no es de dónde procede el mal, sino en qué consiste” (JP II, 1986, p. 20). Siguiendo esta indicación intentaremos en un primer momento ver el hecho del mal, es decir qué es lo que es, y en un segundo momento cuál es su origen.

¿QUÉ COSA ES EL MAL?

La investigación agustiniana sobre el mal es una respuesta a la pretensión maniquea de tener un principio absoluto del bien y un principio absoluto del mal, es decir, poner delante de Dios, que es el sumo Bien, un principio contrapuesto que es el mal absoluto. Otra posibilidad es que Dios, en su creación, ha creado también el mal y, en consecuencia que en su omnipotencia Dios no lo ha podido eliminar, lo que indicaría que Dios no es omnipotente. Agustín dentro de la secta de Manes había aceptado este hecho, pero dándose cuenta de esta pretensión afirma:

[...no] tenía por averiguada y explicada la causa del mal. Sin embargo, cualquiera que ella fuese, veía que debía buscarse de modo que no me viera obligado por su causa a creer mutable a Dios inmutable, no fuera que llegara a ser yo mismo lo que buscaba. Así pues, buscaba aquélla, mas estando seguro y cierto de que no era verdad lo que decían aquéllos [los maniqueos], de quienes huía con toda el alma, porque los veía buscando el origen del mal repletos de malicia, a causa de la cual creían antes a tu sustancia capaz de padecer el mal, que no a la suya capaz de obrarle (*Conf.*, VII, 3,4).

De esta forma, Agustín al momento de continuar su investigación muestra, que ya se había dado cuenta de la falsedad de la propuesta maniquea sobre el origen del mal. Aún así confiesa que “buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal, y ni aun veía el mal que había en el mismo modo de buscarle” (*Conf.*, VII, 5,7), pues buscaba en él de forma equivocada. Lo anterior indica

que su búsqueda consistía en encontrar “una causa positiva del mal (*causa efficiens*) y [él] encontrará la solución en una *causa deficiens*”² (SANT’AGOSTINO, 2001, p. 146). Encontrar la solución en una causa deficiente se debe en gran parte al hecho de que, para él, como para el cristianismo, la creación ha sido creada buena por Dios y por lo mismo es buena.

De esta forma podemos decir que Agustín en su búsqueda ha tenido dos tendencias: la primera (maniquea) una causa positiva del mal y la segunda (platónico-cristiana) una causa deficiente del mal. Ha abandonado la primera posibilidad de explicación porque ésta ponía “un obstáculo esencial, que era concebir el mal, como substancia y como una creatura de Dios”³ (JOLIVET, 1930, p. 5). Si se concibe el mal como una substancia se podría preguntar si ¿el mal es absoluto? y ¿está contrapuesto a Dios? O bien, si el mal es una creatura de Dios se podría decir que Él lo ha creado y así ¿el mal depende de Dios? Desde esta perspectiva diríamos que al ser una substancia tendría una existencia concreta como yo o cualquier otra cosa en el mundo o bien pensar que el mal tenga un principio absoluto y que por lo mismo pueda afectar de alguna manera a Dios, sumo Bien. Y si se considera que es creatura entonces deberíamos admitir que él lo ha creado, o que no lo pudo eliminar de su creación y, entonces, la creación no es buena.

Agustín se da cuenta de que

allí donde veía que lo incorruptible debe ser preferido a lo corruptible, allí debía yo haberte buscado y por allí deducir la causa del mal, esto es, el origen de la corrupción, la cual de ningún modo puede violar tu sustancia, de ningún modo en absoluto; puesto que ni por voluntad, ni por necesidad, ni por ningún caso fortuito puede la corrupción dañar a nuestro Dios, ya que él es Dios y no puede querer para sí sino lo que es bueno, y aun él es el mismo bien, y el corromperse no es ningún bien (*Conf.*, VII, 4,6).

Esta última afirmación muestra que Dios no ha creado el mal, porque él no puede querer algo que no sea bueno, es más, Él es el “mismo bien”, y por lo mismo el mal no depende de manera alguna de Dios. ¿El mal es una substancia absoluta? Esto no es posible porque se debería admitir a una causa suprema del mal, principio absoluto a la par de Dios mismo, además de que su ser substancial no depende de Dios porque también crearía lo malo en el mundo. La existencia de este segundo principio absoluto atentaría contra la omnipotencia de Dios porque no todo lo que existe dentro de la creación depende de Dios y así no todo hubiese sido creado por él.

² “Lungamente una causa positiva del male (*causa efficiens*) e troverà la soluzione in una *causa deficiens*” (SANT’AGOSTINO, 2001, 146). Nota a VII, 3, 5.

³ “L’obstacle essentiel, qui était de concevoir le mal, soit comme une substance, soit comme une créature de Dieu” (JOLIVET, 1930, p. 5).

El dualismo maniqueo que está al fondo de esta propuesta, debería ser completamente superado por “la firme aceptación de un solo Dios creador de las almas y de los cuerpos y de todo” (PELLEGRINO, 1973, p. 102)⁴, ya que todo lo que existe es bueno y entonces lo mismo aplica para la materia⁵, lo que no era posible en el maniqueísmo. Con la afirmación de un único Dios cae la posibilidad de un principio malo porque si éste existiera, sería contrapuesto a Dios, y por consecuencia podría afectar de alguna manera a Dios, lo que es ilógico porque Dios es inmutable e incorruptible. Así podemos concluir la imposibilidad de encontrar una causa positiva del mal porque no es creatura y tampoco una substancia en sí.

Intentemos ahora recorrer la vía *defficiens*, ya que en la positiva encontramos obstáculos insalvables. En la búsqueda de lo que es el mal, Agustín “intuyó que el mal no es una sustancia, sino una privación de bien: “Todo lo que existe es bien, y el mal, cuyo origen yo buscaba, no es una sustancia” (*Conf.* VII, 12, 18). Dios, pues – concluyó él –, es el creador de todas las cosas y no existe sustancia alguna que no hay sido creada por él” (JP II, 1986, p. 20).

Descubierto Dios, única realidad inmutable, él logra comprender todo lo que existe fuera de Dios; ante todo, a sí mismo; luego, todas las creaturas; y al final resolver el problema del mal. Las cosas fuera de Dios existen o no existen: existen, en cuanto que derivan de Dios y por consiguiente toman de él la realidad de su ser, no existen porque no son Dios, y solo lo que Dios es, ya que permanece inmutable, existe verdaderamente (PELLEGRINO, 1973, p. 106)⁶.

Las cosas y los hombres existimos porque Dios nos ha creado y por lo tanto nuestra existencia es buena, las creaturas son buenas. Con esto debemos preguntarnos sobre el “mal físico” – si es que realmente existe algo así – porque las creaturas están sujetas a la corrupción. Recordemos que la corrupción como tal no es un bien. La solución propuesta por Agustín es la de proponer el mal como privación del bien, es decir que la “corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo bueno. Luego o la corrupción no daña nada, lo que no es posible, o, lo que es certísimo, todas las cosas que se corrompen son privadas de algún bien” (*Conf.*, VII, 12, 18). Porque como lo menciona el mismo Agustín, “el mal cuyo origen buscaba no es sustancia

⁴ “La ferma accettazione d’un solo Dio creatore delle anime e dei corpi e di tutto” (PELLEGRINO, 1973, p. 102). Sobre esta aceptación de Agustín se debe tener en cuenta el influjo de los sermones de San Ambrosio, sobre todo el *De Issac vel anima* y el *De bono mortis*. Además del influjo de Plotino y de Porfirio a través de estos sermones.

⁵ La materia en la secta de Manes era considerada mala, es decir el “regno della luce [quello del Dio buono] è concepito panteisticamente: tutte le emanazioni del Padre sono una parte di Lui, così che, quando le spirituali ‘scintille di luce’ vengono assimilate nell’oscuro corpo della materia, viene imprigionato qualcosa di divino che aspira alla liberazione e alla redenzione” (SANT’AGOSTINO, 2001, p. 146). Nota a III, 6, 10.

⁶ “Scoperto Dio, unica realtà immutabile, egli è in grado di comprendere tutto ciò che è fuori di Dio; prima di tutto, sé stesso; poi, tutte le creature; e poi ormai risolvere il problema del male. Le cose fuori di Dio sono e non sono: sono, in quanto derivano da Dio e quindi attingono da lui realtà di essere, non sono perché non sono Dio, e solo ciò che è Dio, che permane immutabile, è veramente” (PELLEGRINO, 1973, p. 106).

ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien y esto habría de ser sustancia incorruptible – gran bien ciertamente – o sustancia corruptible, la cual, si no fuese buena, no podría corromperse” (*Conf.*, VII, 12, 18). Para concluir esta parte diremos con Jolivet, que “el mal no puede ser sino privación, es decir la privación de un bien, esto porque la privación no puede encontrarse en una cosa buena [...] el bien puede existir sin el mal, pero el mal no podría existir sin el bien: no puede existir privación si no de lo que existe”⁷ (JOLIVET, 1930, p. 19-20). Además “el mal, como privación, puede afectar a las creaturas tanto en el orden físico como en el orden moral, es decir en su ser substancial o en su actividad”⁸ (JOLIVET, 1930, p. 21 – 22). Por lo anterior podemos decir que Agustín encontró los principios de una solución verdaderamente metafísica ya que todo lo que existe es bueno.

MAL FÍSICO

El mal no existe, porque si fuese alguna cosa entonces inevitablemente sería un bien. Preguntémonos cómo es que existe la muerte, la enfermedad y otros “males” llamados “físicos”. El hecho de que existan es innegable porque los padecemos de vez en cuando, la muerte de una persona amada, el mal, en este caso es que la persona que muere no tiene más bien que haga posible su existencia. A pesar de la existencia de estos males físicos, es verdad que todo ser, tanto espiritual como corporal es bueno.

En el orden físico, el mal se traduce en sufrimiento, es decir que afecta el cuerpo en cuanto que lo priva de su integridad, y el alma que padece esta privación o bien el alma sola, provocando en ella misma tristeza que nace del desacuerdo entre lo desea y lo que le viene al encuentro. El mal físico es también una disolución del compuesto carnal y se resume en la muerte que él anuncia y prepara (JOLIVET, 1930, p. 22)⁹.

Agustín nos dice:

Así vi yo y me fue manifestando que tú eras el autor de todos los bienes y que no hay en absoluto sustancia alguna que no haya sido creada por ti. Y porque no hiciste todas las cosas iguales, por eso todas ellas son, porque cada una por sí es buena y todas

⁷ “Le mal ne peut donc être qu’une privation, à savoir la privation d’un bien, et c’est pourquoi il ne peut jamais se trouver qu’en une chose bonne [...] le bien peut-il exister sans le mal ; mais le mal ne peut jamais exister sans le bien : il ne peut y avoir privation que de ce qui est” (JOLIVET, 1930, p. 19 – 20).

⁸ “Le mal, étant une privation, peut affecter les créatures soit dans l’ordre physique, soit dans l’ordre moral, c’est-à-dire dans leur être substantiel ou dans leur activité” (JOLIVET, 1930, p. 21 – 22).

⁹ “Dans l’ordre physique, le mal se traduit par la souffrance, c’est-à-dire qu’il affecte le corps, en tant qu’il le prive de son intégrité, et l’âme, en tant qu’elle pâtit de cette privation, ou l’âme seule, en provoquant en elle la tristesse que naît du désaccord entre ce qu’elle désire et ce que lui arrive. Le mal physique est ainsi une dissolution du composé charnel et se résume en la mort qu’il annonce et prépare” (JOLIVET, 1930, p. 22).

juntas muy buenas, porque nuestro Dios hizo *todas las cosas buenas en extremo* (*Conf.*, VII, 12, 18).

Rememorando con esto las palabras del libro del *Genesis*. ¿Cómo acordar lo que se ha dicho antes con lo que Agustín nos muestra? Las creaturas que existen, existen porque participan de la bondad divina y sin embargo, se pueden corromper ya que pierden su bondad intrínseca y con su corrupción tienden a desaparecer. La disminución del bien es el mal que se manifiesta en las creaturas. Además,

si hay grados en los seres, también tendrán grados en su bondad, a pesar de esto, en la medida en la que participan al ser, son necesariamente buenas. Nosotros llamamos mala a una naturaleza que está corrompida, aunque la naturaleza misma en cuanto que es naturaleza es buena: no es mala, sino que lo es en cuanto que está corrompida (JOLIVET, 1930, p. 15)¹⁰.

Teniendo en cuenta que la naturaleza es buena porque es una creatura de Dios, entonces ¿de dónde surge la idea de llamar mal a una determinada cosa que no se adecua con el conjunto de las otras cosas o que por la privación de su bien se vuelva mala? Por ejemplo: la enfermedad (privación) que disminuye la salud (bien) de un sujeto. Agustín nos ofrece una respuesta a la pregunta anterior diciendo que:

Y ciertamente para ti, Señor, no existe absolutamente el mal; y no sólo para ti, pero ni aun para la universidad de tu creación, porque nada hay fuera que interrumpa y corrompa el orden que tú le impusiste. Mas en cuanto a tus partes, hay algunas cosas tenidas por malas porque no convienen a otras; pero como estas mismas convienen a otras, son asimismo buenas; y ciertamente en orden a sí todas son buenas (*Conf.*, VII, 13, 19).

En estas afirmaciones, podemos observar el acuerdo entre las dos grandes afirmaciones anteriores, es decir, que el sufrimiento, causado por la enfermedad como mal físico se inserta en la perfección impuesta por Dios a su creación, además se adecua con ella sin negar que, por ejemplo, exista la muerte de un ser querido y que la enfermedad es un preludio. En este sentido la muerte, a pesar del sufrimiento que causa, está ordenada en relación a la perfección de la creación. Esta perfección en la actualidad está afectada a causa del pecado original, por lo que la inserción del mal y la posibilidad de la corrupción ha sido dada no por Dios sino por la actividad del hombre.

¹⁰ “S’il y a des degrés dans les êtres, il y aura des degrés dans leur bonté ; mais, dans la mesure même où ils participent à l’être, ils sont nécessairement bons. Nous appelons mauvaise une nature qui est corrompue, mais cette nature elle-même, en tant que nature, est bonne : elle n’est mauvaise qu’en tant que corrompue” (JOLIVET, 1930, p. 15).

Conviene preguntarse por la perfección de la creación, ¿de dónde le viene esa perfección? Para dar una respuesta, podemos decir que:

es suficiente considerar los atributos universales que hacen que las cosas creadas sean buenas. Cualquier sustancia se considere, tanto espiritual como corpórea, Dios le ha conferido medida, forma y orden (*modus, species, ordo*). Si estas tres perfecciones existen en gran medida [...diremos] que es un gran bien; si esas perfecciones son modestas será un bien pequeño. Si esas perfecciones son nulas, la creatura no será ningún bien (GILSON, 1949, p. 167) ¹¹.

Ya hemos notado que el orden es una perfección intrínseca a la creación, pues sin esta perfección no podría existir algo. Además del orden, existen también la forma y la medida, en conjunto estas perfecciones miran a mostrar la adecuación de la creación entre todas sus partes. Siendo así que, si alguna de estas perfecciones disminuyese la naturaleza de la cosa se corromperá. Si “tal naturaleza estuviese completamente en orden, forma y medida, es decir (sería) buena; y a pesar de corromperse, permanece buena a causa de su naturaleza y es mala solamente porque esta corrompida”¹² (GILSON, 1949, p. 186). La dinamicidad de la creación en la que todo está ordenado y nada, a pesar de la corrupción, deja de ser bueno. Solamente si el bien desaparece entonces se deja también de existir, pero en este caso no podremos decir que sea mala por el simple hecho de que ya no existe. En este sentido sólo el bien es pasible de corrupción, si éste no existe tampoco puede existir el mal. Podemos observar entonces que la creación en su totalidad es buena porque ha sido creada por el sumo Bien, que además la mantiene en la existencia, siendo así que metafísicamente hablando todo lo que existe es bueno, aunque si se corrompe da posibilidad a la consideración del mal.

A partir de esta doctrina resulta que desde el punto de vista del todo, el mal simplemente no existe. Sin embargo, no está suprimido. Puesto que los individuos sufren y la generación de unos es la corrupción de otros. La armonía universal conlleva estas deficiencias individuales y las hace servir para el bien del todo: estas deficiencias son, de todas maneras, un mal para quien las sufre (JOLIVET, 1930, p. 30)¹³.

¹¹ “Il suffit de considérer les attributs universels qui font que les choses créées sont bonnes. Quelle que soit la substance que l’on considère, spirituelle ou corporelle, Dieu lui a conféré la mesure, la forme et l’ordre (*modus, species, ordo*). Que ces trois perfections soient grandes, la créature qui les possède sera un grand bien ; qu’elles soient en elle modestes, cette créature ne sera qu’un petit bien ; qu’elles y soient nulles, cette créature ne sera aucun bien” (GILSON, 1949, p. 186). Ver, además, la referencia a otro escrito agustiniano que es el *De natura Boni*, específicamente el libro III.

¹² “Cette nature serait tout ordre, forme et mesure, c’est-à-dire bonne ; même corrompue, elle reste bonne en tant que nature et n’est mauvaise qu’en tant que corrompue” (GILSON, 2007, p. 186).

¹³ “De cette doctrine il résulte qu’au point de vue de l’ensemble, le mal n’existe pas. Il n’est pas supprimé pour autant. Car les individus souffrent et la génération des uns est aussi la corruption des autres. L’harmonie universelle peut bien comporter ces déficiences individuelles et les faire servir au bien total : elles restent un mal pour ceux qui les subissent” (JOLIVET, 1930, p. 30).

Podemos concluir que el mal físico de unos puede contribuir al perfeccionamiento del todo, por ejemplo: el nacimiento de un bebé es un bien y por otra parte la muerte de otro es causa de sufrimiento para sus seres queridos; pero visto desde la totalidad de la creación la muerte de uno es la posibilidad de vida de otro. Desde esta perspectiva el mal físico está ordenado al bien, es decir, al perfeccionamiento de este mundo. Pero, si esto es así y la creación siendo creación de Dios es buena porque ha sido creada por él ¿de dónde surge y qué cosa es el mal moral? Ya que el mal físico en realidad no existe como tal y sólo es la condición de este mundo mutable, en el que la vida y la muerte están ordenadas al perfeccionamiento de la creación, de forma que el mal físico es el sufrimiento de los seres que lo padecen.

MAL MORAL

¿Qué es el mal moral? Ya que el mal físico no existe en el todo de la creación y sólo es percibido como tal por los sujetos que lo padecen. Agustín nos dice: “e indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera una sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, ¡oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades, y se hincha por de fuera” (*Conf.*, VII, 16, 22), es decir que el mal moral se manifiesta en la actividad de la voluntad cuando elige las cosas ínfimas y por esto se aleja de Dios. El mal moral es una decisión del ser humano que viendo el bien de las cosas se centra en él y se aleja del Sumo Bien que es Dios. “El mal moral, es la iniquidad, que consiste en la decisión de retener o de adquirir lo que la justicia prohíbe y de lo que libremente se puede abstener. Como el mal físico, el mal moral es una cualidad o accidente de una sustancia buena en sí misma” (JOLIVET, 1930, p. 22)¹⁴. El mal moral se encuentra en la misma dinámica del mal físico, es decir, como privación de un bien debido. Lo que significa que el mal moral es una perversión de la voluntad, y que por lo mismo implica la libertad del hombre ya que es el único ser en la creación que tiene “un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior” (*Conf.*, X, 4, 9). Como ya hemos mencionado en la creación material, no existe el mal propiamente dicho, es decir que, en el cuerpo en cuanto creación de Dios no hay una causa del mal, es entonces en su alma dónde puede radicar de alguna manera el origen del mal. El alma del hombre que es su interioridad, su parte espiritual en el lugar donde radica su libertad y voluntad de elegir entre las cosas

¹⁴ “Le mal moral, c’est l’iniquité, qui consiste en la volonté de retenir ou d’acquérir ce que la justice défend et dont on peut librement s’abstenir. Comme le mal physique, il est une qualité ou un accident d’une substance bonne en elle-même” (JOLIVET, 1930, p. 22).

ínfimas o acercarse a Dios, Sumo Bien. El mal pues, es alejarse del Sumo Bien por buscar el bien en las cosas creadas que son una mera imagen del verdadero Bien, que las ha creado.

“Por lo que corresponde al mal moral, el problema parece más difícil de resolver. Si los actos del hombre no son siempre lo que deben ser, la responsable es su voluntad. Él elige libremente sus propias decisiones, y porque es libre, es capaz de hacer el mal”¹⁵ (GILSON, 1949, p. 188). Las afirmaciones sobre la voluntad y la libertad las retomaremos más adelante, mientras que ahora nos centraremos en lo que es y en qué consiste el mal moral, es decir, porqué los actos del hombre no son lo que deberían ser. El mal para Agustín es limitación o privación de un bien, si bien dicha privación o limitación no es en sí misma el mal, es a causa de “esta limitación que explica el mal físico y moral; pero en sí misma, no será considerada como un mal, [si fuese de otra manera ...] todas las criaturas serían malvadas, a causa de su ser criaturas” (JOLIVET, 1930, p. 22)¹⁶. Porque si la criatura tiene una privación o limitación sería malvada por el simple hecho de existir, lo que no puede ser, ya que las criaturas son buenas porque han sido creadas por Dios. Entonces ¿qué es el mal moral? Éste sólo puede ser realizado por el hombre, ya que es el ser que tiene libertad y voluntad, con la cual puede elegir bajo la forma de bien el mal. Esta elección es la posibilidad del mal, encontramos ahí el lugar del que proviene el mal. Este mal sólo puede ser el pecado, y es en relación al pecado que se agudiza el problema del mal, puesto que los males del mundo son el pecado y las consecuencias de éste en el mundo. Pero, ¿qué es el pecado? Agustín nos lo dice de la siguiente manera: “Pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna. A su vez, la ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo” (*Cotra Faust. Manich.* 22, 27), con lo cual Agustín se pone en la gran tradición teológico-filosófico que considera el pecado como un alejamiento de Dios, es decir “*Aversio a Deo et conversio ad bonum creatum*; alejamiento de Dios por irse hacia un bien creado” (S. T. III, q. 86, a 4, ad 1), aquí puesto en palabras de Tomás de Aquino. Con lo anterior podemos observar que el pecado es la decisión del hombre de alejarse (*aversio*) de Dios para acercarse (*conversio*) cada vez más a las criaturas. Podemos decir, pues, que el pecado es producido por el hombre, finito, que usa mal su libertad. El núcleo del problema es la cuestión de la libertad: el hombre es libre, y puesto que es libre, él puede

¹⁵ “En ce qui concerne le mal moral, le problème semble plus difficile à résoudre. Si les actions de l’homme ne sont pas toujours ce qu’elles doivent être, c’est sa volonté qui en est responsable. Il choisit librement ses décisions et c’est en tant que libre qu’il est capable de mal faire” (GILSON, 1949, p. 188).

¹⁶ “C’est bien cette limitation qui explique le mal physique et moral ; mais, en elle-même, elle ne saurait être considérée comme un mal, sinon, [...] toutes les créatures seraient mauvaises, par cela même qu’elles sont créature” (JOLIVET, 1930, p. 22).

pecar. Con esto concluimos que Dios no puede ser el autor del mal moral, sino que es el hombre el que lo causa. Nos acercaremos pues a la dinámica de la libertad que puede cometer el mal-pecado y no sólo esto, sino también una libertad que puede desearlo (si es que esto es posible dentro de la visión de Agustín).

LA LIBERTAD

El tema de la libertad implica también el tema de la voluntad y por lo mismo, el ya mencionado, tema del pecado. Agustín asegura al hombre el poder de elegir, poder que manifiesta con la libertad, es decir, como capacidad de determinarse así mismo. Sin embargo, para determinarse debe el hombre conocer lo que desea, puesto que no puede desear lo que no conoce. Como lo menciona Agustín a modo de pregunta “¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce?” (*Conf.*, I,1,1), dónde el invocar tiene que ver con el deseo del corazón inquieto que busca. El conocimiento y el poder querer o rechazar nuestro deseo por las cosas o por Dios, son las condiciones del libre arbitrio.

El poder de elección proviene de la voluntad y nos da la posibilidad de acercarnos a ella, como también la posibilidad de elegir el mal y, por esto se nos pone la pregunta: ¿cómo es posible la capacidad de elegir el mal, siendo que el hombre es una criatura buena y libre? “Dios hace buenas todas las criaturas, pero la criatura libre puede querer mal las cosas y esto es lo que origina el mal” (ANTUÑANO ALEA, 2012, p. XXXI). Con esto intentaremos acercarnos a la realidad del ser humano, único ser en el que existe libertad y conocimiento, es decir acercarnos a su condición existencial.

UNA “VOLUNTAD INCOMPLETA”

La posibilidad que el hombre tiene de poder elegir el mal y, cuál es el origen de esta posibilidad es una de las grandes problemáticas que Agustín enfrenta a lo largo de su existencia. Esta problemática se puede considerar como la respuesta a la polémica maniquea de las dos voluntades, así como la respuesta al mal era una respuesta a los dos principios: uno bueno y el otro malo. El argumento de los dos principios que rigen a la voluntad servía para justificar los actos malos que el hombre hace, con la consecuencia de que no se acepte así la responsabilidad por los propios actos ya que éstos fueron causados por el principio malo que guía a la voluntad.

Rechaza pues la postura maniquea que no es capaz de reconocer que habiendo “en la deliberación dos voluntades, afirman haber dos naturalezas, correspondientes a dos mentes, una buena y otra mala” (*Conf*, VIII, 10, 22). Agustín al hablar de dos voluntades, no hace referencia a dos principios sino a dos modos de querer e iniciar la acción: el alma que manda al cuerpo, cuya respuesta es inmediata y el alma que se manda a sí misma querer algo, cuya respuesta puede ser positiva o negativa y por eso no inmediata. Lo cual nos indica una voluntad única pero dos modos de querer o mandar. “Manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste (*Conf*, VIII, 9, 21). ¿De dónde proviene esta división de mandar? Esto se debe a “una cierta enfermedad del alma [...] Hay, pues, en ella dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que falta a ésta” (*Conf*, VIII, 9, 21). Con lo que se nos pone la pregunta sobre ¿de dónde surge esa “cierta enfermedad” del alma? Que posibilita el mal y que además por eso es su causa. En la deliberación existe pues una lucha entre lo que se quiere y lo que no se quiere.

Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo; y aunque este destrozamiento se hacía en verdad contra mi deseo, no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una voluntad extraña, sino la pena de la mía. Y por eso no era yo ya el que lo obraba, *sino el pecado que habitaba en mí*, como castigo de otro pecado más libre, por ser hijo de Adán (*Conf*, VIII, 10, 22).

La respuesta está en el pecado original, porque éste fue cometido en un contexto de mayor libertad que no tiene el hombre después de la caída, por lo cual el pecado de Adán tiene como consecuencia la presencia del mal tanto físico como el pecado en el mundo. ¿Cómo explicar esto? para responder veamos un comentario hecho por Gilson, según el cual:

Dios ha creado al hombre en un cierto estado de naturaleza; si lo hubiese creado en otro estado quizás inferior hubiésemos tenido otro estado de naturaleza, el uno como el otro hubiesen sido al final de cuentas un don gratuito de Dios. [...] Creado por Dios en un estado de rectitud, como nos lo enseña la Escritura (Sir 7,30) el hombre gozaba de la subordinación perfecta de su cuerpo a su alma, como un don gratuito del Creador. El mismo amor – *amor imperturbatus* – con el que el hombre adhería a Dios como a su bien y del que derivan todos sus otros privilegios, le pertenecen en virtud de una libre y generosa dispensación divina para el hombre (GILSON, 1949, p. 193)¹⁷.

¹⁷ “Dieu a créé l’homme dans un certain état de nature ; s’il l’eût créé dans un autre état, même inférieur, c’eût été un autre état de nature, l’un comme l’autre n’étant en fin de compte qu’un don gratuit de Dieu. [...] Créé par Dieu dans l’état de rectitude, ainsi que l’enseigne d’ailleurs l’Écriture (Ecclesiastique, VII, 30), il ne jouissait de cette subordination parfaite de son corps à son âme que comme d’un don, gratuit du créateur. L’amour même – *amor imperturbatus* – dont l’homme adhérait à Dieu comme à son bien, et duquel découlait tous ses autres privilèges, ne lui appartenait qu’en vertu d’une libre et généreuse dispensation divine” (GILSON, 2007, p. 172-173).

El hombre en el estado de gracia preternatural se adhería a Dios con mucha facilidad, sin ninguna dificultad que le impusieran los propios deseos y, por tanto, con la espontaneidad de su voluntad se unía a Dios su creador. Esto no quiere decir que el hombre sea malo por naturaleza, ya que siendo una creatura de Dios conserva su bondad creatural. Sin el pecado “el mundo estaría hermoso y poblado únicamente de naturalezas buenas. Y no porque el pecado exista, por eso están todas las cosas llenas de pecados, puesto que el número de los buenos, mucho mayor en los seres celestiales, conserva el orden de su naturaleza” (*De civ. Dei*, XI, 23; 754), es en este sentido que “es la criatura racional, tanto el ángel como el hombre, la que introduce el mal como privación del bien al pecar y alterar el justo y recto orden establecido sabiamente por el Creador” (CANTERA MONTENEGRO, 2012, p. 231). El mal está entonces en la libre elección del hombre, es él, el que se ha preferido a sí mismo y se ha alejado de Dios. Es pues necesario imputar a la caída un detrimento del libre arbitrio.

Dios le concedió a Adán todo lo que necesitaba para poder evitar la caída y, sin embargo, eligió alejarse de Dios por su propio bien y así rechazó el sumo Bien. Con la caída el orden establecido por Dios en la creación quedó privado de esa primigenia armonía, con lo que entró en el mundo la posibilidad del mismo mal tanto físico, debido a la mutabilidad creatural, como la debilidad del hombre al elegir mal el bien que desea amar, es decir el pecado. Vemos con esto que Dios creó el bien y que el movimiento que separó al hombre de Dios, su fin, fue causado por el mismo hombre. El hombre caído ha perdido sus privilegios preternaturales y por lo mismo se tuvieron

Las dos consecuencias de la falta original, que Agustín menciona, son la concupiscencia y la ignorancia. Puesto que estos dos vicios habían sido excluidos por Dios de la naturaleza humana tal como Él la había establecido, se puede decir sin exageración que, por la voluntad malvada del primer hombre, la naturaleza humana cambió. En lugar de la ciencia de la que Adán gozaba sin tener que adquirirla tenemos la ignorancia presente de la que intentamos fatigosamente de salir, en lugar del señorío ejercido del alma sobre la carne, tenemos la revolución del cuerpo en contra del espíritu (GILSON, 1949, p. 198)¹⁸.

En estas consecuencias encontramos la enfermedad del alma de la que ya hemos hablado, esa dificultad de conciliar el alma con el cuerpo sin que nuestros deseos nos lleven a alejarnos del sumo Bien. El hombre ha perdido ese espontáneo deseo de adherirse a Dios en su entera

¹⁸ “Les deux conséquences de la faute originelle, qu’Augustin associe toujours en les mentionnant, sont la concupiscence et l’ignorance. Puisque ces deux vices avaient été exclus par Dieu de la nature humaine telle qu’il l’avait établie, on peut dire sans exagération que, par la volonté mauvaise du premier homme, la nature humaine s’est trouvée changée. Au lieu de la science dont Adam jouissait sans avoir à l’acquérir, l’ignorance présente d’où nous essayons péniblement de sortir ; au lieu de la maîtrise exercée par l’âme sur la chair, la révolte du corps contre l’esprit” (GILSON, 1949, p. 198).

realidad, tal y como sucedía en el estado preternatural en el que los deseos del hombre no oponían resistencia alguna a su voluntad, ya que este desorden es una consecuencia del pecado original. El hombre en el mundo actual debe tender a la conversión a Dios y la aversión, entendida como alejamiento y no como rechazo, a los bienes creados. Lo cual recuerda a uno de los presupuestos de la espiritualidad cristiana, tal y como nos lo presenta Ignacio de Loyola, pues para él, Dios es el fin del hombre y sobre las cosas que “el hombre tanto ha de usar dellas cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas cuanto para ello le impiden” (*EJE*, n. 23/ p. 57).

Deberemos aún tratar de entender cómo es posible esta conversión hacia Dios, puesto que la caída no significa que el hombre sea completamente malo, sino que conserva algo del orden original dado por Dios. La voluntad humana aún tiene ese deseo/intención de Dios del que se aleja por su propia libertad.

LA ELECCIÓN

La voluntad del hombre presente está condicionada y limitada como consecuencia del pecado original, condicionada por la concupiscencia y limitada por sus propios deseos. Por lo que se abre el conflicto entre alma y cuerpo: “manda el alma al cuerpo y le obedece al punto; mándase el alma a sí misma y se resiste” (*Conf*, VIII, 8, 21), por ejemplo: si elijo (acción libre del alma) mover la mano (acción del cuerpo) no hay un conflicto, pero si elijo (acción del alma) seguir el bien, dar limosna, por ejemplo, puedo hacerlo, pero buscando otro fin, que me vean. Con lo que se muestra la limitación del mandato del alma y su realización. Agustín nos da un ejemplo de esto cuando dice:

Luego hice muchas cosas en las que no era lo mismo querer que poder. Y, sin embargo, no hacía lo que con afecto incomparable me agradaba muy mucho, y que al punto que lo hubiese querido lo hubiese podido, porque en el momento en que lo hubiese querido lo hubiese realmente podido, pues en esto el poder es lo mismo que el querer, y el querer era ya obrar. Con todo, no obraba, y más fácilmente obedecía el cuerpo al más tenue mandato del alma de que moviese a voluntad sus miembros, que no el alma a sí mismo para realizar su voluntad grande en solo la voluntad (*Conf*, VIII, 8, 20).

La voluntad respecto al cuerpo es inmediata, sin ningún impedimento para pasar del deseo al hacer, porque apenas quiero mover el brazo, lo muevo.

La voluntad, reflexionaba [Agustín], manda a mi cuerpo, cuando, es esta agitación tempestuosa, me lleva a arrancarme los cabellos, a golpearme la frente, a abrazarme

las rodillas con los dedos cruzados; sin embargo, el dominio de la voluntad depende de la movilidad de los miembros. ¿Por qué, entonces, no obedece a la voluntad el alma, en el campo en el que todo depende de su querer? (PELLEGRINO, 1973, p. 115)¹⁹.

El alma mandándose a sí misma es otra cosa por la introducción del pecado y por lo que al haber pecado ha corrompido su orden original. Con la corrupción de su orden original existe un conflicto de intereses, “tiende hacia su propio bien contingente, sin caer en la cuenta de que el bien de la criatura sólo es tal en la medida en que está vinculado al bien absoluto” (ANTUÑANO ALEA, 2012, p. XXX). La intención por el bien en el alma siempre está presente, aunque mal encausada, quiere un bien pero lo quiere mal. Es la tendencia desviada la que causa que el hombre se quiera a sí mismo antes que querer a Dios, el sumo Bien. Se hace evidente que la elección sucede en el campo del alma que obedece a la voluntad y no tanto al ámbito corporal que obedece de forma inmediata a la orden volitiva. En este sentido, el hombre es puesto delante de la posibilidad de elegir entre el pecado o adherirse a Dios, o bien tener “la certeza intuitiva que era él mismo [Agustín], y *no otro*, el que era la causa de querer o no querer el pecado”²⁰ (COURCELLE, 1968, p. 100). Dando a mi decisión, mi consentimiento y conociendo lo que haré, yo soy el que elige y quiere algo por sobre Dios o bien quiere y desea a Dios por sobre las cosas.

Agustín en las *Confesiones* nos hace ver la dificultad de dar un asentimiento a Dios y por tanto renunciar al pecado, con la dificultad que pone el deseo continuo del bien desvirtuado, que es el pecado. La dificultad en el hacer se muestra de forma elocuente, cuando el santo doctor indica que decía “a mí mismo interiormente: “¡Ea! Sea ahora, sea ahora”; y ya casi pasaba de la palabra a la obra, ya casi lo hacía; pero no lo llegaba a hacer” (*Conf.* VIII, 10, 25), es por tanto “la voluntad que tenía que dar un enérgico jalón para despedazar las cadenas; Dios mismo debía despedazarlas” (PELLEGRINO, 1973, p. 111)²¹. Le faltaba a Agustín la gracia divina para poder superar este deseo desvirtuado y restaurar de alguna manera esa naturaleza perdida, en la que el hombre podía adherirse libremente a Dios sin desear los bienes creados por encima de

¹⁹ “La volontà, rifletteva [Agostino], comanda al mio corpo, quando, in questa agitazione tempestosa, mi porta a strapparmi i capelli, a battermi la fronte, ad abbracciarmi le ginocchia con le dita conserte; eppure qui il dominio della volontà dipende dalla mobilità delle membra. Perché, dunque, non obbedisce alla volontà l’anima, in quel campo ove tutto dipende dal solo volere?” (PELLEGRINO, 1973, p. 115).

²⁰ “La certitude intuitive que c’était *lui*, et non pas *un autre*, qui était cause de vouloir ou *ne vouloir pas* le péché” (COURCELLE, 1968, p. 100).

²¹ “La volontà [che] doveva dare un energico strappo per spezzare le catene; Dio stesso doveva spezzarle” (PELLEGRINO, 1973, p. 111).

su creador, este paso en las *Confesiones* se manifiesta en el *Tolle lege, Tolle lege*²², de la escena del jardín de Milán. Para Agustín la libre elección de adherir a Dios es alcanzada sólo por medio de la gracia y, de esta manera la elección por un bien creado por sobre Dios es el pecado por excelencia. Con lo que nos pone la pregunta sobre lo que hay en el hombre que posibilite el retorno a la elección debida por Dios, es decir, qué hay en el hombre que le permita recibir la gracia de Dios para poder restaurar su naturaleza y volverla hacia Dios.

EL TIEMPO COMO CONDICIÓN EXISTENCIAL

Delante de la pregunta sobre cómo el hombre podrá regresar o convertirse a Dios, debemos considerar que la naturaleza caída conserva algo del orden original que poseía, ya que “el número de los buenos [...] conserva el orden de su naturaleza” (*De civ. Dei*, XI, 23; 754), este orden conservado a pesar de la caída debe poder permitir que el hombre se convierta a Dios, su verdadero fin. Ya hemos considerado que la voluntad por el pecado se ha desvirtuado cuando desea elegir el bien, como bien, ya que “el pecado es un mal: es el mal moral, que toca a la voluntad” (PELLEGRINO, 1971, p. 96)²³. Esta enfermedad de la voluntad es debida al pecado original por el cual la naturaleza humana ha caído y ha entrado al estado actual de existencia, es decir la condición de mutación. Por eso Agustín nos lo pone de manifiesto al decir que: “He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, en lo cual consiste el mudarse y variar” (*Conf.* XI, 4, 6). Con lo anterior podemos notar ya una referencia al tiempo, porque “algo que muda o cambia solo en virtud de su naturaleza temporal, de lo contrario se estaría hablando de la permanencia propia de la naturaleza divina” (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 246), tenemos pues que hay una radical diferencia entre lo divino que es eterno, y lo creado cuya naturaleza es mutable y por lo mismo temporal. Esta diferencia es notoria por ejemplo al hablar sobre la justicia, “¿Diremos por esto que la justicia es varia y mudable? Lo que hay es que los tiempos que aquélla preside y rige no caminan iguales, porque son tiempos” (*Conf.* III, 7, 13), donde la justicia, al provenir de Dios es eterna y por lo tanto no cambia, como sí sucede con el tiempo cuyo ser y naturaleza es ser

²² La problemática sobre la historicidad del *Tolle lege* agustiniano, que ha sido muy discutida, algunos dicen que sólo es una forma retórica y simbólica. Esta problemática no la tratamos aquí, pero podemos indicar que para muchos no es una escena real, como por ejemplo el ya citado Courcelle. También sobre esto véase la nota 13 de PELLEGRINO, 1973, p. 117.

²³ “Il peccato è un male: è il male morale, che tocca la volontà” (PELLEGRINO, 1971, p. 96).

mutable. De aquí que siendo el tiempo la condición de la creación, el hombre mismo exista de forma temporal, ya que su “vida sobre la tierra es breve” (*Conf*, III, 8, 13) y es más, está destinado por el cambio a la muerte. Esta existencia temporal propia de lo humano, en su precariedad, nos hace recordar la famosa interpretación agustiniana del tiempo, es decir, que “el tiempo es una cierta distención. Pero ¿lo veo o es que me figuro verlo? Tú me lo mostrarás, ¡oh Luz de la verdad!” (*Conf*, XI, 23, 30), aquí la palabra distención tiene un sentido de extensión, algo que separa o causa dispersión. Esto porque el alma es la única capaz de medir de alguna manera el tiempo a través del movimiento, “el modo como hablamos de la medida de los tiempos nos permite creer que el tiempo es una distención, pero ¿distención de qué? A lo que Agustín responde que es una distención del alma” (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 263), aceptando que ese medir el tiempo por parte del alma es difícil de comprender, ya que “mido el tiempo, lo sé; pero ni mido el futuro, que aún no es; ni mido el presente que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe” (*Conf*, XI, 26, 33) tanto que sólo se puede medir el tiempo a medida que pasa, es decir que el tiempo es un extenderse en direcciones distintas y todas al mismo tiempo. En este sentido la *distentio animi* significa dispersión en las cosas creadas a lo largo del tiempo.

Es aquí donde es necesario “hacer evidente el doble movimiento que se presenta en el alma misma del que pregunta por el tiempo. Por un lado, Agustín ha dicho que el tiempo es una *distentio animi*” (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 264), por otro lado, si consideramos la totalidad de las *Confesiones* nos damos cuenta de que el Santo

tiene un anhelo interno hacia su creador que es esa *intentio* de eternidad esencial al hombre al haber sido creado como *imago Dei*. El doble movimiento al que nos referimos consiste en que el alma tiende hacia Dios, la *intentio*, y a la vez se dispersa en la multiplicidad y en la errancia en el tiempo, *distentio animi*. Ese anhelo de divinidad, esa *intentio*, propia del alma, se ve contrapuesta a la dispersión en el tiempo, la *distentio animi*, que también es propia del alma (TRIVIÑO CUELLAR, 2016, p. 264).

Será necesario combinar la *distentio animi* con la *intentio* de eternidad del corazón inquieto que sólo puede descansar en Dios. Esto es posible porque el alma tiene en sí, como creatura de Dios, la bondad original de manera esencial, y le permite abrirse a la conversión, es decir asemejarse cada vez más a Dios, retomando la *imago Dei* con la que fue plasmado. Es pues, la intención del hombre que busca a Dios, y la gracia que Él ofrece por medio de su Verbo, el mediador, al hombre, lo que le permite a éste último poder convertirse a Dios. Para retomar la definición de pecado de la tradición como “*Aversio a Deo et conversio ad bonum creatum*” (S. T. III, q. 86,

a 4, ad 1) y poniéndola de forma contraria es decir como conversión a Dios y alejamiento de las creaturas. Lo cual puede suceder sólo en la medida en que la gracia actúa en el hombre y, en la medida en que el hombre busca a su creador. O como Agustín mismo nos lo indica en el párrafo inicial de las *Confesiones*, “Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (*Conf*, I, 1, 1).

El hombre deberá superar su deseo por los bienes creados para alcanzar el bien verdadero que es Dios, “cierto es que estos bienes ínfimos tienen sus deleites, pero no como los de Dios, hacedor de todas las cosas, porque *en él se deleita el justo* y hallan sus delicias *los rectos de corazón*” (*Conf*, II, 5, 10). En otras palabras, es bueno deleitarse en las cosas creadas sin olvidar al Creador de las mismas, con lo que podremos por la gracia de Dios, devolver a nuestra libertad la reivindicación necesaria para asemejarse cada vez más a su Creador, deleitándose en Él. Sólo así el hombre será capaz de hacer lo lícito porque es lícito. Con esto podemos observar que, para deleitarse en las cosas es necesario conocer lo que realmente son, es decir, como criaturas buenas de Dios. Con este conocimiento de la realidad de las cosas buenas como criaturas es posible superar la dispersión en las cosas y mantener la intención de Dios, es decir superar el aparente bien que promete el pecado por el sumo Bien que es Dios. Es mi deseo, es mi querer, es mi intención de Dios, los que se complementan por la gracia de Dios y llevan al hombre a reformar su *imago Dei* y acercarse a Dios, lo que puede suceder sólo por medio de Cristo²⁴. Es pues, sólo la conversión de la voluntad y de la corrección de su conocimiento los que podrán ayudar al hombre a seguir el camino que ese corazón inquieto ha empezado en esta vida.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La propuesta agustiniana sobre el mal nos ofrece la posibilidad de mirar con él hacia una “nueva ontología”, ya que todo lo que existe es bueno porque su Creador, Dios, es el sumo Bien. Por lo mismo, al considerar la creación desde el Creador, todo cuanto existe por el simple hecho de existir es bueno, bueno sí, pero sólo ontológicamente hablando. Lo que no impide la presencia del mal, ya que éste último es una desviación de la voluntad humana de su adhesión al sumo Bien por convertirse a alguno de los bienes creados. Como bien nos dice Juan Pablo II: “el mal, en su sentido realista, sólo puede existir en relación al bien y, en particular, a Dios, sumo Bien”

²⁴ El rol del mediador, será un gran tema a desarrollar en futuros trabajos.

(JUAN PABLO II, 2005, p. 23), es esta la idea que guía al santo doctor al considerar la cuestión del mal. El mal sólo puede existir en relación al bien, porque en sí mismo no existe y, sólo es una privación de un bien en las cosas creadas, un disminuir hasta la muerte, lo que equivale a decir alcanzar el no-ser del que surge. Sólo si hay bien, hay existencia y en este sentido posibilidad del mal.

Es por esto que se distingue entre mal físico y mal moral, el primero como tal no es mal, ya que está ordenado dentro del todo de la creación y sólo es percibido como un mal para quien lo padece, es decir, lo sufre: todo hombre de alguna manera lo ha experimentado ya que ha padecido enfermedades o la pérdida de un ser querido, por poner algún ejemplo. El segundo, el mal moral, es causado por los hombres libres, es pues su propia libertad el origen del mal. Éste sólo puede ser comprendido de alguna manera en relación a Dios, el sumo Bien, ya que el mal, en sentido agustiniano es el pecado. Éste es entendido como una aversión de Dios y una conversión a los bienes creados, es inevitable pensar al origen de las dos ciudades que tratará el santo en *De civitate Dei*, ya que el pecado, es la libre elección del hombre en pro o en contra Dios. Es esta elección del hombre la que posibilita el mal, siendo no una causa eficiente sino una causa deficiente porque toda elección es realizada prosiguiendo un bien, la elección es por el bien y no por el mal que, como tal no existe y sólo se comprende en relación a ese bien.

El hombre, con la caída del estado preternatural, queda lesionado en su naturaleza, lo que implica la dificultad para adherir libremente al sumo Bien. Es esta enfermedad de la voluntad, elegida en libertad por Adán, la que causa la elección de sí mismo en lugar de elegir a Dios, creador de todo. Sin embargo, el hombre, al ser una creatura de Dios, conserva algo del orden original, lo que le posibilita a convertirse nuevamente a Dios. Revertir esa *aversio* en *conversio*, incluso en la dispersión de su propia existencia temporal, ya que por gracia el hombre busca a su creador, aunque lo busque mal. La búsqueda de Dios pone de manifiesto la *intentio* de Dios que todas las *Confesiones* muestran a través del corazón inquieto que sólo puede reposar en Dios, su creador. Existen en el hombre las condiciones necesarias para poder convertirse a Dios, la unión de su *distentio* a la *intentio* de Dios que, como tal, son ya gracia que le permite acercarse nuevamente a su creador. Podemos decir que esas condiciones permiten la recepción de la gracia divina dada a través de Jesucristo, el mediador entre Dios y el hombre, entre la eternidad y el tiempo.

REFERENCIAS

Obras de san Agustín

SAN AGUSTÍN. Escritos anti-maniqueos II: Contra Fausto en *Obras Completas de San Agustín XXXI*, Madrid: BAC, 1993.

_____. *La ciudad de Dios I* en Obras completas de San Agustín XVI, BAC: Madrid, 1958.

_____. *Las confesiones. Contra los Académicos*, Editorial Madrid/Barcelona: Gredos/RBA coleccionables, 2018.

_____. *Le Confessioni*, con introduzione di H. U. von Balthasar, Casale Monferrato: Piemme, 2001³.

Otras fuentes

ANTUÑANO ALEA, Salvador. “San Agustín, arquitecto del pensamiento cristiano” en San Agustín, *Las confesiones. Contra los Académicos*, Madrid/Barcelona: Editorial Gredos/RBA Coleccionables, 2018.

CANTERA MONTENEGRO, O.S.B. Santiago. San Agustín y la presencia del mal en la Historia, *Espíritu LXI*, 2012, 225-246.

CAPÁNAGA, Victorio. *Agustín de Hipona*, Madrid: BAC 1974.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris : E. de Boccard, 1968.

DE AQUINO, Tomás, *Suma teológica III*, Madrid: BAC, 1993.

DE LOYOLA, Ignacio. *Ejercicios espirituales*, Santander: Editorial SAL TERRAE, 1990.

GILSON, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1949.

JOLIVET, Régis. Le problème du mal chez saint Augustin, *Études sur saint Augustin in Archives de Philosophie*, VII, 2, 1930, 1-104.

JUAN PABLO II. *Agustín de Hipona, Carta Apostólica de S. S. Juan Pablo II en el XVI centenario de su conversión*, Madrid: FAE, 1986.

_____. *Memoria e Identidad*. Conversaciones al filo de dos milenios. Madrid: La esfera de los libros, 2005.

PELLEGRINO, Michele. *Le “confessioni” di Sant’Agostino*, Roma: Studium, (1956) 1973².

_____. *Problemi vitali nelle “confessioni” di S. Agostino*, Tolentino: Agostiniane, 1971.

TRIVIÑO CUELLAR, Jonathan, Tiempo, eternidad y *distentio animi*. Una clave de lectura del libro XI de *Confesiones*. *Universitas philosophica* 67, 2016, 239-274.

FILOSOFIA E RELIGIÃO EM KANT, HEGEL E TILLICH: ANOTAÇÕES

Klinger Scoralick*

Resumo: Este texto visa a ser uma breve apresentação dos conceitos *filosofia* e *teologia* indicando o desdobramento de um diálogo possível que os atravessa, em que se identificam aproximações e conflitos. Consideraremos para tanto uma costura, em tom de conciliação, que tem como elementos-chave as concepções de filosofia e teologia em Tillich, Kant e Hegel, proporcionando um primeiro encaminhamento sobre a questão em forma de anotações.

Palavras-chave: Filosofia. Teologia. Kant. Hegel. Tillich.

Abstract: This text is a short presentation of the concepts of Philosophy and Theology, indicating the unfolding of a possible dialogue that crosses them, with similarities and differences. For that it will be considered in a tone of conciliation a description of the conceptions of Philosophy and Theology in the thought of Tillich, Kant and Hegel, providing a first approach to the issue in the form of notes.

Keywords: Philosophy. Theology. Kant. Hegel. Tillich.

O “QUÊ” DA FILOSOFIA

A conjuntura filosófica, eminentemente “kantiana”, consiste em ser perene crítica à tradição metafísica, *definitivamente refutada*. Conjuntura *demolidora de tudo* e que não segue o pressuposto de uma filosofia modesta, como o quisera o próprio Kant. A suposta “intransparência” – ou mesmo o emaranhado complexo de opiniões e conceitos acerca – do objeto da filosofia, em meio ao apelo científico de *cientificidade lucrativa* (conceituação ideológica), faz lançar uma pergunta no horizonte acadêmico em tom de *sofistaria*: onde está o objeto da filosofia? Ou de forma mais pungente: para quê filosofia? Ora, estas perguntas supõe uma interpretação ou pré-compreensão utilitarista do *métier* filosófico, o qual não produz coisas aplicáveis no sentido de uma tecnologia qualquer e nem mesmo possui um objeto no sentido lato da palavra. Ou seja, a filosofia é posta como um anacronismo, devaneios que devem ser superados.

Por que ainda nos ocupamos com filosofia? Hegel afirma, em sua *Introdução à história da filosofia*, que a *utilidade* (da filosofia) é por si evidente, isto é, “a filosofia é o que há de mais indispensável.” (HEGEL, 1989, p. 120). Diz Hegel: “Que coisa há que se não tenha chamado

* Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio. Professor do CAp UFJF.

filosofia e filosofar?” (1989, p. 90; 91). Ocupamo-nos com filosofia por uma simples razão: a busca pela *verdade*. “Para o homem franco a verdade permanecerá sempre uma palavra de suma importância.” (HEGEL, 1989, p. 97). Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel afirma que tudo quanto é verdade conforme o conteúdo “só pode merecer o nome de verdade se for produzido pela filosofia.” (HEGEL, 2003, p. 67). Por sua vez, o homem franco é o filósofo que se ocupa com a realidade enquanto tal. Ao contrário das opiniões e convicções que se amontoam ao redor do nome (não balofo!) filosofia, há um conceito genuíno (diria Hegel) a ser perseguido, o conceito do conceito, *der Begriff des Begriffes*.

A filosofia, verdadeiramente, “tem tido sempre a ver com uma determinada *atitude de vida* e com um determinado *tipo de questionamento* [...] uma certa atitude e um certo ponto de vista que diferem substancialmente da atitude e do ponto de vista das ciências” (BONACCINI, 2003, p. 394-5). É um perguntar por aquilo que ninguém pergunta. Trata-se de um tipo de questionamento ou de conhecimento que pressupõem um lento e cambiante progresso – por consequência da trivial realidade e de suas facetas, do momento histórico – que questiona e elucida questionando (trabalho-tarefa do pensamento). Um pressuposto antigo que constrói seu conhecimento no embate com a tradição, com história da filosofia e que lega à humanidade o que há de espiritual em uma nação.

O(s) espírito(s) mais profundo(s) do(s) tempo(s) convoca(m) “a reagir contra a superficialidade” que nos aprisiona à trivial realidade em função das “tempestades da época”. A filosofia tem uma missão: “compreender o que de mais sublime existe”. (HEGEL, 1989, p. 84). Fórmula que, não obstante, não despreza uma época, a história, mas a inclui em sua descrição: tentativa de responder ao desafio feito anteriormente por Kant. Neste sentido, Hegel é um autor de extrema importância.

Em sua *Introdução à história da filosofia*, de 1816, Hegel empenhou-se em um exame preciso da história da filosofia, buscando nesta o *continuum* metafísico que liga todas as formas expressas do desenvolvimento do filosofar, uma verdadeira categoria. A filosofia não está reduzida a meros “jogos de pensamento que com grande esforço teriam sido inventados para darem mostras de sagacidade e de tudo o que, para salvar as formas, se acrescenta por cumprimento.” (HEGEL, 1989, p. 107). Hegel quer expor um conceito de razão (razão cósmica). A razão tomada desde o subjetivo é mera opinião, convicção individual (*meu próprio pensamento*; minha experiência). A verdadeira convicção é a “que brota do pensamento e da compreensão do conceito e da natureza do objeto.” (HEGEL, 1989, p. 97). A razão (conceito

forte de razão) não é concebida, pois, como entendimento (*der Verstand*), razão de-potenciada (verdade finita). A razão não é inimiga da razão e não se volta contra si própria. Não se leva em conta aqui a regência do sentimento ou pressentimento interior – opinião ou convicção individual. Se assim o fosse não se alcançaria a verdade e poder-se-ia, enfim, lançar mão da pergunta: *por que motivo o homem se ocupa ainda de filosofia?* Para Hegel a ciência (*die Wissenschaft*) – ou filosofia – consiste num conhecimento sistemático do infinito, do presente, do real (*das Wirkliche*). Real que, racional, pode ser colhido pelo conceito (*der Begriff*). Aí reside o conteúdo da filosofia, isto é, a busca pela internalidade da coisa. Para superar a parcialidade do entendimento é proposta uma *filosofia especulativa*.

Hegel fala de uma maneira de raciocinar que visa a captar e reconhecer a universalidade na diversidade.¹ Trata-se de uma lógica capaz de dar conta da exposição (*die Darstellung*) do Absoluto em sua multiplicidade. E por este entremeio ele compreende a história da filosofia e a própria filosofia. As determinações específicas dos objetos não são tomadas isoladamente, como na representação. O diverso (particular) é absolutamente necessário e não elimina a possibilidade do uno. Há, segundo Hegel “um nexos essencial no movimento do espírito pensante, onde domina a razão.” (HEGEL, 1989, p. 100). Há um patrimônio da razão, “corrente sagrada que conserva e transmite tudo quanto o mundo produziu antes de nós.” (HEGEL, 1989, p. 88). Templo da memória a razão deixa um vestígio, um rastro de princípios que se conservam, pois estes dizem respeito à verdade. E a verdade é eterna. Cabe ao pensamento, ao conceito preservar, não como coletânea de noções, esta verdade arrancando-a da profundidade do espírito e portando-a à consciência (superação da abstração e formalidade do entendimento). Passagem do (mais) abstrato ao (mais) concreto/profundo que se mostra tanto mais rica quanto mais desenvolvida (nova, moderna) for a filosofia: ulterior determinação (Cf. HEGEL, 1989, p. 113).

Segundo Hegel, o espírito “pede para ser compreendido e aprofundado pelo pensamento” (HEGEL, 1989, p. 117) e toda tentativa de desmerecimento da filosofia indica tão-somente a incapacidade daqueles que preferem manter-se confinados em conteúdos estéreis ou tratam em menosprezar ou desconstruir os que se apresentam, abandonando assim, como afirma

¹ O tratamento dado por Hegel à filosofia remonta à necessidade de superação da cisão dos opostos assumida desde a modernidade: sujeito e objeto, forma e conteúdo. Cisão da essência com a reflexão. O pensamento especulativo é capaz de assumir a diferença (a oposição) em suas determinações e compreendê-la enquanto unidade dialética. Aí encontra-se o saber absoluto e cabe à ciência (filosofia) conhecê-lo.

Bonaccini, “a esperança de uma contribuição à tradição, da qual cada vez mais se afastam.” (2003. p. 392).

A filosofia, o filosofar, tem uma finalidade e necessidade: o conhecimento do vero, do espírito. Cabe ao filósofo ser instrumento deste percurso. Mais que uma sabedoria do mundo, guarda a filosofia a mesma finalidade em termos de conteúdo que a religião. O “objeto de ambas é idêntico, isto é, a razão universal em si e por si.” (HEGEL, 1989, p. 127). E aqui cabe uma consideração importante a respeito da religião. A “religião deve ser considerada do mesmo modo que a filosofia e avaliada racionalmente como produto da razão que se patenteia a si mesma e dela é o mais elevado e mais racional conteúdo.” (HEGEL, 1989, p. 126-127). A religião tem “um conteúdo comum com a filosofia, só as formas são diversas” (HEGEL, 1989, p. 136). A religião é uma esfera afim da filosofia. Ambas compartilham a mesma questão de preocupação última. O objeto da filosofia e da religião são o mesmo, ainda que a forma de tratá-lo seja distinta.

Mas em que se distinguem filosofia e religião? Em que reside a especificidade daquela com relação a esta? Qual é a relação entre filosofia e religião?

Na religião², assim como na arte, a ideia (Deus) se revela à consciência de maneira sensível, intuitiva e representativa (experiência interior) – e não pelo conhecimento pensante (conceito), forma do universal, como na filosofia. Toda a diferença, pois, consiste no modo e na medida da objetividade do conteúdo universal “e, por conseguinte, no modo e na medida da sua consciência.” (HEGEL, 1989, p. 130). Na religião “o espírito universal aparece antes de tudo como externo, na forma objetiva da consciência.” (HEGEL, 1989, p. 135). Forma esta que se apresenta como *necessária* à consciência e na qual se encontra, em sua base, o instinto de razão. A religião apoia-se no dado objetivo e não no sentimento ou pressentimento interior e/ou religioso, onde “o subjetivo torna-se a medida do valor” (HEGEL, 1989, p. 96-97), esfera do racionalismo e do subjetivismo modernos. “Para Hegel, a religião não era essencialmente sentimento subjetivo, e sim a representação simbólica da auto-realização dialética do Espírito absoluto (*Geist*) na natureza e na história.” (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 60). Na religião a verdade está oculta na imagem (mitologia), mas na filosofia rasga-se o véu da verdade. O pensamento se manifesta, em sua clareza, à filosofia e não desde as formas simbólicas do mito e da consciência religiosa. A filosofia ocupa-se em compreender o conteúdo da religião,

² Hegel adotara posicionamentos distintos com relação ao enfoque dado à religião: juventude (fase explicitamente teológica que podemos datar, aproximadamente, até o ano de 1800) e maturidade.

elevando-o à consciência sob a forma de pensamento; a filosofia pressupõe a religião, englobando-a em si. A filosofia “reconhece a plena justificação que se deve dar ao conteúdo da religião através do conceito especulativo, isto é, através do próprio pensamento.” (HEGEL, 1989, p. 136). Trata-se de compreender, apreender o conteúdo especulativo da religião (os mistérios, a *coisa em si*) o qual pode permanecer misterioso para o intelecto, mas não para a razão. A razão não é um árido intelecto, impossibilitada de compreensão e, portanto, de ascensão à verdade. Afinal, “o que não é compreendido não pode entrar no espírito nem converter-se, por esse motivo, num conteúdo que seja infinito e eterno.” (HEGEL, 1989, p. 131).

Em vantagem com relação à religião a filosofia compreende a religião e a si mesma. “Isto não acontece à religião, a qual, permanecendo no horizonte da representação, compreende só o que dentro deste horizonte se encontra, e não a filosofia, o conceito, o pensamento universal.” (HEGEL, 1989, p. 138). Na filosofia está em questão o conteúdo da religião mas sob a forma do pensamento. E “só o pensamento é a forma absoluta da ideia.” (HEGEL, 1989, p. 139).

Temos, assim, aqui expressa a importância do papel da filosofia. “Seu elemento e seu conteúdo não é o abstrato e o inefetivo, mas sim o *efetivo*, que se põe a si mesmo e é em si vivente: o ser-á em seu conceito.” (HEGEL, 2003, p. 53). Compete à filosofia a palavra final (especulação), possibilitando-se através do conceito o reconhecer-se a si próprio do espírito absoluto, o tornar o Si efetivo. Nesse sentido, tal é a proeminência da filosofia perante a religião e, conseqüentemente, a teologia. Sem a filosofia resta à teologia apenas a fé, sendo ela incapaz de reconhecer-se. Esta afirmação inverte o antigo pressuposto ancilar da melhor tradição apologética – que diz que a filosofia é serva da teologia –, o que, contudo não elimina o espaço da intercessão entre ambas as “ciências”. O objeto de ambas continua idêntico, diferindo do que diz respeito à forma. Podemos, então, entender o motivo pelo qual a filosofia não entregou seu objeto à religião ou à teologia, reivindicação assaz comum em nossa conjuntura filosófica.

CÍRCULO DA TEOLOGIA

A teologia, não diferentemente da filosofia, precisa justificar-se. O contexto abrange uma crise pós-iluminista e, por consequência, a busca de uma interpretação significativa da mensagem – conteúdo da fé – cristã está em foco. *Temos uma palavra de Deus para as crises de nosso tempo?* (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 60). Deve-se perguntar “se a teologia é possível no

contexto secular moderno”; “se a teologia pode ser uma disciplina significativa no contexto acadêmico secular.” (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 29). Se a teologia “é a interpretação metodológica dos conteúdos da fé cristã” (TILLICH, 1984, p. 22), esses conteúdos devem encontrar ressonância na análise da situação humana através do uso adequado dos princípios semânticos que a constituem, de uma ressignificação de “palavras antigas”. Do contrário seu conteúdo torna-se palavra vazia. A interpretação ontológica da teologia – ontologia dinâmica – proposta por Paul Tillich desde sua justificativa sistemática merece aqui destaque, pois se mostra significativamente importante enquanto realizadora desta tarefa hermenêutica específica.

A teologia, segundo define Paul Tillich, “se move para trás e para adiante” entre dois polos, buscando equilibrar duas exigências: verdade e situação temporal (ou simplesmente *situação*); afirmação da verdade e interpretação da mensagem. É através da situação, mas sem se perder nela, que a teologia evita o fundamentalismo no qual “a verdade teológica de ontem é defendida como mensagem imutável contra a verdade teológica de hoje e amanhã,” (TILLICH, 1984, p. 13), uma vez que este consiste em elevar o que é finito e transitório a uma condição irrefutavelmente infinita e eterna. Essa postura inflexível acarreta um encobrimento da mensagem eterna da Bíblia sob uma fixação ortodoxa. A mensagem bíblica, antes, deve ser redescoberta, cabendo à teologia considerar a *interpretação criativa da existência* em um período especial (“situação”) enfatizando, pois, o caráter existencial da mensagem cristã. Do contrário perde-se o sentido da própria teologia. O sentido está relacionado com a verdade imutável da mensagem (querigma), sem dispensar a situação humana e suas exigências cambiantes. A teologia querigmática deve ter em foco este pressuposto recorrendo, pois, à linguagem apologética. Cabe à teologia ser fonte de respostas, não se esquivando à “situação”. Não há teologia “não-condicionada”. Assim, teologia querigmática e apologética se complementam. Junção entre o universal e o particular, “síntese” que mantém viva a teologia. É “necessário procurar um método teológico no qual a mensagem e a situação estejam de tal forma relacionados, que nenhuma delas seja eliminada.” (TILLICH, 1984, p. 17).

A saída apontada por Paul Tillich consiste no chamado “método da correlação”, que lida com os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas, em interdependência mútua” (TILLICH, 1984, p. 58) – correlação das “perguntas implícitas na situação [tarefa filosófica], com as respostas implícitas na mensagem”, correlação entre pergunta e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina.”

(TILLICH, 1984, p. 17). O caráter “existencial” assume lugar de destaque nesta análise onde a experiência do próprio existir revela algo da existência em si, é porta de acesso a ela. Não se deve pressupor aí tratar-se de subjetivismo. A existência humana é a pergunta sob a qual a teologia fornece respostas. A teologia, assim, assume uma tarefa construtiva procurando oferecer uma interpretação da mensagem cristã que seja relevante à situação presente.” (TILLICH, 1984, p. 52). Procura ser resposta à pergunta implícita em nossa situação humana. Tillich busca apresentar a teologia (sistemática) enquanto tarefa construtiva e não-histórica (contrariamente a Schleiermacher).

O posicionamento metodológico do teólogo pressupõe o reconhecimento do conteúdo do círculo teológico como sua preocupação última – a qual é concreta e universal. Afinal, aquilo “que é último só se dá a si mesmo na atitude de preocupação última. [...]. Sem dúvida, em cada preocupação há *algo* pelo que se está preocupado. Mas este algo não deveria aparecer como um objeto separado, que pudesse ser conhecido e manipulado sem a preocupação.” (TILLICH, 1984, p. 20). “Estar ultimamente preocupado com aquilo que realmente é último liberta o teólogo de toda ‘desonestidade sagrada’.” (TILLICH, 1984, p. 39). O critério utilizado para saber se o teólogo está ou não no círculo teológico consiste na aceitação por parte dele da mensagem cristã como sendo sua preocupação última. Este é o primeiro critério formal da teologia. O objeto da teologia mostra-se, então, a partir da situação de preocupação última, o que não inviabiliza a possibilidade (plausível!) de se extrair significado infinito de elementos circunscritos na área de preocupações preliminares. Vemos que a teologia situa-se em um tenso equilíbrio, a saber, baseia-se na tensão entre o particular (concreto) e o universal. Exercendo-se sobre esta tensão a teologia cristã reivindica o título de *a* teologia, pois situa-se desde aquilo que é absolutamente concreto e absolutamente universal e, somente “aquilo que é absolutamente concreto pode também ser absolutamente universal e vice-versa.” (TILLICH, 1984, p. 23). Diz Tillich adiante: “Só aquilo que tem o poder de representar todo o particular é absolutamente concreto. E só aquilo que tem o poder de representar todo o abstrato é absolutamente universal. Isto leva a um ponto onde o absolutamente concreto e o absolutamente universal são idênticos.” (1984, p. 24). Parece que retomando uma preocupação hegeliana (universal e concreto; abstrato e concreto) a teologia cristã afirma a universalidade e concretude de seu *objeto*. (Conforme Hegel, a teologia é *inimicíssima do abstrato e reconduz ao concreto*; Cf. HEGEL, 1989, p. 103).

O segundo critério formal da teologia consiste em que nada “pode ser de preocupação última para nós se não tiver o poder de ameaçar e salvar nosso ser [...] [ou seja] se não for uma questão de ser ou não-ser para nós” (TILLICH, 1984, p. 22). O famoso verso dramatizado em *Hamlet* – “ser ou não ser” – remete-nos a uma questão de preocupação última na medida em que o homem está preocupado com o seu ser e com aquilo que o condiciona, que toca o sentido de sua existência. Pois, Tillich utiliza-se de “categorias da filosofia existencialista para relacionar a mensagem bíblica com a situação moderna.” (BRAATEN; JENSON, 1988, p. 61). Expressa-se aí o elemento ético que é necessário a todo e qualquer sistema teológico. Tillich persegue o que ele chama de “Novo Ser”, realidade na qual “está dada uma resposta à pergunta implícita em nossa situação presente e em toda situação humana.” (TILLICH, 1984, p. 49). Vale ressaltar que à filosofia cabe a análise da existência e embora a *última palavra* pertença à teologia esta não pode furtar-se a este labor filosófico.

Ora, tal qual a filosofia, a teologia pressupõe uma questão ontológica de fundo, isto é, a questão do ser – e, portanto, não pode ser considerada como uma racionalidade de segunda categoria. Este pressuposto perpassa não somente um aspecto formal da investigação teológica e sim a estrutura mesma de seu conteúdo.

A filosofia levanta necessariamente a questão da realidade como um todo, a questão da estrutura do ser. A teologia necessariamente levanta a mesma pergunta. Pois tudo aquilo que nos interessa de forma última deve pertencer à realidade como um todo; deve pertencer ao ser (TILLICH, 1984, p. 27).

Mas filosofia e teologia também diferem em perspectiva no que diz respeito à questão ontológica.³ Esta divergência respeita de igual modo o conteúdo. Aquela “lida com a natureza do ser em si mesma”; esta “lida com o sentido do ser para nós.” (TILLICH, 1984, p. 28). A divergência aponta para o distanciamento do filósofo com relação ao seu objeto na busca de uma visão objetiva da realidade. Do lado da teologia, temos o envolvimento do teólogo com seu objeto (comprometimento de fé), envolvimento este indispensável para toda e qualquer investigação neste âmbito. O teólogo busca relacionar o resultado de sua investigação com os conteúdos de sua fé. A atitude do teólogo envolve o círculo teológico e é, portanto, “existencial” – o que não elimina o horizonte da crítica e os riscos envolvidos no “não” e no “sim”. Na teologia os “conteúdos da fé possuem a razão” (TILLICH, 1984, p. 52) e não vice-versa. O

³ Poder-se-ia, mais além, afirmar um discurso teológico e/ou filosófico que contesta o privilégio da questão ontológica, tal como o fizeram Emmanuel Levinas e Jean-Luc Marion. Afinal, a filosofia deve seu sentido ao ser? É possível pensar Deus sem o Ser?

conhecimento possui um caráter específico e compreende uma razão denominada *autotranscendente* ou *extática*, a qual associa-se à questão de preocupação última. O caráter racional da teologia mostra-se “questionável” por consistir em uma tensão entre diferentes níveis de razão (formal e extática). Pressupõe ela em sua dialética um paradoxo fundamental (“paradoxo” na melhor acepção da palavra) que, não obstante, não é contradição lógica. “O paradoxo tem seu lugar lógico.” (TILLICH, 1984, p. 55).

A teologia reivindica constituir um reino especial de conhecimento, lidar com um objeto especial, e empregar um método especial. Estas reivindicações colocam o teólogo sob a obrigação de prestar conta da forma em que relaciona a teologia com outras modalidades de conhecimento. Ele deve responder a duas perguntas: qual é a relação da teologia com as ciências especiais (*Wissenschaften*) e qual é sua relação com a filosofia? (TILLICH, 1984, p. 25).

Cabe-nos aqui discorrer sobre a segunda questão. Chamaremos à liça, para tanto, Kant e Hegel.

FILOSOFIA E TEOLOGIA

No prólogo à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*, Kant chama-nos a atenção para o fato de que a Faculdade filosófica “deve ter plena liberdade para se estender até onde chegue a sua ciência” (KANT, 1992, p. 17), podendo “lidar com as suas proposições como lhe aprouver” (KANT, 1993, p. 21), como ele afirma em *O conflito das faculdades*, desde que não se interfira – introduzindo algo e desviando os fins – no andamento daquilo que compete privilegiadamente aos direitos da teologia bíblica e se possa permanecer dentro dos limites da mera razão. Pressupõe o pensamento de Kant um *deixai-nos a nós fazer*, o qual, não obstante, não pode ocorrer à teologia. Kant defende para a Faculdade filosófica a não-interferência, isto é, a liberdade de formular suas doutrinas e julgar o valor de verdade dos outros ramos do saber.

Por seu turno, a Faculdade teológica produz seu arbítrio a partir de um princípio superior – autoridade do governo ou *verdades* reveladas, ou prescrições estatutárias de fé – que exige obediência e não permite, tal qual no caso da faculdade inferior, a recorrência ao “livre sofismar”, imbuído de liberdade da razão. Deve aquela manter uma distância segura do juízo da filosofia sob o risco de se precipitar na anarquia. Os ensinamentos das Faculdades superiores, de modo geral, advêm de um princípio também superior, e não da simples razão. Especialmente a Faculdade teológica, que tem como cânon a Bíblia, não pode estar aberta ao questionamento, sobretudo do *sentimento* da divindade. Não cabe ao teólogo julgar o valor de verdade do dogma, apenas reproduzi-lo. Logo, é salutar *crer*, sem mais. Ao teólogo cabe “mais contar com a

abertura sobrenatural da compreensão por um Espírito que conduz a toda a verdade do que admitir que a razão se imiscua e faça valer a sua interpretação” (KANT, 1993, p. 26-27).

Quanto à Faculdade filosófica, compete a ela “reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua verdade” (KANT, 1993, p. 32), mesmo que as doutrinas daí propaladas tenham sido sancionadas na mais alta posição ou mesmo tenham fonte *histórica*. A filosofia, conforme Kant, pode se intrometer nos temas religiosos, incidir sobre aqueles assuntos relacionados à obediência indiscutida da fé. O teólogo, porém, segundo a peculiaridade de sua faculdade, não busca se intrometer no campo da filosofia. A filosofia teria os seus limites mais bem delimitados, pois, através do rigor racional da investigação, poderia saber onde termina o conhecimento – ainda que especulativo – e começa o recurso da fé. Haveria até mesmo consonância de resultados na Faculdade filosófica com a teológica no tocante à moral, no aspecto prático dos preceitos de dever e de conduta. Tanto o imperativo categórico como a moral religiosa são absolutos. A diferença é que a última fundamenta sua autoridade no julgamento das almas por Deus e o imperativo coloca seu princípio em si mesmo.

Para Kant as esferas da *revelação* (teologia) e da *religião racional* (filosofia) atuam como dois círculos concêntricos, englobados um no outro, em que a fé é o círculo mais amplo, de modo que a religião pressupõe a razão. A fonte da doutrina teológica é *racional*. E “uma religião que, sem hesitações, declara a guerra à razão [e se fundamenta tão-somente sob princípios subjetivamente válidos] não se agüentará, durante muito tempo, contra ela” (KANT, 1992, p. 18), uma vez que a religião “só tem lugar nesta conexão.” (KANT, 1992, p. 22). Kant concentra seus esforços na definição do conteúdo racional da religião. Tudo depende da *verdade* – regida por princípios objetivos – e a “Faculdade filosófica [por sua vez] nunca pode depor as suas armas perante o perigo de que está ameaçada a verdade cuja guarda lhe está confiada” (KANT, 1993, p. 31; 39). Trata-se de um conflito infundável (não uma guerra!) e que deve pressupor uma *sentença* regida pela razão. A razão é conciliadora. Cabe a esta Faculdade o rastreamento crítico das disciplinas a fim de que se evite o estabelecimento de princípios válidos tão-somente subjetivamente, regidos por uma fonte *estética*; uma tarefa que compete à faculdade dos conceitos.

Em *O conflito das faculdades* vemos que para Kant a verdade última da religião não se define com argumentos de fonte *histórica* – tratamento histórico-exegético da verdade teológica. Mais além dos estatutos da *fé eclesial*, ele busca definir a religião como fundada na simples razão ou na *fé religiosa* (crítica à religião civil). Esta tem o papel de purificar aquela. A *fé história*

apresenta dificuldades de ordem exegética que não satisfazem o crivo da Faculdade inferior. A *fé religiosa*, contrariamente à *fé eclesial*, pressupõe *convicção* da verdade – sendo aí importante a moralidade da conduta e não as *coisas indiferentes* com as quais se atêm o teólogo bíblico. “A religião é a fé que estabelece o *essencial* de toda a veneração de Deus na moralidade do homem” (KANT, 1993, p. 60). A divindade de uma doutrina “por nada mais pode ser reconhecida a não ser graças aos conceitos da *nossa* razão enquanto são moralmente puros e, deste modo, infalíveis.” (KANT, 1993, p. 57). É à razão que pertence a supremacia da exegese, o crivo do juízo no tocante à interpretação da Escritura. Assim, todos os princípios devem sempre “ser ditados pela razão, porque o que para a *religião* se deve determinar a partir de passagens da Escritura pode simplesmente ser um objeto da razão.” (KANT, 1993, p. 46). O foco da religião deve ser a razão, seguida de sua ordem moral e prática (religião interior), e não os estatutos superiores que rogam valor de autênticas doutrinas reveladas e, portanto, inquestionáveis. E são as proposições morais que garantem a validade universal da religião. Segundo Kant a fé é inteligível à nossa determinação moral (princípio interior) e “a fé que a razão nos infunde é já por si suficiente.” (KANT, 1993, p. 48). Conforme diz Kant em *O conflito das faculdades*, a religião enquanto fundada em conceitos morais já é por si completa e indubitável (Cf. 1993, p. 53).

O intuito da exposição de Kant no que concerne ao esclarecimento do conflitos das faculdade é o de evitar o risco de se cair no sectarismo e no paganismo e, assim vir a ser a religião – que é universal e necessária – uma diversidade de seitas. A religião não pode estar sujeita aos propósitos dos trabalhadores da fé eclesial (clericalismo), que consideram como secundários os princípios naturais da moralidade. A universalidade da religião reside, essencialmente, na moralidade do homem e, portanto, a Igreja universal tem sua verdadeira doutrina religiosa fundada no *criticismo* da razão prática. Somente pelo *criticismo* assegura-se a verdadeira essência da religião e, por conseguinte, a conciliação entre filosofia e teologia. E vemos, destarte, que a filosofia (do teólogo filósofo, do teólogo racional) é ferramenta indispensável para tal empreitada. Cabe à Faculdade inferior – no que concerne à pura religião racional cognoscível *a priori* – *reger, instruir* a superior. Deve-se obedecer à autoridade – o que faz de Kant um reformista e não um revolucionário –, mas não se deve eliminar a liberdade da crítica.

Se para Kant a investigação sobre a religião está delimitada nos limites da simples razão – em que o método teológico deve respeitar estes mesmos limites conciliadores – para Hegel temos, ao contrário, o objeto desta investigação sob a mira do (*des*)limite da razão. O projeto hegeliano

consiste em ser uma recuperação de um projeto metafísico e, portanto, uma crítica contundente à filosofia kantiana. O primeiro ponto desse resgate é a reintrodução do ser supremo (o *em-si* e *para-si*) como objeto do saber: a filosofia, não apenas tem o mesmo objeto da religião (o absoluto, a verdade absoluta mesma), mas visa a uma apropriação desse objeto (aspecto cognitivo do papel da filosofia), não pela crença ou opinião, mas por um saber (*conceito*), ou seja, por uma certeza objetivamente válida – projeto este abandonado pela metafísica de Kant.

Nas primeiras linhas da nota preliminar de *O conceito de religião* Hegel expõe que é na religião que se encontra a solução de todas as contradições do pensamento de maior profundidade reflexiva (HEGEL, 1986, p. 57). Para tanto, Hegel parte do pressuposto de uma ciência enquanto ciência acerca de Deus, pois conhecer a Deus é da natureza da religião cristã (religião positiva). Deus não é um fantasma infinito, distante da consciência, e do qual nada se pode conhecer, como o fez pensar (diga-se, Kant) a *sabedoria de seu tempo* (HEGEL, 1986, p. 60-61). Em Hegel a religião é pensamento, consciência de Deus e da relação com Deus; não pode ser construída a parte do conceito de Deus. Hegel busca descrever e reinventar a importância do papel da religião, mais além do agnosticismo kantiano. Sua proposta filosófica consiste na capacidade de investigar a religião, pois para ele a impossibilidade de se ter um conhecimento sobre Deus significa o “fim da linha”, a vitória da razão de-potenciada – “mera razão”. A religião concilia-se com o conhecimento e não há um muro que os separe (HEGEL, 1986, p. 83). E tão-somente à filosofia – compreendida aqui enquanto ciência da religião, *Religionswissenschaft* – cabe a tarefa de defender o conteúdo da religião assim considerada. Trata-se de uma tarefa que a teologia não é capaz de cumprir por se encontrar vinculada à opinião, à representação. A construção metafísica de Hegel está na base de sua reflexão sobre a religião e toda a sua filosofia, inclusive sua teologia, não é senão filosofia da religião ou filosofia do absoluto.

Deus não é considerado, como na antiga metafísica, uma essência do entendimento, mas espírito. Isto é, não é tomado enquanto um ser abstrato, mas presente na comunidade. Para ele conhece-se Deus na religião. A filosofia da religião de Hegel parte da análise das estruturas da consciência religiosa e dos desenvolvimentos dos conteúdos da fé religiosa. O *conhecer a Deus* em questão não leva em consideração se isto se dá através da fé, da autoridade, da revelação ou da razão. Esta diferença é irrelevante, como diz Hegel em *O conceito de religião*. A religião é expressão da própria verdade e alcança ela a verdade, como certeza, na fé, sem se elevar ao

conceito especulativo, isto é, ao saber absoluto. A fé possui o conteúdo, a verdade. “O conteúdo absoluto pertence à religião, mas não através do conhecimento” (HEGEL, 1986, p. 77).

Esta apreensão não se dá através da intelecção, do pensamento especulativo. “Por isto, a religião sempre permanece no domínio do mistério, o que vale dizer, na diferença entre subjetividade religiosa e a objetividade da verdade absolutamente certa na fé, mas não recolhida no conceito especulativo. A fé é sempre uma hipoteca da razão subjetiva, carente de intuição, a uma outra razão, garantia da certeza como verdade.” (SCHNEIDER, 1996, p. 103).

Hegel busca a superação da dualidade infinito/finito – identidade harmoniosa entre forma e conteúdo – concebendo a realidade como um todo, o absoluto, como síntese do infinito no finito, onde tudo passa a fazer parte de um *sistema do Universo* “de forma que o conhecimento não tem necessidade de nada mais fora deste sistema para ele mesmo.” (HEGEL, 1986, p. 76). E a unidade entre o infinito e o finito é mediada pela contingência, pela necessidade do finito – integração do finito no desdobramento do absoluto como momento interno e necessário (cuja determinação consiste em revelar-se). Esta oposição alcança sua conciliação na filosofia da religião – e não na teologia – que tem por função “interpretar este aspecto do ser determinado [do absoluto] e concebê-lo mediante o pensamento” (HEGEL, 1986, p. 87). Pela filosofia da religião toma-se o absoluto sob a forma do pensamento e da “manifestação” – manifestação infinita, enquanto espírito. A filosofia – da religião – é a conciliação (unidade das diferenças) do infinito no finito, isto é, “conhecimento de Deus sob sua forma racional, como conhecimento compreensivo.” (HEGEL, 1986, p. 88). Através do pensamento compreensivo (proceder da filosofia) cumpre-se as exigências do conhecimento e da razão de conceito, em que a autoconsciência converte-se em reflexão e saber.

A partir de Hegel temos, pois, que a filosofia coincide com a religião e não a corrompe ou profana como acusaram seus adversários. A teologia é devedora dos princípios da filosofia, através da qual chega-se à compreensão da essência íntima do religioso. “O conteúdo da filosofia, sua necessidade e interesse são no todo comuns com os da religião; seu objeto é a verdade eterna, apenas Deus é sua explicação. A filosofia somente se explica a si mesma enquanto explica a religião; e ao explicar-se a si mesma, explica a religião.” (HEGEL, 1986, p. 84). Há uma “relação essencial entre o conhecimento racional e a religião” (HEGEL, 1986, p. 107-108), de modo que a filosofia é ela mesma culto divino e, a razão o divino no homem. Trata-se de reconciliar a religião com o pensamento especulativo. Deus é resultado da filosofia, isto é, Deus é resultado da razão especulativa, capaz de unir a consciência dividida entre fé e saber, revelação e razão. O *conhecer a Deus* não é indicação de obscurantismo denunciado pela

Ilustração, mas antes é a própria necessidade do espírito em seu desdobramento, o próprio *princípio do conhecimento filosófico*. “Fé que reflete” (*reflektierende*), como dirá Kant? Sim: fé que não ignora a diferença e/ou a contaminação (Cf. DERRIDA, 2000, p. 11-89) entre fé e saber.

APONTAMENTOS FINAIS

Por certo, muitas são as possibilidades para se abordar os horizontes que abrangem a filosofia e a teologia, e o diálogo que as tocam ou o silêncio que as encerram. O que aqui se propôs foi delinear a partir das posições de Kant, Hegel e Tillich a importância da filosofia para a teologia e para a investigação do objeto da religião. Estes autores não apartam a filosofia da ocupação com a religião e com a teologia, antes, as definem como instrumentos-chave para a compreensão e/ou delimitação de seu conteúdo. Kant mostra-nos que não pode a teologia manter-se como área livre de tempestades (*sturmfreies Gebiet*), mas deve submeter-se à crítica do juízo da simples razão. Hegel, por sua vez, atribuindo profunda fé na razão humana em nível epistemológico, estabelece a primazia da filosofia (da religião) como ferramenta de apreensão da verdade religiosa. E Tillich incute em sua teologia um aspecto existencial-filosófico que livra o teólogo e o labor teológico de toda possível desonestidade sagrada. Em destaque, e por fim, fica demarcado que teologia e filosofia assumem conflitos e estabelecem conexões em torno do conceito de razão, que se apresenta em toda sua evidência e primazia, indicando que “o lugar para olhar é todos os lugares; o lugar para ficar não é nenhum lugar” (TILLICH, 1984, p. 29). Seria uma tarefa possível? De todo modo, o caminho segue em aberto para outras possíveis anotações – ou descaminhos, sobretudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONACCINI, Juan. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (Eds.) *Dogmática cristã*. v. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Org.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 11-89.

HEGEL, Georg W. F. *A fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *El concepto de religión*. 2. ed., México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril, 1989. (Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHNEIDER, Delmar Evaldo. Religião e filosofia em Hegel. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 91-107.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

A TEORIA RAWLSIANA: ENTRE A TEORIA DO CONTRATO SOCIAL E A TEORIA KANTIANA

Fernando Brito Moreira*

Resumo: Este artigo objetiva perfazer um caminho pelo pensamento de John Rawls para demonstrar como ele busca renascimento da filosofia política através do resgate e da atualização de duas tradições do pensamento político: a teoria do contrato social e a teoria kantiana. Para isso, em um primeiro momento, traça um mapa cronológico de suas principais obras, contextualizando o universo filosófico no qual esse pensamento se insere. Num segundo momento, apresenta conceitos importantes para a construção da teoria rawlsiana: a ideia de posição original, de véu da ignorância, dos princípios de justiça e seus pressupostos; a ideia de uma concepção política de justiça e de sociedade como sistema equitativo de cooperação; a ideia de consenso sobreposto. Por fim, evidencia como esses conceitos servem de instrumento para conciliar e atualizar a teoria do contrato social e a teoria kantiana.

Palavras-chave: Rawls, Justiça, Equidade, Consenso, Cooperação.

Abstract: This article makes a way through John Rawls' thought to demonstrate how the author seeks the rebirth of political philosophy through the rescue and updating of two traditions of political thought: the theory of social contract and the Kantian theory. For this, it first draws a chronological map of his main works, contextualizing the philosophical universe in which this thought is inserted. In a second moment, it presents important concepts for the construction of the Rawlsian theory: the idea of original position, of veil of ignorance, of the principles of justice and its presuppositions; the idea of a political conception of justice and society as an equitable system of cooperation; the idea of overlapping consensus. Finally, it shows how these concepts serve as an instrument to reconcile and update the theory of the social contract and the Kantian theory.

Keywords: Rawls; Justice; Equity; Consensus; Cooperation.

INTRODUÇÃO

Pretendemos neste artigo fazer um percurso histórico e teórico sobre o pensamento do filósofo norte-americano John Rawls, que tratou fundamentalmente do tema da justiça em sua obra ao longo de mais de 50 anos, desde suas obras seminais até suas últimas obras, nas quais são feitas reformulações em relação a sua teoria. O nosso objetivo é trazer à luz conceitos que são fundamentais para a sua obra de modo mais geral, para que esse artigo sirva, primeiro, como uma breve introdução para àqueles que nunca leram ou pouco leram Rawls, e segundo, para que o leitor perceba a maneira que, a partir desses conceitos, o autor busca conciliar duas tradições do pensamento político. Para isso, lançaremos mão, em um primeiro momento, de

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto, na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel e Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo, e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas) E-mail: fernandobritex@hotmail.com

uma contextualização do universo filosófico no qual se encontrava o autor, e o mapa cronológico de suas principais obras. No segundo momento, traremos alguns conceitos que são importantes na construção de sua teoria, como a ideia de posição original, o véu da ignorância, os princípios de justiça e seus pressupostos, a ideia de uma concepção política de justiça, a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, e por fim, a ideia de consenso sobreposto. Na conclusão, mostremos como as duas doutrinas filosóficas citadas aparecem nesses conceitos.

1. MAPA DO PENSAMENTO RAWLSIANO

Acreditamos ser importante, neste primeiro momento, apresentar um mapa do pensamento de John Rawls para que nosso leitor se situe quanto à cronologia das obras do autor norte-americano e o que ele propõe em cada uma delas. Elas representam momentos distintos de sua teoria, que foi construída e remodelada a partir de muitas discussões e encontros de Rawls com outros filósofos que lhe são contemporâneos, como, por exemplo, Michael Walzer, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e seu maior oponente, Michael Sandel (TRINDADE, 2015, p. 72). De acordo com esses autores, ligados ao comunitarismo,

modelos liberais como o de Rawls tendem a conceber o indivíduo isolado da comunidade e de suas ideias correlatas de bem comum, tradição e contexto, tornando-o incapaz de assegurar a coesão e integração de um grupo social qualquer, menos ainda da sociedade como um todo, que sempre precede o indivíduo. (TRINDADE, 2015, p. 72).

Ainda, além dos comunitaristas, Rawls debateu de forma intensa com o filósofo alemão Jürgen Habermas, principalmente “acerca do papel da razão pública” (SILVA, 2016, p. 177) e a “recuperação da dimensão moral da democracia liberal como forma de combater a crise de legitimidade enfrentada pelo Estado nas últimas décadas” (SOUZA, 2009, p. 11). Ambos acreditavam em uma certa “possibilidade de conciliar as chamadas ‘liberdades dos antigos’ com as ‘liberdades dos modernos’, ligando internamente o princípio da soberania popular aos valores liberais” (SOUZA, 2009, p. 11), de tal maneira que se constituíram dois debatedores acerca da democracia, e herdeiros, até certo ponto, do espírito kantiano e liberal. As críticas e diálogos estabelecidos por Rawls ao longo de sua vida foram vitais para que o autor propusesse uma reformulação de seus primeiros escritos, pois, a partir dessas críticas e diálogos, o autor reconheceu certos problemas internos em sua teoria, e, assim, buscou resolvê-los em seus

escritos de maturidade, principalmente em *Liberalismo Político e Justiça como equidade: uma reformulação*.

Em relação aos escritos rawlsianos, os primeiros são publicados no ano de 1958 e os últimos no ano de 2001, um espaço de mais de quarenta anos entre eles¹. A primeira de suas obras foi *Justiça como Equidade*, publicada pela primeira vez em abril de 1958. Essa obra é considerada sua obra seminal, que lança algumas ideias que serão desenvolvidas ao longo de outros escritos, como, por exemplo, sua concepção de justiça, e seus dois princípios de justiça.

A segunda obra foi *Justiça Distributiva*, do ano de 1967, tida como o ponto focal da concepção de justiça. Nesse escrito, ele formulou sua versão quase pronta do princípio da diferença - uma ideia de que as desigualdades sociais devam ser estruturadas de modo a produzir um benefício maior aos menos favorecidos.

Em 1971, foi publicada *Uma Teoria da Justiça*, na qual ele sintetizou todo seu complexo teórico, e que se tornou um dos principais livros do século XX estudados na filosofia política, sendo objeto de debate entre seus contemporâneos, tanto nos departamentos de filosofia como em departamentos de outras áreas. Nessa obra, já estão postos os temas que trataremos neste artigo, e que foram fruto de revisões posteriormente. Segundo o próprio autor, seu objetivo em *Uma Teoria da Justiça* era o de generalizar e elevar a uma ordem superior de abstração a doutrina tradicional do contrato social. Ele queria demonstrar que esta doutrina tinha como responder às objeções mais óbvias – que foram feitas pelos utilitaristas e nunca foram respondidas à altura, muito por conta do brilhantismo de Hume, Adam Smith, Edgeworth e Sidgwick. Essas objeções, em geral, foram consideradas fatais para a doutrina do contrato social. Por esse motivo, segundo Rawls, o universo anglo-saxônico se viu dividido entre o utilitarismo e o intuicionismo racional, e sem alternativa, tinha que escolher sempre entre uma das duas correntes de pensamento (RAWLS, 2000, p. 22-23). O autor, com isso, buscou elaborar o que chamou de *justiça como equidade*, a fim de propor um outro modo de fazer filosófico, quase como um “renascimento da filosofia política” (SILVA, 2016, p. 177). Para isso, partiu de dois motivos principais, ligados ao resgate e à atualização de duas tradições do pensamento político, “em primeiro lugar, a teoria do contrato social; em segundo, a

¹ Por se tratar de um artigo que tem como objetivo servir como introdução ao pensamento de Rawls, fizemos a opção de um recorte para apresentar as obras de rawlsianas. Dessa maneira, não serão apresentados todos os seus escritos, mas alguns que consideramos importantes para o desenvolvimento das ideias que trataremos neste artigo, a saber: a posição original, o véu da ignorância, os princípios de justiça e seus pressupostos, a concepção política de justiça, a sociedade como um sistema equitativo de cooperação, e o consenso sobreposto.

apresentação de uma leitura específica da teoria do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) aplicada a essa interpretação contratualista”. (SILVA, 2016, p. 177).

De 1971 até 1993, a fim de responder as críticas feitas por alguns interlocutores, como Michael Sandel, Rawls realizou revisões nos escritos de *Uma Teoria da Justiça*, que faria surgir, depois, o livro *Liberalismo Político*, obra que reúne as revisões realizadas ao longo dos quase vinte anos desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*. Uma das diferenças postas diz respeito à falta de distinção entre uma doutrina moral da justiça de alcance geral e uma concepção estritamente política de justiça. Para ele, o contraste entre doutrinas filosóficas e morais abrangentes e concepções limitadas ao domínio do político não é de grande relevância em *Uma Teoria da Justiça* (RAWLS, 2000, p. 20). Já em *Liberalismo Político*, esse contraste, essas distinções e ideias afins são pontos centrais, em uma tentativa de corrigir problemas internos de sua teoria.

Por fim, no ano de 2001, foi publicada *Justiça como equidade: uma reformulação*, que também é fruto das palestras realizadas por Rawls ao longo dos anos 80, com o estudo de obras de autores clássicos da filosofia política, como Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hedel, Stuart Mill e Marx, concomitante a exposição de elementos de sua própria teoria. Essas palestras serviram como base para a reformulação da teoria da justiça rawlsiana. Elas, após alguns acréscimos na década de 90, foram publicadas no ano de 2001.

2. A POSIÇÃO ORIGINAL E O VÉU DA IGNORÂNCIA

O filósofo norte-americano construiu sua teoria a partir de certos conceitos. Dentre eles, se destaca a posição original e o véu da ignorância, conceitos basilares para se compreender a obra rawlsiana. O aspecto “mais marcante da posição original é a adoção do véu de ignorância que representa a restrição de informações imposta pelo modelo às partes” (SANTANA, 2021b, p. 15), sendo o véu da ignorância um pressuposto para que o sujeito possa fazer a experiência da posição original.

Com a ideia de véu da ignorância, o autor nos convida a imaginar uma sociedade na qual os sujeitos que irão construí-la não tem nenhum tipo de informação prévia sobre sua futura condição financeira e social. Dessa maneira, nessa situação hipotética, as escolhas de cada um acerca dos princípios que devem nortear a vida são escolhidos com um maior cuidado, se

levando em consideração mais a estrutura geral da sociedade do que os desejos pessoais. Assim, sob o véu da ignorância, poderíamos nos colocar numa posição original. Ela é assim definida pelo autor:

Parece razoável e geralmente aceitável que ninguém deva ser favorecido ou desfavorecido pela sorte natural ou por circunstâncias sociais em decorrência da escolha de princípios. Também parece haver amplo consenso sobre o fato de que seria impossível adaptar princípios às condições de um caso pessoal. Mais ainda, devemos garantir que inclinações e aspirações particulares e concepções individuais sobre o bem não afetarão os princípios adotados. [...] Por exemplo, se um homem soubesse que era rico, ele poderia achar racional defender o princípio de que vários impostos em favor do bem-estar social fossem considerados injustos; se ele soubesse que era pobre, com grande probabilidade proporia o princípio contrário. Para representar as restrições desejadas imagina-se uma situação na qual todos estejam privados desse tipo de informação. (RAWLS, 2000b, p. 21).

Com a posição original e véu da ignorância, o autor tenta cumprir seu objetivo de atualizar duas importantes tradições do pensamento político, que são a teoria do contrato social e o imperativo categórico kantiano, o que veremos logo mais. Rawls sabe que o apagamento do sujeito empírico – através do véu da ignorância - não é possível, no entanto, essa é a maneira que o autor encontrou de tensionar aquele que o lê. O leitor tende a se perguntar sobre o modo como se agiria quando não se pode precisar o lugar social de cada um. O sujeito, sob o véu da ignorância, em um posição original, estaria mais inclinado a manter os abismos sociais existentes, ou pensaria em criar condições para que a pior posição que se possa ocupar futuramente ainda fosse um boa posição, com garantias básicas mínimas?

3. PRINCÍPIOS DE JUSTIÇA E SEUS PRESSUPOSTOS

Na sociedade proposta por Rawls, existem os chamados bens primários, que devem ser garantidos a todos, independentemente do lugar que cada um ocupe. Eles são necessários para promover os nossos fins, sejam eles quais forem. Os bens primários garantem uma estrutura básica na qual todos terão acesso a renda, riqueza, direitos, liberdade, e que lhe proporcionará condições para exercer seu papel enquanto cidadão na sociedade.

Os dois princípios de justiça apresentados por Rawls surgem através das pessoas, quando se tem condições análogas de liberdade e igualdade, a partir da estrutura básica construída. Ele define os dois princípios assim:

(a) cada pessoa tem o mesmo direito irrevogável a um esquema plenamente adequado de direitos e de liberdades básicas iguais, que seja compatível com o mesmo esquema

de liberdades para todos; e (b) as desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas: primeiro, devem estar vinculadas a cargos e a posições acessíveis a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades, e, segundo, têm de beneficiar ao máximo os membros menos favorecidos da sociedade (o princípio de diferença) (RAWLS, 2003, p. 60).

Para o autor, na formulação desses dois princípios de justiça existe alguns pressuposto importantes, a saber: a liberdade, a tolerância, a cooperação, o igualitarismo e o princípio da diferença. O primeiro deles é a *liberdade*, pois se deve pressupor que as pessoas queiram uma sociedade na qual elas possam conduzir sua vida. Essa liberdade deve ser igual a todos. O segundo pressuposto é o de que uma sociedade justa e livre, diante da sua pluralidade, deve ser *tolerante*. O terceiro pressuposto é o da *cooperação*, pois é preciso que haja na sociedade um certo empreendimento cooperativo. Ela consiste na ideia de que, para além dos próprios bens individuais, deve haver certos bens de caráter comum, afinal, os indivíduos não são autossuficientes em si mesmo, pois estão dentro de uma organização social que garante que cada um seja livre para conduzir e organizar sua própria vida, mas que possui o compromisso de ser responsável pela vida social. O quarto pressuposto é o *igualitarismo*. Ele retoma a posição originária. Nela, tudo que é diferente desaparece. O sujeito, nessa condição, deve ter apenas alguns conhecimentos básicos da psicologia humana, da economia etc. Fica-se diante da escolha sob incerteza, a regra maxi-mínima. É preciso escolher sob incerteza, e, assim, o sujeito tende a uma posição mais conservadora, que irá proporcionar o benefício mínimo. Em determinado momento da teoria, o igualitarismo deve ser abandono para fazer surgir o *princípio da diferença*, no qual “as desigualdades econômicas e sociais são permitidas somente se ocorrerem em prol dos indivíduos menos favorecidos na sociedade” (NEUBERGER, 2015, p. 7). É necessário dar condições para que todos possam ter os bens primários, para que depois de um determinado período todas as pessoas tenham mais do que lhe foi concedido inicialmente. Nesse ponto, entendemos que a ideia de cooperação não precisa ser forçada, pois todos terão bens primários garantidos e ganharão com o tempo. Para isso, no sistema de cooperação que falaremos logo a seguir, a sociedade deve estar bem-organizada a ponto de garantir que os aspectos irracionais e aleatórios sejam minimizados, como, por exemplo, a inveja e o ressentimento.

A partir desses pressupostos, os dois princípios de justiça se tornam possíveis e cada pessoa passa a ter acesso a um adequado esquema de direitos e de liberdades básicas iguais, compatível com o esquema de liberdades de todos. Além disso, se garante a igualdade equitativa de

oportunidades, de modo que se beneficie ao máximo os membros que são menos favorecidos da sociedade.

4. A IDEIA DE UMA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE JUSTIÇA

Para Rawls, a compreensão da ideia de uma concepção política de justiça como sendo distinta das doutrinas abrangentes é importante para a construção da teoria, pois possibilitará que uma sociedade plural, com várias doutrinas abrangentes possam ter uma mesma concepção política de justiça. Essa concepção tem três características principais, que são elas: a) uma estrutura básica de sociedade; b) autossustentabilidade; e c) suas ideias fundamentais estão implícitas na cultura política pública.

No que refere à primeira característica, o autor nos mostra que “por estrutura básica entendo as principais instituições políticas, sociais e econômicas de uma sociedade, e a maneira pela qual se combinam em um sistema unificado de cooperação social de uma geração até a seguinte” (RAWLS, 2000a, p. 54). É preciso que haja uma estrutura básica de sociedade que assegure as condições necessárias para uma vida justa (nos termos de uma justiça como equidade). Além disso, deve-se levar em consideração que essa estrutura básica será construída em uma sociedade fechada, autossuficiente e sem relação com outras sociedades. Nela, os cidadãos apenas entram pelo nascimento e saem após a morte.

A segunda característica, nos mostra que

a concepção política de justiça difere de muitas doutrinas morais, pois estas são comumente consideradas visões gerais e abrangentes. Uma concepção política tenta elaborar uma concepção razoável somente para a estrutura básica. Seu alcance e seus objetos diferem das doutrinas morais mais abrangentes que versam sobre “o que tem valor na vida humana, ideais de caráter pessoal, de amizade, de relações familiares e associativas, assim como muitas outras coisas que devem orientar nossa conduta”. (RAWLS, 2000a, p. 55).

Uma concepção política de justiça deve se encaixar em várias doutrinas abrangentes razoáveis. Ela não se restringe a um único modelo de doutrina razoável.

A terceira e última característica diz respeito ao fato de as ideias de concepção política de justiça fundamentais estejam implícitas na cultura política pública. Essa última característica é importante

pois dado o pluralismo de doutrinas razoáveis que é comum às democracias, a única forma viável de decidir a respeito de questões políticas e sociais básicas (pelo menos nesses contextos) seria recorrendo-se a valores políticos entendidos como latentes na própria cultura pública democrática – os quais se supõe serem aceitos pela pluralidade de doutrinas razoáveis dos cidadãos democráticos” (MIRANDA, 2014, p. 105).

Essas ideias, mesmo não estando explícitas nas constituições ou nas instituições, são constituídas por uma tradição democrática de pensamento.

5. A IDEIA DE SOCIEDADE COMO UM SISTEMA EQUITATIVO DE COOPERAÇÃO

Retornamos agora ao pressuposto acima apresentado da *cooperação*. Trazemos aqui a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação, e que retorna também aos dois princípios de justiça. Em primeiro lugar, esse sistema equitativo de cooperação deve ser guiado “por regras e procedimentos publicamente e conhecidos, aceitos pelos indivíduos que cooperam e por eles considerados reguladores adequados de sua conduta” (RAWLS, 2000a, p. 58). É preciso que haja acordos, contratos e instituições justas, tudo isso publicamente aceito. Depois, a cooperação deve possuir “termos equitativos, de modo que os benefícios produzidos pelos esforços de todos são distribuídos equitativamente e compartilhados de uma geração até a seguinte” (RAWLS, 2000a, p. 58). Os pontos de partidas discrepantes são eliminados quando a sociedade está bem-organizada. Os fatores como sorte, fortuna, herança são minimizados. Todas as pessoas devem partir de um lugar parecido. Aqui, a meritocracia, um tema muito em voga em nossa sociedade, pode ser debatida. Para o autor, a meritocracia só pode ser aplicada aos méritos pessoais, e até esses podem estar condicionados a outros fatores, como, por exemplo, o lugar e a família onde a pessoa nasceu e cresceu. A posição que alguém ocupa é resultado de muitas interações, de cooperação, do que muitas pessoas fizeram antes. No que se refere aos fatores aleatórios, da ordem do acaso, a estrutura da sociedade deve estar de tal modo organizada que os minimizem, sendo impossível evitá-los totalmente.

A última característica é a de que “a ideia de cooperação social requer uma ideia de vantagem racional ou do bem de cada participante” (RAWLS, 2000a, p. 59). Todos devem ganhar na cooperação social. É necessário dar condições para que todos possam ter acesso aos bens primários, e depois de um tempo, cada um dos cidadãos deve estar em uma condição melhor do que estava anteriormente. Isso não retira a possibilidade de que algumas pessoas ganhem

mais do que outras, porém, todos terão algum ganho na cooperação – alguns mais, outros menos. As estruturas sociais de uma sociedade bem ordenada devem ainda minimizar sentimentos que possam afetar essa cooperação, como o ressentimento e a inveja. Já sentimentos como a reciprocidade e o altruísmo devem ser potencializados, pois trazem em si a ideia de benefício mútuo.

Por fim, a ideia de pessoa deve estar relacionada a ideia de uma sociedade cooperativa. Partindo dos pressupostos de que as pessoas devem ser livres e iguais, atribui-se duas faculdades morais associadas aos elementos da ideia de cooperação social que são a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem (RAWLS, 2000a, p. 61-62). Em uma sociedade com uma ideia de justiça como equidade, para que haja um sistema cooperativo, deve-se acreditar que as pessoas possuam essas duas capacidades morais de senso de justiça e concepção de bem. Sem isso, a teoria rawlsiana não poderia se sustentar, pois não haveria por parte dos cidadãos nenhum movimento em direção a justiça como equidade. A concepção de bem está diretamente relacionada “de formar, de revisar e racionalmente perseguir uma concepção da vantagem racional, ou do bem” (RAWLS, 1992, p. 37) apresentada anteriormente como sendo característica da cooperação.

6. A IDEIA DE CONSENSO SOBREPOSTO

O autor traz os passos para um consenso sobreposto no seu livro *Liberalismo Político*. Porém, ao mesmo tempo que apresenta o caminho para se chegar ao consenso, ele destaca que por inúmeras razões não chegaremos ao consenso pleno. Sempre estaremos próximos do consenso pleno, mas não o atingiremos, pois sempre haverá grupos que não comungarão da concepção política de justiça, e isso fará com que o consenso pleno não seja possível. Ciente dos seus limites, Rawls elabora “dois momentos (estágios) para atingir o acordo: ‘o primeiro termina com um consenso constitucional, o segundo com um consenso sobreposto’” (WEBER, 2011, p. 141). O primeiro consenso, o constitucional, é ainda pouco profundo, e por isso, deve haver esse passo adiante para o consenso sobreposto.

Num consenso constitucional há concordância apenas sobre alguns direitos e liberdades políticas fundamentais e não sobre direitos e liberdades em geral. Há concordância sobre o direito de voto, a liberdade de expressão, de associação, etc., mas certamente há divergência quanto ao seu conteúdo e limites. O consenso constitucional, segundo Rawls, além de não ser profundo não é amplo: inclui apenas “os procedimentos políticos do governo democrático”, e não “a estrutura básica da sociedade”. É um consenso que Rawls chama de restrito e não profundo. Mas é preciso

começar com ele. No primeiro estágio o consenso não é “profundo” (WEBER, 2011, p. 141).

Rawls, no parágrafo 7, da conferência IV, do *Liberalismo Político*, apresenta como um consenso constitucional, sob alguns princípios, como de liberdade e direitos políticos, se torna um consenso sobreposto. O consenso “trabalha a partir das ideias de profundidade, extensão e especificidade. A profundidade “de um consenso sobreposto requer que seus princípios e ideais políticos tenham por base uma concepção política de justiça que utilize as ideias fundamentais de sociedade e pessoa da forma ilustrada pela justiça como equidade” (RAWLS, 2000a, p. 211). A extensão “diz respeito a certos princípios que abarcam a estrutura básica da sociedade como um todo, como a liberdade de consciência e pensamento, e a igualdade equitativa de oportunidades e princípios” (RAWLS, 2000a, p. 211). A especificidade deve estar atenta a pluralidade de concepções existentes dentro de uma sociedade, e seu foco deve estar nas “concepções liberais que variam dentro de um leque mais ou menos restrito. Quanto mais restrito o leque, tanto mais específico o consenso” (RAWLS, 2000a, p. 211).

O primeiro momento de passagem de um consenso constitucional para o sobreposto é aquele no qual os grupos políticos começam a discutir suas ideias com outros grupos que não comungam de sua doutrina abrangente. Esse é o momento em que os grupos rompem suas bolhas para abranger um maior número de pessoas ao redor do seu grupo. Além disso, os problemas constitucionais que surgirão serão sanados através de emendas feitas através de amplo debate público, e casos mais complexos poderão ser decididos pelos juízes, com uma concepção política de justiça já desenvolvida à luz da constituição vigente.

O segundo momento é o de reconhecer que o consenso constitucional “se mostrará restrito demais, a menos que um povo seja suficiente coeso e unificado” (RAWLS, 2000a, p. 212). Assim, será necessário que, reconhecido esse limite, os grupos desenvolvam concepções políticas amplas, que abarquem a estrutura básica como um todo.

Em um terceiro momento, Rawls entende que deve haver ideias centrais a partir da concepção política de justiça, como as concepções de liberdade e igualdade do sujeito. Para ele, “quanto menores as diferenças entre concepções liberais, maior a possibilidade de consenso” (RAWLS, 2000a, p. 213), pois quando as concepções liberais são formadas a partir das ideias centrais, menor as diferenças entre elas, e maior a possibilidade de um consenso. Deve-se buscar um modo de criação de um modelo no qual não existam modelos econômicos e sociais profundamente conflitantes, pois, assim, dificilmente chegaríamos próximo de um consenso

sobreposto. (RAWLS, 2000a, p. 211-215). O consenso “entre partes simetricamente situadas, em uma situação de cooperação, visando à vantagem mútua, forma os princípios de justiça fundamentais para formatar a estrutura básica da sociedade” (ARAÚJO, 2021a, p. 325). Esse consenso sobreposto não é explícito como em um contrato, mas ele se forma de maneira implícita na cultura de uma sociedade.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: A TEORIA RAWLSIANA ENTRE O CONTRATO SOCIAL E A TEORIA KANTIANA.

A partir dos conceitos apresentados, é possível perceber como o autor norte-americano busca um certo renascimento da filosofia política através do resgate e atualização de duas tradições do pensamento político, a teoria do contrato social e a teoria kantiana.

John Rawls adota a ideia do contratualismo como um mecanismo crítico. O contrato é constituído por partes que são regidos por leis. No contratualismo tradicional, rousseauiano, é necessário que a elaboração das leis seja feita de forma que as pessoas responsáveis não se deixem afeitar por algum tipo de paixão, o que, no caso, parece impossível para Rawls, e, assim, diante da impossibilidade, se acabaria tendo que recorrer a alguma entidade divina. O objetivo do norte-americano é o de mostrar que esse contrato pode ser estabelecido a partir apenas de pessoas - sem qualquer tipo de apelo a entidades divinas -, que pensem de maneira crítica, sob um ponto de vista universal, fundamental no pensamento de Kant. Aqui, neste ponto, Rawls busca a confluência dessas duas teorias modernas.

Rawls tem como objetivo a busca do diálogo em uma sociedade plural, na busca de uma saída de como se pode derivar princípios, no caso específico, princípios de justiça, que servirão a todos, em um mundo marcado pelo pluralismo de ideias, onde as pessoas têm opiniões e visões de mundo muito divergentes, que, por vezes, são regidas por bases culturais, éticas ou religiosas opostas. A tentativa rawlsiana é de encontrar princípios que sirvam do candomblecista ao metodista, do católico ao ateu, do espírita ao mulçumano, desde que todos atendam a uma certa razoabilidade. A convergência neste mundo plural é proposta por um convite à universalidade a partir do imperativo categórico kantiano, que é traduzido de maneira formal sob a ideia contratualista básica.

Assim, diante de um mundo de grande divergência, no qual as pessoas têm concepções de mundo diferentes, pensam das mais variadas formas, e possuem condições financeiras muito distintas, a maneira pela qual se poderá construir uma sociedade com princípios mais justos é a partir da ideia de posição original, quando o sujeito, sob o véu da ignorância - uma proposta de apagamento do sujeito empírico -, constrói estruturas institucionais para uma sociedade futura na qual não se tem nenhuma ideia do lugar que se ocupará nesse mundo desenhado. Em suma, é um desenho de um modelo institucional numa sociedade que sabemos que iremos viver, só não sabemos, apenas, o lugar que iremos ocupar. Com isso, chegaríamos, em algum momento, a um consenso implícito na cultura de uma sociedade, o que permitiria aos cidadãos viverem em certa harmonia e razoabilidade.

Os principais objetivos deste artigo foram (1) o de apresentar, de modo geral, alguns conceitos que compõe o pensamento de Rawls, desde a posição original até o consenso sobreposto, (2) e, a partir deles, fazer com que o leitor perceba como existe um entrelaçamento entre o contratualismo social e a teoria kantiana, duas tradicionais teorias do pensamento político.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luana Adriano. Justiça para todos: a deficiência requer repensar o contratualismo de Rawls? In: CONSANI, Cristina; MOURA, Julia Sichieri; DE OLIVEIRA, Nythamar. *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls*. Editora Fundação Fênix: Porto Alegre, 2021a.

MIRANDA, John Florindo de. *Sobre os pressupostos morais do liberalismo político de John Rawls*. Revista Controvérsia, São Leopoldo: Rio Grande do Sul, 2014.

NEUBERGER, Daniele. *O princípio da diferença de John Rawls como alternativa ao utilitarismo na economia do Bem-Estar*. Dissertação de Mestrado – UFSM. Santa Maria: Rio Grande do Sul, 2015.

RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. 2.ed. São Paulo: Editora Ática, 2000a.

_____. *Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica*. Tradução de Regis de Castro Andrade. São Paulo: Editora Lua Nova, 1992.

_____. *Uma teoria da Justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000b.

_____. *Justiça como Equidade: Uma Reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SANTANA, Alexandra Andrade. A sociedade justa insuportável: a crítica de Jean-Pierre Dupuy a uma teoria da justiça. In: CONSANI, Cristina; MOURA, Julia Sichieri; DE OLIVEIRA, Nythamar. *Justiça e Libertação: A Tribute to John Rawls*. Editora Fundação Fênix: Porto Alegre, 2021b.

SILVA, Walter Valdevino Oliveira. *Rawls leitor de Kant*. Marília: São Paulo, 2016.

SOUZA, Pedro Herculano Guimarães Ferreira de. *Rawls e Habermas: em Busca de uma Perspectiva Democrática Transcontextual*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, 2009.

TRINDADE, Ubiratan. *Uma Teoria da Justiça de John Rawls e seus críticos*. Porto Alegre, Revista Intuitio, 2015

WEBER, Thadeu. *Autonomia e consenso sobreposto em Rawls*. Florianópolis, Revista Éthica, 2011.

A REFORMULAÇÃO DO UTILITARISMO POR PETER SINGER E A ÉTICA UNIVERSAL ANIMAL

Luís Fernando Biasoli*
Caroline Alana Friedrich**

Resumo: O presente artigo deu ênfase à verificação da possibilidade de existir a ampliação de uma ética universal animal, através da reformulação do utilitarismo de John Stuart Mill, à luz do Utilitarismo abordado por Peter Singer. Objetivou-se verificar se a corrente ética adotada por Peter Singer é capaz de contribuir, decisivamente, para uma ética voltada aos animais não-humanos, influenciando, inclusive, o direito em nossos dias. Conclui-se que é possível compreender que o utilitarismo contemporâneo atingiu seu desfecho teórico, pois alguns animais não-humanos possuem direito à vida, em virtude de serem seres emotivos e sencientes. Sendo assim, encontram-se incorporados no campo da moralidade, e, ainda, dispõem de indícios de humanidade.

Palavras-chave: Ética. Universal. Animais. Utilitarismo.

Abstract: The present article emphasized the verification of the possibility of the expansion of a universal animal ethics, through the reformulation of John Stuart Mill's utilitarianism, in the light of the Utilitarianism approached by Peter Singer. The objective was to verify whether the ethical current adopted by Peter Singer is capable of contributing, decisively, to an ethics focused on non-human animals, influencing, also, the law in our days. We conclude that it is possible to understand that contemporary utilitarianism has reached its theoretical conclusion, for some non-human animals have the right to life, by virtue of being emotional and sentient beings. Therefore, they are incorporated into the field of morality, and also have signs of humanity.

Keywords: Ethics. Universal. Animals. Utilitarianism.

1. ASPECTOS HISTÓRICOS DO UTILITARISMO SOBRE O VIÉS DE JOHN STUART MILL

Quando se fala em direito ou até mesmo em ética voltada aos animais, e, aqui, refere-se aos animais que não são da espécie humana, inevitavelmente, vem à mente as concepções teóricas formuladas pelo utilitarismo, em especial, a filosofia do pensador australiano Peter Singer. E, ainda que, hoje em dia, este tema esteja sendo discutido com maior vigor, em muitos setores da sociedade, isto não implica que já tenha sido esgotado ou que não se tenham controvérsias se espalhando nos ambientes acadêmicos.

Ao contrário, o que se percebe é que a teoria utilitarista de Peter Singer, ainda que não tenha dado conta da totalidade do tema da ética sobre os animais, teve radical força, para abrir, no

* Pós Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: lfbiasoli@ucs.br

** Pós-graduada em Bioética pela Universidade de Caxias do Sul (UCS). E-mail: carolinealana0@gmail.com

mundo todo, discussões acerca da existência de uma ética que se aplicaria na defesa dos animais não-humanos. Consequentemente, traduz-se em uma reformulação do utilitarismo clássico de John Stuart Mill (1806-1873), que, sabe-se, não dava à devida atenção e importância (para não dizer nenhuma) à ética animal, no sentido adotado neste projeto de investigação.

Inegavelmente, não se pode desconsiderar o contexto histórico e a própria evolução da filosofia prática utilitarista, para se fazer uma pesquisa justa para com o pensamento da escola ética em tela de juízo. E, com isso, surge a pergunta: como e até que ponto a teoria utilitarista de Peter Singer pode contribuir para o avanço de uma ética pensada na defesa dos animais não-humanos, em uma desconstrução positiva do utilitarismo clássico, em especial da teoria ética milliana?

Responder a esta pergunta implica em analisar de modo crítico a extensão e a capacidade do utilitarismo hodierno de Peter Singer, em uma reformulação do utilitarismo clássico de John Stuart Mill, na construção de uma ética voltada aos animais não-humanos e, sobretudo, na analisar a (im)possibilidade de uma ética universal.

A corrente ética filosófica do Utilitarismo tem suas raízes iniciadas por Jeremy Bentham, (1748-1832), mas é John Stuart Mill que, de fato, batiza tal feito, reivindicando a originalidade da palavra *utilitarismo*. Ainda assim, torna-se importante para o presente estudo o que para Jeremy Bentham era o utilitarismo:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos (BENTHAM, 1979, p. 3).

Por conseguinte, para Mill, a felicidade deve ser alcançada em longo prazo, e para que isso se realize, considera em sua teoria filosófica uma espécie de “escala dos prazeres”, que é delimitada de forma qualitativa, isto é, com certos prazeres considerados “inferiores” e outros tidos como “superiores”.

Em sua perspectiva utilitarista, o homem deve buscar sempre àquele bem entendido como o mais elevado, ou seja, superior. Noutras palavras, a felicidade não pode ser considerada apenas no que concerne à quantidade de prazer produzido, visto que, segundo John Stuart Mill, também, necessita-se analisar a qualidade do prazer alcançado.

Em continuidade, é importante referir um importante princípio na filosofia utilitarista milliana, que é o da utilidade, que está, umbilicalmente, relacionado à máxima da felicidade. Explica o filósofo que:

A utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e privação de prazer [...] o prazer e a imunidade à dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e que todas as coisas desejáveis [...] são desejáveis quer pelo prazer inerente a elas mesmas, quer como meios para alcançar o prazer e evitar a dor (MILL, 2000, p.187).

Destaca-se que o autor descreve a felicidade e estabelece que o prazer é o único fim desejável do indivíduo, através de elementos qualitativos para avaliação dos prazeres. Nesse sentido, John Stuart Mill descreve que os únicos objetivos do homem são a busca pelo prazer e a ausência de dor, ou seja, o indivíduo só faz o que deseja levando em consideração o prazer que pode alcançar, e, conseqüentemente, evitando seu sofrimento. Assim, verifica-se que o filósofo constata que a qualidade do prazer deve ter igual importância quanto a sua quantidade.

Em síntese, John Stuart Mill considera que existe o predomínio de algumas esferas de prazer que são intrínsecas à nossa natureza humana, o que é denominado de “prazeres superiores”, sendo que tais prazeres terão (ou, ao menos, deveriam ter) maior relevância no cálculo da felicidade. Destarte, John Stuart Mill (2000, p.144-145) refere:

O Princípio da Maior Felicidade, [...] o fim último, com referência ao qual e por causa do qual todas as outras coisas são desejáveis (quer estejamos considerando nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta tanto quanto possível da dor, e tão rica quanto possível em deleites, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade. O teste de qualidade [...] é a preferência manifestada pelos que, em razão das oportunidades proporcionadas por sua experiência, em razão também de terem o hábito de tomar consciência de si e de praticar a introspecção, detêm os melhores meios de comparação. Sendo esta, de acordo com a opinião utilitarista, a finalidade da ação humana, é necessariamente também o padrão de moralidade. Assim, é possível definir a moralidade como as regras e preceitos da conduta humana, cuja observação permitiria que uma existência tal como a descrita fosse assegurada, na maior medida possível, a todos os homens; e não apenas a eles, mas também, na medida em que comporta a natureza das coisas, a todos os seres sencientes da criação.

Neste viés, é possível verificar que a particularidade primária da natureza do indivíduo pensado por John Stuart Mill é a própria procura da felicidade, ou seja, a maximização de prazer e minimização de dor. As demais peculiaridades da natureza humana estariam relacionadas com essa máxima, no que diz respeito à ética ou à moral.

Por conseguinte, o avanço da individualidade do ser humano, para filósofo utilitarista em tela de juízo, (2000, p. 8- 87), é um dos “principais ingredientes da felicidade [...] o ingrediente central do progresso individual e social”. Dessa forma, para que a sociedade alcance a máxima felicidade, deve haver a valorização “[...] aos prazeres intelectuais, aos prazeres da sensibilidade, da imaginação e dos sentimentos morais”. (MILL, 2000, p.188).

Ainda, o princípio moral básico utilizado por John Stuart Mill no utilitarismo, de certa forma, parte de uma premissa teleológica a partir do agir do homem, conforme referira Aristóteles em seus clássicos ensinamentos, senão vejamos:

Toda a ação é realizada em função de um fim, e as regras das ações, parece natural supô-lo, devem tomar todo o seu caráter e cor do fim que servem. Quando nos envolvemos na perseguição de um objetivo, uma concepção clara e precisa daquilo que perseguimos parece ser a primeira coisa de que precisamos, e não a última coisa a procurar. Pensamos que um teste do certo e do errado tem de ser o meio de determinar aquilo que está certo e aquilo que está errado, e não uma consequência dos termos já determinados. (MILL, 2005, p. 42)

Nada obstante, os contornos do utilitarismo milliano, em termos como os, aqui, apresentados, demonstram que a ética utilitarista, daquela época (séc. XIX), estava muito mais preocupada em estabelecer as bases e os princípios éticos para o homem, não havendo, portanto, uma abordagem que se refira à ética animal como uma preocupação premente, do mesmo modo em que o utilitarismo de Peter Singer enfatizará.

2. O “UTILITARISMO” DE PETER SINGER

Inicialmente, é relevante destacar que a filosofia ética de Peter Singer tem suas raízes no utilitarismo clássico, no qual reside um ponto em comum entre estes autores, isto é, os utilitaristas, de um modo geral, reconhecem que a razão é fundamental no processo de fundamentação das normas sociais.

Para que seja possível verificar as contribuições da reflexão ética sobre os animais de Peter Singer, necessariamente, deve-se percorrer um caminho inverso e investigar as origens e as bases utilitárias que firmam os pilares desta ética. E, a partir disso, uma vez verificada as raízes desta ética utilitária, sobretudo, daquela desenvolvida por John Stuart Mill - que para a maioria dos autores contemporâneos representa um avanço em relação ao utilitarismo de Jeremy Bentham - poder-se-á avaliar com maiores subsídios teórico-filosóficos a capacidade da ética elaborada pelo filósofo australiano, para estabelecer ou não uma Ética animal universal.

Sabe-se que Peter Singer faz parte da corrente denominada na filosofia como “utilitarista”, visto que manifesta assentir que o modo de agir do humano é pautado pela busca do prazer e o afastamento da dor, bem como argumenta que quando da existência da possibilidade de escolher entre duas ou mais ações, deve-se preferir a que traz a maior quantidade de felicidade para o maior número de pessoas, levando em consideração a vontade de todos os seres alcançados.

Ademais, refere que o sofrimento só é tolerável se for, para impedir um mal ainda maior. Com isso, quando a maximização do prazer não for possível, é necessário minimizar a dor, sem esquecer que a razão é fundamental no procedimento de fundamentação das normas morais.

Nesse sentido, entra-se em um ponto, extremamente, importante a respeito da teoria do pensador utilitarista contemporâneo Peter Singer: o utilitarismo voltado para uma ética em que exista igualdade perante todos, inclusive para os animais. O autor, de modo geral, condena todas as formas de exploração animal. O pensador australiano defende um pensamento filosófico no qual o *princípio da igual consideração de interesses* é a inserção dos animais (que são chamados de não-humanos) na esfera das inquietações morais. Dessa forma, cita-se um trecho do autor, a respeito:

A dor é ruim, e, não importa quem está sentindo a dor, quantidades semelhantes de dor são igualmente ruins. A título de ‘dor’ eu incluíria aqui todos os tipos de sofrimento e de aflição. Isso não quer dizer que a dor seja a única coisa que é ruim, nem que infligir sofrimento seja sempre errado. (...). Por outro lado, prazer e felicidade, são bons, não importa de quem sejam, embora possa estar errado fazer algo para obter prazer e felicidade se, por exemplo, ao fazê-lo, prejudicarmos os outros. (SINGER, 2002a, p.11).

Outrossim, insta referir que para Peter Singer, a ética e a moral devem “andar juntas”, uma vez que o princípio da igualdade necessita que haja paridade dos interesses dos indivíduos, fazendo com que nenhum interesse passe por cima do outro ou se sobreponha, e vice e versa. Nessa perspectiva, Singer (2002, p. 26) refere:

O argumento para estender o princípio da igualdade além da nossa própria espécie é simples, tão simples que não requer mais do que uma clara compreensão da natureza do princípio da igual consideração de interesses. Como já vimos, esse princípio implica que a nossa preocupação com os outros não deve depender de como são, ou das aptidões que possuem (muito embora o que essa preocupação exige precisamente que façamos possa variar, conforme as características dos que são afetados por nossas ações). É com base nisso que podemos afirmar que o fato de algumas pessoas não serem membros de nossa raça não nos dá o direito de explorá-las e, da mesma forma, que o fato de algumas pessoas serem menos inteligentes que outras não significa que os seus interesses possam ser colocados em segundo plano. O princípio, contudo, também implica o fato de que os seres não pertencerem à nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los, nem significa que, por serem os outros animais menos inteligentes do que nós, possamos deixar de levar em conta os seus interesses.

É necessário destacar que Singer, em um de seus principais livros - *Vida Ética* - refere que de fato defende os animais (não-humanos, neste caso), não simplesmente e apenas por gostar dos mesmos, mas também e, principalmente, por considerar ilógico e intolerante o tratamento desigual e cruel que os homens ou seres humanos oferecem às outras espécies de animais. Vejamos:

[...] a suprema justificativa para opor-se a esse tipo de experiência não tem fundo emocional. É um apelo aos princípios básicos morais que todos nós aceitamos; e a aplicação desse princípio às vítimas dos dois tipos de experiências é exigida pela razão, não pela emoção. (SINGER, 2002, p.41)

Segundo o autor, a ética precisa ser considerada em um contexto amplo, ou melhor dizendo, em uma conjuntura universal e que apesar disso, não devem existirem juízos singulares que sejam aplicados como um todo. Isto quer dizer que a natureza universal da ética possibilita uma causa para a admissão de um posicionamento utilitarista, ou seja, compreender que os interesses de um sujeito não podem valer mais que os interesses de outro indivíduo, pelo simples fato de serem dele. Faz-se necessário um posicionamento que leve em conta a utilidade na toma das decisões do agir humano, para a efetivação de uma ética justa, nesta perspectiva.

Pode-se dizer que o pensador australiano não teve grandes preocupações em estabelecer algum tipo de conceito ou até mesmo um nome para sua teoria, isto é, conforme já referido em seus livros, pois não é possível encontrar uma definição específica de Utilitarismo proposto pelo autor. Nesse sentido, o livro *Vida Ética* (2002) propõe,

Para o utilitarista clássico uma ação é considerada correta se, em comparação com uma alternativa, produzir um aumento equiparável, ou maior, da felicidade de todos a quem atinge; se não o produzir, é considerada errada.” (SINGER, 2002b, p.26)

É possível constatar que o autor se preocupou com a produção da felicidade para o maior número de pessoas possíveis, com uma espécie de igualdade de consideração entre animais (seres humanos) e os animais não-humanos. O mesmo refere que “*os seres humanos não são os únicos seres capazes de sentir dor ou aflição.*” (SINGER, 2002, p.11). Singer reflete sobre áreas que circundam vários âmbitos importantes e necessários para os dias de hoje, como para o presente estudo:

Os filósofos desafiam as crenças comuns há tempos e frequentemente os desafios tornaram nossas vidas coletivas melhores. Os desafios que Peter Singer lança podem parecer extremos, podem exigir sacrifícios pessoais e podem envolver provações iniciais. Porém, se enfrentarmos tais desafios, contribuiremos para um mundo com menos dor, menos miséria e mais felicidade. Realmente, faremos do mundo um lugar

melhor e, ao mesmo tempo, tornaremos nossas vidas também mais significativas. (GRUEN, 2010, p. 256).

Singer é alvo de muitas críticas feitas por outros autores e pessoas, uma delas é a de que a dor sentida por um ser humano é sempre maior, mais relevante que a de um animal considerado não-humano, dando como justificativa o fato de que a consciência do ser humano é muito mais desenvolvida. Em partes, é possível dizer que, segundo o autor, a afirmação está correta, já em outras está equivocada ou carece de compreensão. Vejamos,

Se, por exemplo, estamos fazendo prisioneiros em tempo de guerra, podemos explicar-lhes que, desde que se submetam à captura, ao interrogatório e à prisão, nenhum outro mal lhes será feito, e serão libertados assim que cessarem as hostilidades. Se capturarmos animais selvagens, porém, não teremos como explicar-lhes que não estamos ameaçando as suas vidas. Um animal selvagem não é capaz de distinguir uma tentativa de subjugar e prender de uma tentativa de matar; ambas irão provocar-lhe o mesmo terror. (SINGER, 2002b, p.70).

Neste segmento, é importante referir o princípio da igual consideração dos interesses que é adotado pelo filósofo australiano, pois este provoca uma certa incumbência de igual valor aos interesses análogos àqueles que são alcançados por atos praticados por humanos, a despeito de qualquer tipo de habilidade ou competência (SINGER, 2002). Ele, em certo sentido, tenta igualar as estruturas éticas utilitárias desenvolvidas e pensadas, para o homem, estendendo sua reflexão e sua preocupação ética, outrossim, aos animais que possuem indícios de personalidade.

Por exemplo:

Singer defende que somente “pessoas” têm direito à vida. Para ele, alguns animais não-humanos possuem consciência de si e do outro, noção de tempo, memória de passado e expectativas quanto ao futuro, pensamento conceitual, articulam intenções e agem de forma a concretizá-las, planejam e executam tarefas em grupo, aprendem e ensinam linguagem de sinais humanos; assim, alguns animais são “pessoas” e têm direito à vida. (ARAÚJO, p. 75)

Singer defende que se deve dar aos animais, ainda não estudados, o benefício da dúvida e preservar a vida deles. No caso de animais conscientes, mas não pessoas, por exemplo, peixes e aves, deve-se levar em conta que muitas das mortes praticadas contra eles infligem dor além de promoverem desajustes ambientais e efeitos negativos ao grupo social do animal. Por isso, há motivos indiretos para se opor ao assassinato. Mas, não se constatando indícios de “personalidade” nesses animais, eles não seriam reconhecidos como tendo “direito à vida”. (ARAÚJO, p. 76)

Levando em conta todo o apanhado feito até aqui, é possível verificar a partir do que Singer refere, que não se encontram argumentos plausíveis, ou até mesmo filosóficos ou até técnicos, para se alegar que a dor ou o prazer sentido por animais que são considerados não-humanos, devam, necessariamente, serem menos importantes que a mesma quantidade vivida pelos seres humanos. Isto é, caso a capacidade mental fosse relevante, no que concerne à consideração dos

interesses de cada ser, animais não-humanos, recém-nascidos e seres humanos com graves deficiências mentais, necessariamente, deveriam ‘competir’ ou serem enquadrados na mesma categoria.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo, em um primeiro momento, teve como objetivo analisar os aspectos gerais da escola ética Utilitarista sob a perspectiva teórica de John Stuart Mill, trazendo alguns pilares históricos que são a base, para entender o real significado da palavra e, sobretudo, derivar as consequências dessa ética consequencialista. Em um segundo momento, buscou-se aprofundar a pesquisa por um outro viés, especialmente, abarcando-se as relevantes estruturas teóricas do utilitarismo adotado pelo autor australiano contemporâneo Peter Singer, voltada aos animais não-humanos, assim denominados pelo mesmo.

Com base no conteúdo levantado, é possível constatar que Peter Singer ponderou, igualmente, a relação entre os seres humanos e os outros seres vivos. Diante dessa análise, o filósofo australiano amplificou o *Princípio da Igual Consideração de Interesses*, que tem por função direcionar as conexões entre os homens e os integrantes das outras espécies. Esse princípio refere que, a cada ato realizado, dever-se-á levar em consideração as ‘preferências’ de todos os seres cometidos por aquela ação e, dessa forma, distribuir um peso análogo a cada interesse.

Naturalmente, insta referir que, para Peter Singer, o interesse seria uma conexão de sujeição em virtude de uma situação. Como viu-se, de acordo com o autor, todos os seres emotivos ou sencientes, ou seja, que são habilitados, para vivenciar dor e/ou prazer, dispõem, por princípio, de *interesse*, pelo menos o *interesse* de não sentir dor e de alcançar experiências prazerosas ou agradáveis.

Com fundamento em tais reflexões, é possível compreender que Peter Singer atingiu o desfecho teórico em sua filosofia ética de que alguns animais não-humanos possuem direito à vida, em virtude de serem emotivos e sencientes. Sendo assim, encontram-se incorporados no campo da moralidade, sobretudo, pelo fato de que, ainda, dispõem de indícios de humanidade. Pode-se dizer que tal fechamento é uma das maiores contribuições do autor ao mundo dos animais não-humanos, conforme denominados pelo mesmo.

Dessa forma, a partir do que foi estudado e exposto nos dois capítulos a respeito do tema do presente estudo, conclui-se que a corrente utilitarista tradicional é aprofundada e estudada, rigorosamente, pelo pensador australiano, constituindo a base para a sua filosofia, mas que, ainda, carece e pode vir a ser melhor estruturada em alguns pontos, isto é, ainda existe uma espécie de vulnerabilidade ou debilidade em suas definições. Mesmo assim, não se pode desconsiderar o progresso que suas contribuições trouxeram à filosofia e ao direito animal hodierno.

Portanto, a partir de todas as considerações acima deduzidas, é plausível concluir que a concepção e conceituação de “pessoa amparada”, investigada e examinada por Peter Singer, figura como condição de possibilidade, para que se possa transformá-la em uma “metodologia fundamentada”, servindo como princípio, para determinar e fundamentar quem tem direito à vida, ou ainda, qual a diferença existente (ou não) entre seres humanos e seres não-humanos. Não sabemos quais serão os próximos passos desse caminho rumo a uma maior importância dos animais não-humanos dentro do campo da reflexão ética e das especulações filosóficas, contudo, pode-se afirmar que já foram percorridos largos passos rumo a um maior respeito para com os animais não-humanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Cícero. *Bentham, o utilitarismo e a filosofia política moderna*, in A. Boron (ed.), *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*, Buenos Aires/São Paulo, Clacso/USP, 2006.

ARAÚJO, Chavedar de Souza Martha. *Direito à Vida em Peter Singer e a tradição utilitária*. Fortaleza: 2008.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Luiz João Baraúna. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DIAS, M. C. L. C. A concepção de ética no utilitarismo de John Stuart Mill. *Discurso*. v. 1, n. 44, p. 235-260, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/89097>. Acesso em: 15 set. 2021.

MILL, John Stuart. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

_____. *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora, 2005.

MULGAN, T. *Utilitarismo*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012. (Série Pensamento Moderno).

SINGER, Peter. *Como devemos de viver? A ética em uma época de individualismo*. Trad. Fátima St. Aubyn. Lisboa: Dinalivro, 2006.

_____. *Ética prática*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Libertação Animal*. Trad. Marly Winckler e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Vida Ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Trad. Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

VIRGÍNIO, Sérgio Ricardo de Andrade. *A ética prática no pensamento de Peter Singer*. (Dissertação de Mestrado). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, p. 80. 2011.