

Culturas popular e erudita, breve revisão

High and popular cultures, a brief review

Karla Denise Martins¹

RESUMO: O artigo pretende discutir os conceitos caros aos historiadores da cultura e da religiosidade e mesmo aos que de algum modo enfrentaram os temas das práticas socioculturais nas áreas antropológica e antropológico-históricas. Por algum tempo, o conteúdo binário relativo à cultura de um povo vem sendo revisto por importantes autores com vistas a entender os fluxos e diálogos entre aquilo que chamamos de cultura popular e erudita. Assim desde a *microhistoria* italiana, fortemente influenciada por estudos antropológicos, aos estudos franceses das mentalidades, os enfoques nas culturas populares ganharam os campos das pesquisas mais variadas e acabaram sendo transpostos para cenários fora da Europa, incluindo o Brasil.

ABSTRACT: The article intends to discuss the dear concepts to the historians of the culture and the religiosity and even to those who in any way faced the themes of the socio-cultural practices in the anthropological and anthropological-historical areas. For some time, the binary content related to the culture of a people has been revised for important authors who aimed to understand the fluxes and dialogues between that which we call popular and high culture. Thus, from the Italian *micro-history*, strongly influenced by anthropological studies, to the French studies of the mentalities, the focus in the popular cultures took the fields of the most varied researches and ended up being transferred to scenarios out of Europe, including Brazil.

PALAVRAS-CHAVE: Cultura popular. Cultura erudita. Religiosidade.

KEYWORDS: Popular culture. High culture. Religiosity.

A história da Igreja, cultura e religiosidade popular no Brasil têm sido discutidas amplamente. No interior do clero, pesquisadores de diversas formações e concepções dedicaram seu tempo ao estudo da instituição católica na sua relação com o social. Outros, ligados às correntes da Nova História, analisaram o controle exercido pelo alto clero sobre as camadas populares no combate às suas práticas religiosas. A história da devoção e ação evangelizadora no Brasil foi sempre muito tensa, apesar de aqueles que estudaram sincretismo e miscigenação

¹ Professora Departamento de História da Universidade Federal de Viçosa. Atua no estudo do pensamento eclesialístico e cultura religiosa. E-mail: karlamartins@ufv.br

cultural afirmarem a existência de níveis ou espaços dialógicos.

Os historiadores refletiram sobre uma parcela dessa igreja no Brasil colonial, considerando-a agente do Estado, necessária ao processo de colonização. Isso implicava uma definição preconcebida da ação clerical, uma vez que, estando aliados à metrópole portuguesa, os missionários teriam desenvolvido uma relação religiosa mais voltada aos interesses econômicos e políticos do que aos princípios cristãos. Desse modo, para autores como Eduardo Hoornaert, a catequese foi impregnada por esses interesses e, portanto, não teria contribuído ao aperfeiçoamento do sentimento de fraternidade entre os povos daquele período.

Por outro lado, os historiadores que entraram em contato com as correntes disseminadas pela historiografia francesa dos anos 1970 analisaram as facetas do inconsciente dos povos nos trópicos durante o processo de colonização². As perspectivas dessa historiografia centraram-se, principalmente, na cultura popular para, através dela, perceber as resistências ao controle eclesástico, principalmente a partir do século XVII, por outro lado, procuravam, numa história dos valores mentais, simbólicos, remeter à compreensão das relações sociais. Essa envergadura tem relação direta com a entrada no Brasil dos textos de Carlo Ginsburg e Jean Delumeau³, ou da leitura destes por alguns historiadores brasileiros, além dos clássicos como Keith Thomas e Robert Mandrou⁴. A preocupação desses autores com os entrelaçamentos entre as culturas de elite e popular gerou seguidores no Brasil e influenciou definitivamente a entrada dos intelectuais no tema das mentalidades, do inconsciente coletivo e das práticas simbólicas. Trabalhos desse gênero, a despeito dos críticos, foram publicados pela professora da USP (Universidade de São Paulo) Laura de Mello e Souza, entre eles, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, de 1986, cujo objetivo era estudar as mentalidades ligadas à feitiçaria e à religiosidade no Brasil colonial. Esse trabalho foi pioneiro no que se referia à entrada da chamada história das mentalidades no

2 Os estudos aos quais nos referimos fazem parte de um conjunto de mudanças dentro e fora das universidades que se desenvolveram entre os anos 60 e 90 do século XX. Estas análises, fruto de uma expansão das próprias pesquisas universitárias, procuraram questionar as abordagens sociológico-econômicas sobre o período colonial e monárquico brasileiro. Cf: CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro F. S. & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campos, 1997, p. 55. As influências advêm da chamada *Nouvelle Histoire* cuja preocupação era alocar nos estudos históricos as facetas das práticas populares e suas relações internas e com os poderes constituídos. Cf: ARRUDA, José Jobson & TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia Luso-Brasileira Contemporânea*. São Paulo/Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração. 1999. p. 78-79.

3 Foram vários trabalhos e ensaios dos autores referidos que orientaram os estudos sobre práticas religiosas e poderes constituídos: as relações entre as culturas populares e eruditas. Entre os quais podemos citar: Carlo Ginsburg, *Le fromage et le vers – l' univers d' un meunier au XVIe siècle* (1976); I Bernandati – *stregoneria i culti agrari tra cinquecento e seicento* (1966); entre outros & Jean Delumeau *La peur em Occident – XIIIe siècle* (1978); *Le péché et la peur – La culpabilisation en Occident XIIIe –XVIIIe siècle* (1983).

4 Os autores citados escreveram respectivamente: *Religion and decline of Magic* (1971) e *Magistrats et sorciers en France au XVIIIe* (1968).

Brasil assim como o de Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados*, de 1989. Guardadas suas contribuições, reconhecidas entre os historiadores brasileiros, parte da busca por uma história do mental vem a reboque de uma preocupação na Europa por uma história feita “a partir de baixo”, ou seja, a partir de universos ditos populares.

Nesse caso, o entendimento sobre cultura popular como conceito caro aos especialistas do ramo foi sempre usado com muita cautela para não criar um fosso marcado por uma classe em detrimento da chamada cultura das elites ou erudita. Essa é uma questão bastante séria e que se tem refletido em muitos trabalhos de história nas mais variadas modalidades. É necessário trazer à discussão alguns debates no que tange à ideia de cultura popular e erudita, assim como de religiosidade, em ambos os níveis.

Roger Chartier afirma que a cultura popular é uma categoria erudita, ou seja, foi criada em um ramo de debates por atores que necessariamente não pertencem ao chamado ambiente popular⁵. Mais do que isso, ela é inventada num momento em que houve a necessidade de alheamento por parte dos jogos políticos das elites governistas e religiosas, bem como do universo letrado. Segundo Muchembled, a cultura dita popular foi separada e desmerecida por grupos elitizados, a partir do século XVIII, no limiar da atmosfera iluminista. Esse argumento fundamenta a expressão “cultura de todos” atribuída à esfera medieval por Peter Burke, e que, em certa medida, seria compartilhada por todas as camadas sociais. Esse cenário mais ou menos comum teria sido rompido com a emergência dos estados modernos e a maior centralização dos poderes dos reis e da Igreja. (MUCHEMBLED *apud* CHARTIER, 1995, p. 2) Ainda segundo Chartier, muitas análises têm recuperado a chamada cultura popular e lhe atribuído a “idade de ouro”, momento de valorização, num fluxo de negação aos tempos em que ela foi desmerecida e sobrepujada. (CHARTIER 1995, p. 2) Com essa compreensão e baseado em Muchembled, Chartier afirma:

Não é possível aceitar sem nuances a periodização clássica que vê na primeira metade do século XVII um momento de corte maior, de contraste muito forte entre uma idade de ouro, onde a cultura popular teria sido viva, livre, profusa e uma época regida pela disciplina eclesial e estatal, onde ela teria sido reprimida e subjugada. (CHARTIER, 1995, p. 2)

Essa impressão de uma “idade de ouro” da cultura popular é caracterizada por uma interpretação quase onírica e romântica das práticas populares. Em muitos casos, isso acabou por criar uma atmosfera romântica na busca por um passado idílico, intocado e, acima de tudo, guardado das corrupções dos governos e das grandes estruturas sociais. Não é de se estranhar que de uma parte os medievalistas veem a cultura medieval dos camponeses como um mo-

5 CHARTIER, Roger. *Cultura Popular*. Revisitando um conceito historiográfico. Estudos Históricos. Rio de Janeiro. Vol 8, no. 16, 1995. p. 178.

mento importante para a explicação da tradição europeia moderna e de outra parte o estudo de românticos como os de Jules Michellet, do século XVIII, que trouxeram à tona uma cultura medieval germânica para explicar o ethos francês no período da Revolução de 1789.

No entanto, Chartier nos mostra um caminho em que o interessante seria não mais uma preocupação efetiva com os momentos de falecimento, desenraizamento e controle que desmereceram a cultura popular, mas buscar nas várias épocas “como se elaboram as relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades afirmadas, mais ou menos desenvolvidas e reprimidas” (CHARTIER, 1995, p.3). Nesse sentido, o estudo das culturas de modo geral e da cultura popular em particular traduz-se num processo de compreensão da emergência, da busca por tensões que acabaram por criar nossa forma de praticar e pensar o mundo.

Essas correntes temático-teóricas são importantes para as últimas pesquisas sobre história do catolicismo e das devoções populares. Nesse sentido, coube à CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja Latino Americana)⁶ uma análise soterialógica do povo, revestida de uma linguagem científica⁷. Parte dessa vinculação está relacionada à Teologia da Libertação, cuja preocupação era em primeiro lugar fazer um percurso libertador da evangelização e denunciar os abusos de toda a ordem das camadas populares. A Teologia da Libertação teve influência clara nos autores e ativistas da CEHILA e trouxe uma leitura marxista para dentro da Igreja. A opção destes teólogos, professores e outros membros do clero por estudar os “oprimidos” está ligada a acontecimentos relativamente recentes, como a criação da CNBB (KRISCHKE *apud* TANGERINO, 1997, p. 25)⁸, a realização do Concílio Vaticano II⁹ e a ascensão de João Paulo II, cujas

6 A CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja Latino-Americana) foi fundada em 1973, no Equador, por um grupo de teólogos adeptos das teorias da Teologia da Libertação. Vê-se nesse grupo uma forte influência do pensamento marxista aplicado à intenção em direcionar a crítica sobre a atuação de um clero dominante que teria oprimido a experiência religiosa das populações na História do Brasil e mesmo da América Latina. Na introdução de *História da Igreja no Brasil* (1992), a proposta da CEHILA é clara: escrever uma história da Igreja no Brasil a partir do povo.

7 É importante considerar que os autores da CEHILA, salvo algumas exceções, trouxeram à tona uma ampla pesquisa reconhecida por muitos historiadores dentro e fora da academia, embora isso não diminua a crítica à maneira com a qual esses autores e militantes lidam com essa documentação de vários períodos da História do Brasil e da América Latina.

8 A CNBB foi criada em 1952, tendo como principal articulador Dom Helder Câmara. Entre os seus objetivos estava a ampliação da influência clerical na sociedade brasileira e sua reorganização. Essa Conferência foi resultado da “confluência de três processos: a emergência de uma intelectualidade renovadora dentro da instituição eclesial nacional, o apoio do Vaticano a essa liderança e as transformações por que passava a política brasileira do pós-guerra (em particular, as demandas levantadas por tais transformações à instituição eclesial)”. Em decorrência disso, a CNBB apoiou e desenvolveu no âmbito da Igreja demandas sociais regionais ou setoriais, tratando de temas como a reforma agrária, a sindicalização etc.

9 O Concílio Vaticano II foi realizado entre 1962 e 1965. A partir de então, alguns homens ligados à Igreja, entre os quais Leonardo Boff, criaram, em 1967, um jornal chamado *Concilium* com o objetivo de disseminar as ideias de uma Igreja Universal, mas que respeitasse as diferenças. A partir

reformas provocaram divisões no interior da Igreja¹⁰ (SANCHIS, 1992:, p.232, 234,235). A partir do início dos anos 1980, a Teologia da Libertação encontrou numerosos adeptos entre o laicato das classes pobres do país, especialmente nas CEBs – Comunidades Eclesiais de Base (MAINWARING, 1989, p. 117)¹¹. Essa situação estimulou a formulação de várias críticas ao Vaticano, principalmente no que se refere às suas orientações para a América Latina.

Esse grupo tem afirmado que um alto clero brasileiro possuía interesses próximos aos das classes dominantes e que, por isso, lutava por manter seu privilégio político-econômico. De acordo com essas análises, os padres no Brasil, por se encontrarem em situação de dependência em relação ao Estado, submetiam, também, as classes populares alienando-as da situação social em que se encontravam. Esse argumento foi desenvolvido tanto para o período colonial, quanto para o imperial. Sérgio Ricardo Coutinho, em uma breve introdução para o livro *Religiosidades, Misticismo e História do Brasil* (2001), afirma a originalidade da CEHILA em resgatar um estudo sobre as práticas populares e essa é uma bandeira clara nos discursos e livros dos autores vinculados a mesma. “O CEHILA, no Brasil, também não deixou de lado o esforço de se escrever uma ‘história popular’ da Igreja. Talvez esteja aí, na minha ótica, sua grande contribuição” (COUTINHO, 2011, p. 19)

Sem reducionismos, a partir da análise dos volumes de *a História da Igreja no Brasil*, ambos de 1977, é possível entender, entre outras coisas, que a História da Igreja caminhou num duplo sentido: se o clero secular e as ordens religiosas serviram aos objetivos da “empresa colonial”, a partir da independência, o alto clero continuaria a exercer um papel de aliado ao poder temporal, submetendo as populações. Nesse último momento, alguns padres, considerados pelos membros da CEHILA tradicionalistas e conservadores, teriam sido coniventes com o poder constituído. Essa ideia aparece aqui e ali em várias publicações dos autores da CEHILA. Tomemos como exemplo Riolando Azzi (1992, p. 46), no trecho que segue abaixo:

do Concílio Vaticano II, esses padres pretendiam firmar posições tais como: uma descentralização do poder do Papado, através de um sistema de colegiados, dando mais autonomia para o clero nacional; um debate teológico sobre a infalibilidade papal defendida no Concílio Vaticano I realizado entre 1869 e 1870; a diversificação da estrutura litúrgica, abolindo um ensino hierárquico, apostando nas adaptações necessárias, ou seja, a abolição de uma uniformidade litúrgica que servisse para qualquer sociedade indiscriminadamente.

10 O papado que se desenvolveu no século XX, principalmente a partir da política de Restauração de João Paulo II, viu nascer de dentro do próprio clero os seus novos inimigos. Uma parte da Igreja dizia lutar pelos direitos populares, criticando qualquer política da Igreja que desrespeitasse tais direitos. No Brasil, a expressão dessa luta se materializou com Leonardo Boff e sua Teologia da Libertação, que se ampliou e ganhou muitos seguidores dentro e fora do catolicismo.

11 As CEBs, que surgiram entre os anos de 1964 e 1970, foram fundadas por bispos, padres e freiras preocupados em construir uma nova Igreja onde pudessem desenvolver relações humanas mais estreitas. Eram grupos formados por cerca de 15 a 25 participantes, que se reuniam uma vez por semana para discutir a Bíblia e sua relevância face às questões contemporâneas. A partir dessas leituras, muitos dos seus membros se envolveram nos movimentos populares.

A religião, portanto, é enfatizada como já o fora no período anterior, como um dos mais preciosos instrumentos para comprimir os instintos de revolta social, que, segundo os tradicionalistas, levariam o país à anarquia. Para garantir a ordem vigente, toda a doutrinação católica devia ser orientada na linha da obediência e da subordinação aos poderes constituídos, e na condenação dos impulsos de liberdade e autodeterminação, tanto em nível pessoal como social. [...] Também o clero de Minas, fiel ao movimento reformador de Dom Viçoso mantém-se na mesma atitude conservadora e antiliberal¹².

Desse modo, episódios como a Questão Religiosa foram vistos como momentos de maior expressão das insatisfações do clero em relação ao regime de Padroado vigente naquele período. No conjunto, esse evento não teria alterado as relações entre Igreja e o laicato pobre, uma vez que não havia interesse das elites católicas em modificar o cenário social. Ao comentar um trecho de D. Macedo Costa, um dos importantes bispos do século XIX e um dos personagens da Questão Religiosa¹³, sobre a inauguração da Sociedade Promotora de Instrução Pública, em 1871, Riolando Azzi parece que iria concordar com a assertiva do bispo, porém em um parágrafo pequeno, logo após uma breve citação do prelado, inclui a seguinte afirmação: “A fé católica, portanto, constitui um vínculo sagrado de coesão da ordem social. A moral católica ensina o povo a se contentar com a situação em que vive, sem aspirar a mudanças de estrutura no país. Sem fé, sem religião, a sociedade desagrega-se, deteriora-se e caminha para o caos.” (AZZI, 1992, p. 61) Mais adiante, avalia, com mais precisão, a posição em relação ao bispo citado: “Mais importante ainda é ressaltar que essa mentalidade antiliberal servia também de ponto de partida para reforçar a colaboração da Igreja no Brasil com o governo monárquico, de tendência conservadora e autoritária.” (AZZI, 1992, p. 62)

Pesquisa sobre a atuação de D. Macedo Costa na Província do Grão-Pará, entre 1861 e 1891¹⁴, mostrou que o bispo não parecia tão alheio ao

12 Outros trabalhos do autor, embora tragam temáticas distintas, recorrem ao mesmo princípio argumentativo.

13 De modo sintético, a questão religiosa foi um evento que marcou as relações da Igreja e do Estado entre 1872 e 1875. Em função das interdições impostas pelos Bispos D. Macedo Costa, do Grão-Pará, e D. Vital Maria Gonçalves, de Olinda, sobre as irmandades religiosas dirigidas por maçons, o Imperador decretou a prisão dos bispos que se recusavam a reverter as interdições e os enviou para a Ilha das Cobras no Rio de Janeiro. O conflito é amplamente conhecido da historiografia política e religiosa e redundou em vários litígios entre os dois poderes.

14 Entre 2001 e 2005, produzi a dissertação de mestrado *O Sol e a Lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863 - 1878)*, e a tese de doutorado *Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*, cujos resultados de pesquisa redundaram no argumento que alguns reformadores não pareciam tão conservadores e alheios aos problemas sociais como parte da historiografia sobre eles apontava. Para mais pesquisas, os dois textos estão disponíveis no site da biblioteca da Unicamp.

universo dos “populares” e do social, seus discursos, fundações de colégios em prol do ensino técnico aos desvalidos, seu sonho em criar uma colônia agrícola com produção subsistente, suas intervenções pela fundação de abrigos, asilos e internatos parecem corroborar o seu envolvimento com os problemas sociais, talvez não militante e muito menos empático, mas com um tipo de relação própria de um bispo cuja motivação para o social era conferida pelas determinações do Concílio de Trento (1445-1563), ou seja, a orientação para que sacerdotes conduzissem sua cristandade nos deveres próprios do *ethos katholikós*, (AZZI, 1992, p.5)¹⁵ de um tipo específico de visão de mundo. Se essa ação é opressora aos sentimentos dos pobres e se o tipo de inserção não parece libertadora, isso depende de como se percebe envolvimento e liberdade.

Para melhor entender esse processo, devemos considerar que alguns autores, inclusive do grupo CEHILA, retiram do conceito cultura popular a ideia de catolicismo popular (tanto Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas, no entanto, preferiram tratar de uma “religiosidade popular” na esfera das agências especificamente religiosas no Brasil colonial). Como exemplo, no livro *Formação do Catolicismo Brasileiro* (1991), Eduardo Hoornaert traz dois capítulos especialmente endereçados à discussão sobre práticas sincréticas e cultura popular. Nesses capítulos, a afirmação sobre o estranhamento de uma elite clerical e mesmo política face à maneira com a qual o “povo” vivenciava a sua religiosidade denota uma separação entre o que seria o universo popular e o de uma elite. Porém, o conceito utilizado restringe a ideia de cultura, colocando em seu lugar o de catolicismo popular. O princípio parece o mesmo, porém pensado no universo circunscrito à vida religiosa. Bem, ao observarmos tal questão, podemos dizer que a crítica de Chartier, Muchembled e Peter Burke para o conceito cultura popular também pode servir ao de catolicismo popular.

Hoornaert esboça uma explicação nada simples para o termo catolicismo popular, porém, sua posição sobre a possibilidade de uma genuína crença popular no Brasil parece no mínimo reiterar a própria posição daquilo que critica, ou seja, das elites, uma vez que grande parte das fontes sustentadoras dessas teorias foi notadamente produzida por elites clericais, mesmo com a ressalva de uma busca dialógica na documentação já tentada antes por Carlo Ginzburg. Além disso, utiliza o termo catolicismo popular que, por definição, não é próprio do universo dos personagens eleitos.

...A nossa posição é a seguinte: existe um catolicismo popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o catolicismo popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu durante

¹⁵ Por cristandade, entendo um conjunto de indivíduos que são afirmados no estritamente cristão, que por uma determinação seja institucional, seja cultural congregam ou são congregados a esse fim. Riolando Azzi define de modo mais estrito o termo cristandade, quando afirma ser um conjunto de todos os súditos da Coroa Portuguesa, pensando especificamente a realidade colonial no Brasil.

os quatrocentos e tantos anos de sua história...” (HOORNAERT, 1991, p. 99)

Na segunda metade do século XIX, uma parte da Igreja lutava por empreender reformas dentro da instituição como para além dela. Os chamados bispos reformadores ou ultramontanos foram responsáveis por desencadear algumas críticas no que se refere à organização do próprio clero e da sociedade como um todo. Embora as lutas destes padres tenham sido referidas em vários trabalhos, podemos dizer que, salvo algumas exceções, os bispos, na compreensão desses autores, não passavam de homens querendo ampliar a sua influência no segundo reinado. E, em geral, esses reformadores foram considerados clérigos inconformados com a dependência em relação ao Estado e com a maneira de vivência do catolicismo no Brasil¹⁶.

A preocupação com o povo é tanta que as elites deixaram de ser encaradas no seu fazer com o “povo”, melhor dizendo quando podemos dizer que essas esferas se separam a ponto de nós mesmos estabelecermos distinções tão rijas e pouco explicativas da complexidade que são as relações histórico-sociais. Parece que precisamos voltar à célebre *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freire, sem passar por Caio Prado Júnior. Vimos que a ideia de “povo” parece tão alheia aos indivíduos que designamos “povo”, então, como fazer uma História a partir do povo tal como apregooou o grupo da CEHILA e como muitos analistas também seguem. A primeira questão a ser considerada é que “povo” é uma derivação da palavra latina *populus* (*populis*), que durante a Idade Média, era pouco aplicada àquilo que designamos “povo”, e, se consideramos povo sinônimo de pobre, o termo mais adequado seria *nihil*, ou seja, os que nada têm. Assim, a relação entre povo e pobre não parecia fazer sentido nas letras medievais, bem como no Brasil colonial. A questão é quando o termo povo se torna sinônimo de pobre e como esse sentido chega ao fluxo da língua portuguesa de onde partimos?

Muitos estudos têm retomado de uma parte uma história das devoções, outros, preocupados com as relações de poder, atentaram para as tensões de grupos numa esfera própria da política organizada seja no âmbito do Estado,

16 O volume de estudos da Igreja no Brasil é grande, embora pouco difundido no meio acadêmico. De uma parte, podemos indicar autores ligados à proposta D. Leme, a partir de 1916, ou melhor, de uma elite católica cuja principal preocupação era restaurar os valores que dessa Igreja desde o XIX, especialmente no que se referia à intelectualidade do clero. Entre eles, podemos citar Pe. Leonel Franca (1922), Alceu Amoroso Lima (1943), Américo Jacobina Lacombe (1976), Dr. Heráclito Foutoura Sobral Pinto (1987). Esses intelectuais e ativistas foram responsáveis pela criação de revistas e institutos católicos importantes em várias cidades centrais do Brasil como São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Outros nomes estão ligados ao estudo mais específico da Igreja na História do Brasil, vinculados ou não a ela formam um conjunto de análise sempre visitada pelos pesquisadores: João Dornas Filho (1938), Nilo Pereira, Antonio Carlos Villaça (1974), entre outros. Suas propostas, embora distintas no teor da análise, defendem às vezes passionalmente a posição das elites eclesásticas na luta por uma maior autonomia em relação ao poder temporal. Por último, citamos os autores da CEHILA que passaram a ler e a criticar as ações dessa mesma elite eclesástica de modo a recuperar uma “religiosidade popular”.

seja no da Igreja. Os trabalhos de tendência cultural tentam ampliar essas temáticas, enfocando muito mais o ambiente a partir do qual as relações de poder não poderiam ser entendidas sem a dimensão simbólica. Não seria apenas uma análise das práxis, mas uma investigação tendendo ao âmbito das instituições mentais que constituem práticas e vice-versa bem ao gosto de Roger Chartier (1990). Sem pensar na clássica divisão social de eruditos e populares, ricos e pobres, patrões e proletários, esses estudos veem as relações sociais de forma ativa, deixando de lado análises frias, constituindo relações bipolares. Mais que isso, produziram críticas no que se refere à hermenêutica histórica e à própria estrutura desse tipo de conhecimento¹⁷.

A retomada das análises de individualidades clericais, de irmandades e festas religiosas, de devoções individuais ou coletivas está na pauta dos estudos acadêmicos em vários programas de pós-graduação no Brasil. As recentes teses circunscritas às bibliotecas universitárias têm demonstrado que as relações de poder e as interações entre os indivíduos precisam ser pensadas sob novos parâmetros. Um deles é a própria História Intelectual ou Cultural, cuja influência é visível nos estudos acadêmicos mais recentes. Exemplos disso são as análises que procuram na produção intelectual de clérigos a percepção de representações coletivas e interações sociais sem a velha amarra dos jogos de poder bipolares e passionais que mediarão os estudos de apologistas e militantes dentro e fora da Igreja Católica. Nem uma história das elites isolada de uma estrutura maior, nem uma história popular, mas uma história que tenha compromisso com o próprio conhecimento com a sua natureza epistemológica. É impossível que qualquer estudo seja imaculado da perspectiva política no sentido mesmo da inserção numa visão de mundo qualquer, no entanto, reincidir em aplicação de conceitos rígidos aos estudos das práticas e pensamentos religiosos como de qualquer outro é no mínimo esquecer a complexidade das motivações humanas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A intenção do artigo foi colocar em relevo algumas ideias preliminares sobre o tratamento dado por alguns autores aos conceitos de cultura popular/erudita e catolicismo/religiosidade populares. Parte da historiografia sobre a vivência religiosa tem utilizado esses e outros conceitos (como o de representação, apropriação, cultura etc.) para reafirmar identidades religiosas e processos de constituição de relações de um determinado período e de uma determinada sociedade. É significativo o número de trabalhos de congressos, revistas, dissertações e teses que tiveram como preocupação, nos últimos dez anos, temas ligados às histórias

¹⁷ Em particular nos referimos às contribuições dos autores de tendência cultural e cuja filiação aos *Annales* ou a *microstorie italiana* conseguiram pensar as relações religiosas e culturais de modo geral com sofisticação e ampla pesquisa, cito: Le Roy Ladurie *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (1975); Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire* (1981); *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* (1976); Giovanni Levi *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII* (1990).

religiosas por excelência. Do mesmo modo, as áreas de pós-graduação têm crescido e com elas o número satisfatório de trabalhos vinculados de algum modo a esses temas. A associação disso com a entrada no Brasil de uma história cultural francesa ajuda a proliferar esses campos; no entanto, ainda se faz necessário observar como o uso dos conceitos, realizado de um modo direto, não é alvo de debate e reflexão. Por isso, recuperando alguns desses debates, o artigo, sem pretensão a uma crítica destrutiva, procurou rever parte dessas ideias e deixar algumas perguntas para aqueles que venham a lê-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro F. S. & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campos, 1997.
- ARRUDA, José Jobson & TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia Luso-Brasileira Contemporânea*. São Paulo/Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- CHARTIER, Roger. Cultura Popular. Revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Avançados*. Rio de Janeiro. Vol 8, no. 16, 1995.
- AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono*. Um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1992.
- COUTINHO, Sergio Ricardo. *Misticismo e História no Brasil Central*. Brasília: CEHILA, 2001.
- MARTINS, K. D. *O sol e a lua em tempo de eclipse: a reforma católica e as questões políticas na Província do Grão-Pará (1863-1878)*. Campinas, SP, 2001. Dissertação de Mestrado em História. Campinas/SP. IFCH/UNICAMP.
- _____. *Cristóforo e a romanização do inferno verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)*. Campinas, SP, 2005. Tese de doutorado em História Cultural, Campinas/SP. IFCH/UNICAMP.
- BURKE, Peter. *O que História Cultural*. Trad. de Sergio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Recebido em: 20/06/2011

Aceito em: 18/08/2011