



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E CULTURA

VALERIA ACOSTA ROY

**A FÉ DESMITIFICADA: REPRESENTAÇÕES DA RELIGIÃO CATÓLICA NO
ROMANCE A *COCANHA*, DE JOSÉ CLEMENTE POZENATO**

CAXIAS DO SUL

2019

VALERIA ACOSTA ROY

**A FÉ DESMITIFICADA: REPRESENTAÇÕES DA RELIGIÃO CATÓLICA NO
ROMANCE A *COCANHA*, DE JOSÉ CLEMENTE POZENATO**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura, pela Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Miranda Alves

CAXIAS DO SUL

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

R888f Roy, Valeria Acosta

A fê desmitificada : representações da religião católica no romance
A cocanha, de José Clemente Pozenato / Valeria Acosta Roy. – 2019.
136 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Letras e Cultura, 2019.

Orientação: Márcio Miranda Alves.

1. Catolicismo. 2. Emigração e imigração na literatura. 3. Italianos. 4.
Mito. 5. Pozenato, José Clemente, 1938-. I. Alves, Márcio Miranda,
orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 272/273:82-95

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Ana Guimarães Pereira - CRB 10/1460

A fé desmitificada: representações da religião católica no romance *A cocanha*, de José Clemente Pozenato

Valeria Acosta Roy

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura, Área de Concentração: Estudos de Linguagem, Literatura e Cultura. Linha de Pesquisa: Literatura e Processos Culturais.

Caxias do Sul, 21 de agosto de 2019.

Banca Examinadora:

Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Cristine Fortes Lia
Universidade de Caxias do Sul

Dr. Márcio Miranda Alves
Orientador
Universidade de Caxias do Sul

Dra. Rosângela Fachel de Medeiros
Universidade Federal de Pelotas

Dedico este trabalho à memória de minha bisavó Rosa Sachetti Oliveri, que como filha de italianos veio a este lado do mundo como muitos outros em busca de um futuro melhor, e à memória de seu neto, meu pai Jorge Acosta, por seu incentivo a dedicar-me aos estudos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por ter-me dado a vida, o desejo e a capacidade de estudar e aprender mais.

A meu esposo Kyle Roy e aos meus filhos Joaquín, Martín e Matías pelo amor, paciência e apoio, sem os quais não poderia ter concluído este trabalho.

A minha família, especialmente a minha mãe Graciela Curbelo, pelo seu exemplo a nunca desistir, a meus sogros Carla e Ronald Roy pelo seu incentivo e carinho, e a todos os que de longe ou perto me apoiaram nessa caminhada.

Ao meu orientador Márcio Miranda Alves pela sua dedicação e guia no desenvolvimento desta pesquisa.

Ao corpo docente do Programa de Mestrado em Letras e Cultura da Universidade de Caxias do Sul, que de diferentes maneiras contribuíram com seus ensinamentos para o desenvolvimento deste trabalho.

A meu supervisor Stan Meador e sua família pelo apoio e incentivo a empreender este projeto.

“If you want to change the world,
pick up your pen and write”.

Martin Luther

RESUMO

Tomando como *corpus* o romance *A cocanha* (2000), de José Clemente Pozenato, este trabalho objetiva demonstrar o processo de desmitificação da religião católica presente na obra no contexto da imigração italiana do final do século XIX, na região Nordeste do Rio Grande do Sul, Brasil. Observa-se que, contrário a alguns discursos historiográficos e literários predominantes que enaltecem a religião dos imigrantes, e que em muitos casos a consideram responsável pelo sucesso da colonização, a narrativa ficcional de Pozenato traz versões alternativas da História, apresentando uma religião católica questionada. Para atingir esse objetivo recorre-se a um embasamento teórico interdisciplinar que abrange a história, a teologia e a filosofia. O levantamento histórico auxilia no entendimento do contexto no qual os personagens estão inseridos, assim como na identificação dos acontecimentos passados que de diferentes maneiras contribuíram para a mitificação da religião católica. O embasamento teológico oferece elementos-chave para entender a doutrina católica e seus efeitos na conduta de seus seguidores. No campo filosófico, utiliza-se o conceito de mito de Mircea Eliade para entender o processo de mitificação e desmitificação presentes no romance, assim como o conceito de sofrimento de Ludwig Feuerbach como outro fator importante que desconstrói a religião dos colonos imigrantes.

Palavras-chave: Catolicismo; imigração italiana; mito; José Clemente Pozenato.

ABSTRACT

Taking the novel *A cocanha* (2000), by José Clemente Pozenato as our *corpus*, this research aims to demonstrate the demystification process of the Catholic religion present in the context of Italian immigration at the end of the XIX century in the Northeast region of Rio Grande do Sul, Brazil. Contrary to other predominant historiographic and literary narratives that exalt the religion of the Italian immigrants, and that in many cases is even considered responsible for the success of the colonization, the fiction narrative of Pozenato offers alternative versions of the History presenting a Catholic religion demystified. In order to reach that objective, an interdisciplinary theoretical foundation is employed that includes the fields of History, Theology and Philosophy. This historical survey assists in the understanding of the context in which the characters are inserted, as well as the identification of past events that in different ways contributed to the mystification of the Catholic religion. The theological foundation offers key elements to understand components of the catholic doctrine and how it subsequently affects the behavior of their followers. In the field of philosophy, the concept of “myth” of Mircea Eliade is used to understand the mystification and the demystification process present in the novel, as well as the concept of “suffering” of Ludwig Feuerbach as another important factor that deconstruct the religion of the Italian immigrants.

Keywords: Catholicism; Italian immigration; myth; José Clemente Pozenato.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 O CATOLICISMO NA ITÁLIA E NO BRASIL	19
2.1 Das origens aos anos de crise no século XIX.....	19
2.1.1 A Igreja Católica e a formação da identidade religiosa italiana.....	29
2.2 O desenvolvimento do Catolicismo no Brasil.....	35
2.2.1 O Catolicismo do imigrante italiano.....	45
3 RELIGIÃO E FILOSOFIA	52
3.1 Catolicismo: uma perspectiva teológica	52
3.1.1 Elementos e rituais da doutrina católica	54
3.2 O conceito de mito na perspectiva de Mircea Eliade	62
3.2.1 O mito e suas funções sociais.....	66
3.2.2 O mito nos rituais católicos	70
3.3 Ludwig Feuerbach e o conceito de sofrimento.....	73
4 A DESMITIFICAÇÃO DA RELIGIÃO CATÓLICA EM A COCANHA	83
4.1 A desconstrução das virtudes.....	83
4.2 A humanização das personagens.....	96
4.3 Anotações críticas de José Bernardino dos Santos.....	110
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS	131

1 INTRODUÇÃO

No final do século XIX, milhares de italianos começam a emigrar para o Brasil em busca de um novo começo, deixando para trás não apenas sua terra de origem e entes queridos, mas também a fome e a miséria de uma Itália que se desmoronava economicamente. No entanto, esses imigrantes não deixam tudo no continente europeu. Eles também trazem algo a mais para a nova terra: seus costumes, línguas, valores e a religião católica, e, a partir desses elementos, em combinação com os encontrados na nova nação, formam uma nova sociedade.

Desde esse momento, muitos estudiosos e escritores têm registrado esse acontecimento histórico de diferentes maneiras. José Clemente Pozenato (ele mesmo descendente de italianos), por exemplo, é um dos autores que faz uma valiosa contribuição para a construção desse legado deixado pelos seus antepassados. Tomando como *corpus* a obra *A cocanha* (2000), de autoria de Pozenato, a presente dissertação objetiva verificar, por meio da análise literária, como se configura a representação da religião católica desmitificada no referido romance, focalizando as contradições entre as ações das personagens religiosas e os princípios que professam. Podemos afirmar que *A cocanha* apresenta teor crítico e constitui uma desconstrução da fé dos colonos italianos, na medida em que os apresenta como seres de carne e osso, muito longe da idealização presente em alguns discursos historiográficos e literários que tanto contribuíram para a formação do imaginário coletivo do imigrante herói.¹

O romance *A cocanha* é uma obra que está ambientada no último quarto do século XIX, retrata a chegada dos primeiros imigrantes italianos à Região Nordeste do Rio Grande do Sul e constitui a primeira parte de uma trilogia composta ainda por *O quatrilho* (1985) e *A babilônia* (2006), que conformam uma referência fundamental na literatura gaúcha para o estudo da imigração italiana na Região referida. *A cocanha* narra a história de várias famílias italianas que no fim de 1883 decidem deixar sua terra natal: Verona, na região de Vêneto, em busca de um futuro melhor fugindo da crise econômica e social ocasionada pelo auge da industrialização no continente europeu. Desse modo, esses sujeitos como outros milhares (especialmente agricultores e obreiros) saem cheios de esperança e grandes expectativas de encontrar no Brasil sua própria “cocanha”. Conforme Boniatti (2004, p. 125), esse termo foi “documentado pela

¹ Um exemplo de um depoimento que exalta essa imagem católica do imigrante italiano apresenta-se no seguinte trecho de um discurso proferido pelo Vigário de Veranópolis (1960) em homenagem aos primeiros imigrantes que povoaram Lajeado: “Vos celebrais, hoje, outros magos, outros Pioneiros, outros *desbravadores da fé* e da civilização, que, em longa e estafante jornada erçada de espinhos, de todos os sacrifícios e privações, sulcada de suores e lágrimas, aqui aportaram *conduzidos pela estrela brilhante da fé*, para aqui formar uma nova civilização, *inspirada no calor da religião da Bela Itália*”. (BERNARDI, 1982, p. 19, grifos nossos).

primeira vez no século XII, para designar um modelo de sociedade utópica, [que] relaciona-se com a fartura e a fruição plena dos prazeres materiais. E é na confluência da História da Imigração Italiana que, na segunda metade do século XIX essa utopia foi difundida entre a população pobre da Itália”. Assim, o primeiro romance da trilogia relata a viagem das famílias protagonistas, sua chegada e sua adaptação a uma terra nova que por ser inabitada possui um sem fim de desafios. É dessa maneira que Pozenato recria essa parte da história dos imigrantes italianos, apresentando não só seus triunfos, mas também suas lutas e tragédias. Essa perspectiva sem dúvida revela costumes e tradições de um grupo étnico permeados com elementos da religião católica apostólica romana, que até os dias de hoje permanecem presentes de diferentes maneiras em sua descendência.

O romance revela, assim, homens e mulheres simples, seres humanos com seus defeitos e virtudes, imagem que se contrapõe àquela idealizada do imigrante católico e exemplar. Além dessa inconsistência dicotômica de ações-valores enfatizada na obra por meio de suas personagens e trama, é possível perceber, em *A cocanha*, os princípios católicos como uma influência mais negativa do que positiva na vida individual e coletiva do imigrante. Esse aspecto é visível uma vez que se exprime em atitudes conformistas e ausentes frente às adversidades enfrentadas, tanto as pessoais, encontradas em suas próprias famílias disfuncionais, como também as coletivas, encontradas em suas reações frente às imposições governamentais. Na obra, isso indica contradições e ambivalências na representação da formação da sociedade ítalo-brasileira. Em vista desse contexto, o problema de pesquisa aqui proposto é: como está representada a desmitificação da religião católica no romance *A cocanha*, de José Clemente Pozenato?

Muitos trabalhos acadêmicos têm sido realizados sobre a temática da imigração italiana na região Nordeste do Rio Grande do Sul. Porém, a realização desta pesquisa justifica-se pelo fato de que a religião católica, embora seja tema recorrente em muitas obras literárias do autor, tem sido pouco explorada nesses estudos. Entende-se que analisar tal temática no romance *A cocanha* seja uma importante contribuição acadêmica na área das Letras, não só como preenchimento dessa lacuna bibliográfica sobre o Catolicismo como meio para explorar o comportamento do imigrante italiano desde uma perspectiva religiosa, mas também como um tema pertinente ao ser humano em geral por tratar de uma das instituições mais poderosas em âmbito social: a religião católica apostólica romana. Faz-se relevante, aqui, questionar por que esse assunto é tão presente na obra de Pozenato, quais são as ideias que o texto transmite ao leitor e por que o Catolicismo é uma religião que prepondera na cultura ítalo-brasileira, além de ser importante na história dos italianos imigrantes e, conseqüentemente, na colonização

italiana da região serrana do Rio Grande do Sul. O estudo de *A cocanha* sob essa perspectiva proposta pode ajudar a esclarecer algumas dessas questões.

Embora este trabalho vise à análise da representação da religião católica em uma obra de ficção, restrita a um grupo de pessoas, lugar e tempo determinados, as ideias levantadas sobre o tema, pela narrativa, ainda hoje permanecem muito em pauta, tanto na cultura ítalo-brasileira como em outras em que o Catolicismo é elemento essencial na formação de sociedades. Dessa forma, por sua relevância temática, a pesquisa aqui desenvolvida não se limita, necessariamente, ao âmbito acadêmico, nem a um único universo regional, uma vez que promove reflexões acerca do problema existencial do ser humano, expressado na adoção de uma religião.

Ao analisar, no romance, a cosmovisão do colono italiano católico, à luz de documentos históricos, torna-se possível uma melhor compreensão da cultura de seus descendentes na Serra Gaúcha dos dias atuais. Cabe destacar que, de modo algum, pretende-se explorar a visão de mundo dos descendentes brasileiros de italianos na contemporaneidade, mas, sim, observar possíveis conexões de suas crenças e comportamentos com o passado histórico, por meio da análise de uma narrativa fictícia, de autoria de um descendente de italianos, que apresenta aspectos sobre a imigração italiana no Brasil. Por fim, o estudo do papel da religião na colonização italiana do Rio Grande do Sul ocorrerá, além da pesquisa bibliográfica sobre o processo da colonização italiana, por meio de aporte teórico e teológico a fim de tentar explicar a complexa relação entre religião e ser humano, permitindo ao leitor chegar a suas próprias conclusões.

Para atingir o objetivo geral proposto, o qual é analisar como ocorre a desmitificação da religião católica no romance *A cocanha*, será necessário cumprir alguns objetivos específicos como: a) estudar o desenvolvimento da religião católica na Itália e no Brasil até o final do século XIX; b) estudar o Catolicismo desde uma perspectiva teológica e filosófica, relacionando-o com o conceito de mito segundo o filósofo Mircea Eliade, e o de sofrimento na doutrina da religião católica, a partir das ideias de Ludwig Feuerbach; e c) analisar, por meio dessa fundamentação teórica e histórica, o questionamento de algumas práticas da religião católica, principalmente as ritualísticas, a partir do comportamento dos personagens do romance *A Cocanha*.

O método utilizado na condução de uma pesquisa é de extrema importância para viabilizar a produção do conhecimento científico, uma vez que cumpre o papel de guia para o pesquisador. No desenvolvimento desta dissertação, o método científico a ser utilizado será o bibliográfico, seguido da análise da obra literária *A cocanha*. Acreditamos que é fundamental

uma revisão literária acerca do tema a ser pesquisado, neste caso do Catolicismo, especificamente nos campos da História, da Teologia e da Filosofia, a fim de encontrar possíveis respostas para o nosso problema de pesquisa. Desse modo, pela utilização do método bibliográfico pretende-se chegar a uma conclusão (mesmo que seja parcial) por meio do “conhecimento disponível a partir das teorias publicadas em livros ou obras congêneres” (KÖCHE, 2003, p. 122). Esse processo nos permitirá, então, “[...] conhecer e analisar as principais contribuições teóricas existentes sobre um determinado tema ou problema [...]. (KÖCHE, 2003, p. 122).

Como posto anteriormente, para abordar a questão da desmitificação do Catolicismo no romance de Pozenato, é indispensável recorrer a um referencial teórico que nos auxilie, primeiramente, a encontrar uma definição apropriada do Catolicismo, segundo, a esclarecer o que se entende por mito e, terceiro, a explorar a relação existente entre o conceito de sofrimento segundo Feuerbach e a religião católica. Todos esses elementos acreditam-se estar presentes no decorrer de todo o romance.

Por ser a religião católica o tema principal nesta pesquisa, considera-se necessário abordar sua doutrina desde um ponto de vista não somente histórico, mas também teológico. Com esse propósito em vista, vários autores são utilizados na abordagem do Catolicismo, tanto católicos como pertencentes a outras denominações cristãs, entre os quais se encontram os teólogos Gregg R. Allison e Leonardo De Chirico.

Ao desenvolver o tema da religião católica tanto na perspectiva histórica quanto teológica, é possível perceber uma forte presença do ritualismo na prática religiosa dos colonos imigrantes, a qual constitui um aspecto central na representação da religião da comunidade imigrante italiana e que, inclusive, pode ser corroborado por documentos historiográficos. Tal observação resulta relevante para nossa pesquisa na medida em que a religião dos colonos pode ser interpretada como uma série de rituais exercitados por religiosos que em muitos casos nem conseguem entender seu significado. A compreensão desse aspecto resulta ser crítica para entender o processo de desmitificação da religião católica representado no romance, pois a religião torna-se mais uma norma social do que uma convicção pessoal. O resultado é uma preocupação excessiva pelas aparências em detrimento dos valores éticos e morais do crente.

Com respeito ao âmbito filosófico, o romeno historiador das religiões Mircea Eliade será outro contribuidor primordial no desenvolvimento desta pesquisa para entender o que se entende por mito no processo de mitificação e desmitificação presente no romance. O historiador afirma que

O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*. Mas contar uma história sagrada equivale a revelar um mistério, pois as personagens do mito não são seres humanos: são deuses ou Heróis civilizadores. (ELIADE, 1992, p. 84, grifo do autor)

O romance *A cocanha* realiza a desconstrução de vários mitos sobre a imigração italiana, sendo a religião católica um deles. Assim, Pozenato retrata a crença trazida pelos imigrantes de uma maneira diferenciada, transformando essa história ou conjunto de histórias sagradas em narrações comuns, afastadas do discurso laudativo proeminente na historiografia, na literatura e até na própria oralidade dos descendentes de italianos na atualidade. A narrativa apresenta histórias de pessoas comuns, cujos atos estão muito distantes do considerado “sagrado”. Desse modo, questiona-se o caráter sacro da religião católica italiana nesse contexto, rompendo com o processo de mitificação tão presente na memória coletiva.

Por outro lado, segundo Eliade, o mito como um elemento “vivo” apresenta diversas funções, sendo uma delas, por exemplo, proporcionar motivação para lidar com as adversidades enfrentadas no dia a dia. No caso das personagens de *A cocanha*, as histórias “sagradas” servem para fornecer estímulo para que se tenha êxito na “conquista” de uma terra inexplorada. (ELIADE, 2006, p. 125). Como consequência desse processo de mitificação, ocorre um enaltecimento excessivo do objeto em questão, neste caso, tanto da religião católica como do imigrante italiano como praticante dessa religião.

Robert Segal, professor e diretor de Estudos Religiosos da Universidade de Aberdeen, na Escócia, apresenta outra perspectiva do conceito de mito. Segundo ele, a definição de mito não se limita a uma história sagrada, mas pode ser qualquer história que revele uma crença ou ideologia. Ele ainda vai além ao afirmar que suas personagens podem ser tanto divinas como humanas ou até animais. (SEGAL, 2004, p. 4-5).

Contudo, a concepção de mito de Segal parece complementar-se com a de Eliade, uma vez que ambos estudiosos parecem não se restringir ao campo religioso, podendo aplicá-la a outras experiências do homem moderno, para o qual se admite a ausência de religião. Nas palavras de Eliade:

Poder-se-ia escrever uma obra inteira sobre os mitos do homem moderno, sobre as mitologias camufladas nos espetáculos que ele prefere, nos livros que lê. O cinema, esta “fábrica de sonhos”, retoma e utiliza inúmeros motivos míticos: a luta entre o Herói e o Monstro, os combates e as provas iniciáticas, as figuras e imagens exemplares (a “Donzela”, o “Herói”, a paisagem paradisíaca, o “Inferno”, etc.). (ELIADE, 2001, p. 167, grifos do autor)

Para exemplificar a magnitude da relação entre o conceito de mito e a sociedade moderna, Segal traz a figura do primeiro presidente dos Estados Unidos, George Washington (1732-1799), que, por suas façanhas – levou os norte-americanos à vitória na Guerra da

Independência contra a Inglaterra e foi protagonista da ratificação da Constituição da nação – seria visto como um indiscutível herói que tipifica um mito americano. De acordo com Segal,

A reverência concedida a Washington pelos americanos, tanto em sua época como também muito tempo depois, beirou a deificação, e o tratamento dele constituía um ato de adoração virtual [...] Para Eliade, o mito honra seu assunto estabelecendo um significante no mundo físico ou social que continua até os dias de hoje – no caso do Pai Fundador Washington, a própria América. (SEGAL, 2004, p. 58-59, tradução nossa).²

É possível identificar certo paralelismo entre o mito americano de George Washington, como Pai Fundador dos Estados Unidos, e o mito dos primeiros imigrantes italianos, fundadores de uma sociedade próspera numa terra virgem e inexplorada.

Pode-se afirmar que, para esses indivíduos recém-chegados, a religião católica constituiu-se o elemento primordial para tal empreendimento. Esse enaltecimento da religião por parte dos colonos é explicado, em certa medida, por sua proveniência: “[...] tratava-se de pessoas de um meio agrário, com uma cosmovisão sacral: para eles, pois, o fator religioso era muito mais relevante do que para indivíduos de ambientes urbanos secularizados de nossos tempos” (DE BONI; COSTA, 1984, p. 110).

Além disso, a identificação católica dos imigrantes naquele tempo era tão forte que o liberalismo surgido pelos conflitos históricos entre a Igreja e o Estado na península itálica não os tinha atingido. Zagonel (1975, p. 47) os descreve como

Habitantes das montanhas e das pequenas vilas, não haviam sofrido ainda as influências do liberalismo agnóstico e anticlerical que a Revolução Francesa espalhara também na Itália e que fora manejado como arma para realizar a Unificação Italiana e correspondente supressão dos Estados Pontifícios. Mantinham ainda a piedade simples e ingênua de uma população rural aglomerada em torno das igrejas paroquiais onde cultivavam suas devoções mariais e ouviam a pregação do sacerdote.

Embora o enredo de *A cocanha* apresente a religião dos imigrantes sob o mesmo viés mítico, por meio de vários personagens religiosos, essa sacralidade rapidamente é desconstruída ao se defrontar com a realidade cruel e “profana” do imigrante. Em vez de heróis ou mártires, a narrativa inverte a posição dos italianos, substituindo essas histórias sagradas por histórias comuns da vida cotidiana e desmitificando, assim, a imagem enaltecida do imigrante religioso. Esse processo de desconstrução da religião católica, além de apresentar-se fortemente na figura do padre como principal representante dessa religião, pode ser percebido também em vários personagens religiosos. Um deles, por exemplo, é Domenico, um pai de família que decide

² “The reverence accorded Washington by Americans in his time and long afterwards bordered on deification, and the treatment of him constituted virtual worship [...] For Eliade, a myth honors its subject’s establishing something in the physical or social world that continues to his day – in the case of Founding Father Washington, America itself”. Todas as traduções de citações em inglês ou espanhol são de autoria nossa.

deixar sua esposa e filhos para embarcar numa viagem ao Brasil e aventurar-se não apenas em busca de uma melhoria financeira, mas também em busca de aventuras amorosas. Essa incoerência entre os princípios católicos e os atos do personagem revela-se na voz narrativa, referindo-se a Domênico: “Sabia que estava em pecado, mas prometia a Deus que seria apenas por uma temporada” (POZENATO, 2000, p. 162).

Além de salientar as fraquezas do colono religioso, revelando seu lado humano, a obra apresenta a religião como um obstáculo à sua felicidade. Essa desconstrução observa-se na resignação de seus adeptos ante os infortúnios da vida, apresentando, assim, a desgraça e miséria humanas como acontecimentos naturais e aceitáveis da vida cotidiana. Esse aspecto é perceptível, por exemplo, ao se analisar a situação de Giulietta, que, por não ter dado filhos homens a seu marido, é agredida física e verbalmente por ele. Ao recorrer ao padre em busca de conselho, a resposta do clérigo se resume em “paciência e oração” (POZENATO, 2000, p. 262).

A religião configura-se, portanto, de uma maneira negativa, não só pelo conformismo representado nas personagens, mas também pela ironia com a qual as virtudes da religião católica são representadas, uma vez que, nesse caso, a virtude da “paciência”, por exemplo, aparece como responsável pela passividade de Giulietta frente ao abuso físico, emocional e psíquico do marido.

Nessa mesma linha de pensamento, o sofrimento surge como outra virtude que aparece igualmente representada no romance de maneira prejudicial. O filósofo alemão Ludwig Feuerbach discute o conceito de sofrimento em relação à religião católica, afirmando que ele consiste em uma das características integrais do Catolicismo:

[...] todos os pensamentos e sentimentos que inicialmente se associam a Cristo concentram-se no conceito de sofrimento [...] as imagens do crucificado, que até hoje encontramos em todas as igrejas, não representam um redentor, mas somente o crucificado, o sofredor. (FEUERBACH, 1997, p. 104-106).

Essa ideia é perceptível no contexto de outra personagem religiosa: Rosa, a qual é retratada como uma mulher sofrida e infeliz. Nas palavras do padre Giobbe, Rosa torna-se talvez o símbolo máximo de aflição: “Essa pobre menina Rosa, por exemplo. Apenas trinta anos e cheia de rugas, a boca quase sem dentes, os fios brancos de cabelo que o lenço deixava escapar”. (POZENATO, 2002, p. 336).

Por outro lado, o sofrimento não é evidente apenas na obra literária de Pozenato, mas também em diversos documentos históricos. A história, de igual maneira, registra um imigrante sofrido praticante de uma religião que lhe proporciona sustento e esperança em meio à

calamidade, como se pode observar na seguinte descrição dos camponeses religiosos italianos, segundo Zagonel (1975, p. 47):

Em torno da igreja paroquial se desenvolvia a vida simples e sofrida da população rural e montanhesa do Norte da Itália onde saíram os emigrantes para o Brasil. Quando as circunstâncias adversas os fizeram emigrar, foi em torno do altar da sua igreja que receberam as últimas recomendações de seu pároco.

Além do sofrimento característico representado no romance, é possível também perceber a existência de uma atitude passiva e submissa das personagens católicas praticantes como outra das virtudes da religião que se exprime tanto em nível pessoal (no caso de Julieta e Rosa) quanto em nível coletivo (no caso das injustiças sociais impostas pelas autoridades governamentais italianas e brasileiras, que em muitos casos até denotam uma aliança com a Igreja).

Finalmente, José Bernardino é outra personagem importante, portadora de uma voz crítica que observa e registra as incongruências existentes no universo do imigrante italiano. Bernardino dos Santos, com o olhar “do outro”, daquele que vê as coisas de fora, observa a realidade da colônia e pretende escrever um “Romance Realista”. Desse ponto de vista, pode-se perceber uma proposta por parte do autor de apresentar outra possível versão da história oficial, que desmitifique na narrativa ficcional o processo da imigração italiana na Região Nordeste do Rio Grande do Sul.

Após ter apresentado alguns pontos principais da fundamentação teórica a ser utilizada para o embasamento da análise literária do romance, apresentamos, a seguir, a estrutura desta dissertação. Por ser *A cocanha* uma obra que revela elementos históricos, consideramos de extrema importância conhecer o contexto histórico e social que alimenta a representação da obra. Por isso, no segundo capítulo apresentamos um panorama do desenvolvimento da religião católica na Itália e no Brasil até o final do século XIX (momento em que os imigrantes italianos chegam ao País), a fim de entender melhor a origem do imigrante religioso, que, sem dúvida, contribuiu, de alguma maneira, na formação de um caráter que tem como maior fundamento a religião católica. No primeiro subcapítulo, discute-se o desenvolvimento do Catolicismo especificamente na Itália, com especial ênfase nos séculos XVIII e XIX, e, no segundo, o desenvolvimento do Catolicismo no Brasil e nas colônias italianas da Região Nordeste do Rio Grande do Sul.

O terceiro capítulo apresenta a fundamentação teórica sob uma perspectiva teológica e filosófica, que será subdividida em três partes: a primeira abordará o Catolicismo desde um

ponto de vista teológico, para auxiliar na compreensão de sua doutrina e como ela tem contribuído na visão de mundo do camponês religioso italiano. A segunda parte apresentará o conceito de mito segundo o filósofo e historiador Mircea Eliade, e a terceira apresentará as ideias do filósofo Ludwig Feuerbach acerca do conceito de sofrimento e sua relação com a religião católica, tão presente no romance em questão.

No quarto e último capítulo passamos à análise da narrativa ficcional *A cocanha*, buscando identificar como se configura a desmitificação do Catolicismo, retomando as teorias anteriormente expostas. Este capítulo está dividido em três partes: a primeira apresenta as virtudes do Catolicismo representadas com uma ironia sutil, enquanto a segunda expõe a representação humanizada dos personagens religiosos que ressalta suas falhas e limitações. A última parte apresenta a figura de José Bernardino dos Santos como símbolo de uma literatura crítica que observa, explora e questiona a realidade histórica em busca de uma representação mais verossímil, criando, assim, uma versão desmitificada da religião católica dos imigrantes italianos.

2 O CATOLICISMO NA ITÁLIA E NO BRASIL

“Aquellos que no recuerdan el pasado, están condenados a repetirlo”.

George Santanaya

2.1 Das origens aos anos de crise no século XIX

Para poder entender melhor a manifestação religiosa do imigrante italiano na obra *A cocanha* (2000), torna-se necessário explorar o contexto histórico do Catolicismo em seu país de origem, uma vez que seu protagonismo contribui para a formação de seu caráter. Ao mesmo tempo, a revisão bibliográfica do desenvolvimento dessa religião na Europa, especialmente na Itália, permite identificar certos padrões acerca da relação religião-poder que se repetem na história e que certamente são refletidos na ficção.

A importância do Catolicismo para o colono italiano religioso vê-se no fato de que mesmo antes de se considerar italiano, ele já se considerava católico.³ Essa religiosidade, junto com outros fatores – como a diversidade geográfica e ideológica de sua população⁴ –, chega a ser tão forte que custa à Itália mais de meio século (1814-1870) de lutas e conflitos entre a Igreja e o Estado para se constituir uma nação unificada e independente.

Um exemplo da predominância da religião católica na península itálica pode ser observado no processo de sua independência. Diferentemente dos intelectuais latino-americanos que raramente abordavam o aspecto religioso em busca da independência de seus respectivos países, a grande maioria de intelectuais e pensadores italianos⁵ que procuravam a independência da península italiana não podiam deixar de tratar a questão religiosa por se constituir um aspecto fundamental da história nacional.

³ Segundo Manfroi, “O sentimento de patriotismo estava, assim, em contradição com o sentimento religioso. A reconciliação dessas duas realidades - Católico e Italiano - foi lenta [...]. Eram em sua maioria absoluta católicos praticantes. Abandonaram uma Itália politicamente unida, mas antes que os italianos existissem” (MANFROI, 1975, p. 148). Outra fonte afirma que por ser a maioria da população italiana de diferentes regiões e aldeias com seus próprios dialetos, santos e costumes bem diferenciados, não se reconheciam como “italianos”. Esse nome surgiu mais adiante pela política imigratória brasileira para poder designá-los e foi logo adotado pelos brasileiros para poder identificá-los como grupo (IBGE, 2007, p. 164).

⁴ “Antes do processo de unificação italiana, a península itálica estava dividida em reinos, ducados e repúblicas” (HERÉDIA, 2004, p. 296), parte deles dominados por potências estrangeiras como a França e a Áustria, que assumem certo poder sobre suas terras. Nesse contexto, é natural que diferentes ideologias baseadas em interesses diversos apareçam para enfrentar o problema de uma Itália dividida, dependente e estancada numa cosmovisão quase medieval.

⁵ Entre esses pensadores e intelectuais que queriam uma Itália unida e independente se encontram: Buonarroti, Mazzini, Cavour, Garibaldi e Gioberti.

A cidade de Roma pode servir como um bom ponto de partida para começar uma análise do contexto religioso, uma vez que constitui o símbolo mundial do Catolicismo. Roma é apresentada como uma cidade sagrada já desde o século I D.C. quando, segundo a tradição, é ali onde os apóstolos Pedro e Paulo morreram como mártires. Embora não se encontre nenhum fundamento bíblico que respalde essa afirmação, a crença na morte dos mártires no Império Romano ganhou ampla aceitação pela doutrina católica, que, como resultado, considera o território romano como um lugar santo. Desde então, “Roma começou a ser cercada por uma ‘aura’ apostólica e um sentimento de reverência por Pedro e Paulo” (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 381-383, 2015).⁶

Dessa maneira, a cidade santa destinou-se a ser morada oficial da hierarquia máxima da religião católica romana, o papa, o qual se orgulha de pertencer a uma linhagem proveniente do Apóstolo Pedro. Como De Chirico explica, o pontífice considera-se sucessor de São Pedro e, portanto, alega continuar com a missão confiada ao apóstolo, a qual consiste em presidir a Igreja Católica como instituição universal divina e exercer o poder sobre o rebanho de Cristo. (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 85-92).

No entanto, o poder do papa não se limitava ao âmbito religioso, e sua autoridade chegava a abranger também a esfera política e social, uma vez que o Sumo Pontífice governava os estados papais. Nas palavras de Kertzer: “A Igreja também acolheu com ímpeto a visão de que o papa era livre de exercer suas tarefas espirituais sempre e quando fosse também um governante temporal, um ‘papa-rei’ que presidissem sobre os Estados Pontifícios”. (KERTZER, 2000, p. 181).⁷ Portanto, a Igreja Católica na história da Itália tem um lugar predominante não só em âmbito religioso, representando a Igreja Universal, mas também no plano político e social, o que amplia sua influência na península itálica por meio de um governo teocrático sobre os estados papais. (POLLARD, 2008, p. 15).

Por outro lado, o papel protagonista da religião católica que emana da cidade onde se encontra a morada de sua autoridade máxima não ocorre só localmente, mas também mundialmente, uma vez que sua influência e poder se estendem além de suas fronteiras territoriais, tornando-se Roma, e, portanto, a Itália também, ícones mundiais do Catolicismo. Nas palavras de Kertzer: “Não só era a Itália uma Terra esmagadoramente católica, mas como

⁶ “Rome began to be surrounded by an apostolic ‘aura’ and a sense of high respect because of Peter and Paul”.

⁷ “The Church also embraced the view that the pope could only be free to perform his spiritual duties if he were also a temporal ruler, a “pope-king” who presided over the Papal States”.

casa da Santa Sé – com o papa e sua cúria – constituía o centro do Catolicismo Romano no mundo inteiro”. (KERTZER, 2000, p. 181).⁸

Embora a Igreja Católica seja um símbolo de poder e influência mundial devido a sua antiguidade como Instituição formalizada, ela passou por uma série de mudanças correspondentes a transformações políticas, econômicas e sociais que inevitavelmente afetaram seu desenvolvimento. Essas mudanças, no decorrer da história, demonstram como a Igreja, implicitamente ou explicitamente, encontra-se envolvida com a autoridade civil. Desde o Império de Constantino (272-337 D.C.), Napoleão Bonaparte I (1769-1821), e até o governo de Benito Mussolini (1883-1945), a Igreja como instituição estabelecida tem passado por numerosas modificações, mantendo-se vulnerável e maleável (voluntariamente ou não) aos diferentes interesses das autoridades governamentais no decorrer da história.

Ao mesmo tempo, essas mudanças têm repercutido na relação com os seus adeptos (principalmente dos camponeses), que constituem a grande maioria da população italiana em meados do século XIX. Portanto, o Catolicismo tem evoluído ou regredido (dependendo do ponto de vista com o qual se observe) na medida em que, como instituição, no decorrer dos anos esteve sujeita a interesses tanto religiosos como seculares.

O Cristianismo já começa seu caminho como instituição oficializada no século IV ao se tornar reconhecido e aceito pelo Imperador Romano Constantino, ocorrendo, assim, o primeiro acordo entre a Igreja e o Império.

Após o Edito de Milão reconhecer a religião cristã como legítima no Império Romano (313), Constantino o Grande tornou-se o primeiro Imperador que apoiou a igreja e por razões políticas tornou-se um forte defensor da unidade hierárquica da igreja. (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 429-431).⁹

Gradativamente foi produzindo-se, assim, uma relação harmônica entre a autoridade eclesiástica e a autoridade imperial ou monárquica. Nas palavras do autor: “A relação que vinha crescendo entre a igreja e o Império fez com que suas diferenças organizacionais fossem menos visíveis. Uma cultura de *do ut des* (troca de favores) caracterizava a colaboração entre as duas”. (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 425-428, 2015).¹⁰

⁸ “Not only was Italy an overwhelmingly Catholic land, but as the home of the Holy See – with the pope and his cúria – it lay at the centre of Roman Catholicism worldwide”.

⁹ “After the Edict of Milan had recognized the Christian religion as legitimate in the Roman Empire (313), Constantine the Great became the first Emperor that supported the church and for political reasons became a strong advocate of the hierarchical unity of the church”. Blainey (p.65, 2012) concorda afirmando que essas razões visavam a unir uma população diversa: “Foi oficialmente reconhecido que o cristianismo, por ser aberto a todas as etnias, poderia funcionar como um fator de unificação em um império multirracial”.

¹⁰ “The growing relationship between the church and the Empire caused their organizational differences to be less and less visible. A *do ut des* (i.e. exchange of favors) culture characterized the cooperation between the two”.

É dessa maneira que a Idade Média se caracteriza como um tempo no qual a religião católica era parte integral do homem ocidental europeu e qualquer outro pensamento que contestasse sua autoridade era inadmissível. Tanto a instituição religiosa quanto a imperial trabalhavam unidas numa colaboração mútua visando à conservação do poder político e social. Como Possamai (2005, p. 21) bem explica:

[...] a Idade Média foi caracterizada pelo ideal de cristandade, que unificava os povos cristão da Europa Ocidental. A cristandade europeia tinha uma língua de cultura (o latim), uma hierarquia eclesiástica (o papa, os bispos) e uma civil e militar (o imperador, os reis, os nobres).

No entanto, essa unidade indissolúvel entre religião e poder político muda com o transcurso da história e é no Renascimento que começa uma nova etapa para o desenvolvimento da Igreja Católica. Brotton (2006) comenta o pensamento de Michelet¹¹ sobre essa fase marcante da história: “Michelet foi o primeiro pensador em definir Renascimento como um período histórico decisivo na cultura europeia que representava um rompimento crucial com a Idade Média, e a qual criou um entendimento moderno sobre a humanidade e seu lugar no mundo” (BROTTON, 2006, p. 10).¹² O autor vai além ao acrescentar que os ideais do Renascimento representam princípios muito similares àqueles proclamados pela Revolução Francesa, “expondo os valores de liberdade, razão, e democracia, rejeitando a tirania política e religiosa, e venerando o espírito de liberdade e a dignidade do ‘homem’” (BROTTON, 2006, p. 11).¹³ Portanto, já no Renascimento, surge uma nova mentalidade que busca desafiar essa visão religiosa dogmática universal, focando na individualidade do homem por meio da valorização de seus descobrimentos e realizações artísticas.

No entanto, esse espírito de busca e de renovação, especialmente na área das artes, não é recebido de maneira igualmente favorável por todos os setores da sociedade. A Igreja Católica entra em conflito com o novo pensamento que claramente se opunha a sua visão conservadora do homem como um ser universal e coletivo. Essa mentalidade que coloca o ser humano como protagonista de suas conquistas era ainda rejeitada pelo Catolicismo por representar uma

¹¹ Jules Michelet (1798-1874) foi um historiador francês e o primeiro intelectual a usar o termo “Renascimento” (*Renaissance*) para se referir a um período específico da História. A palavra italiana *rinascita* já era usada no século XVI, porém seu uso era mais para se referir a um renascimento da cultura clássica. (BROTTON, 2015, p. 9)

¹² “Michelet was the first thinker to define the Renaissance as a decisive historical period in European culture that represented a crucial break with the Middle Ages, and which created a modern understanding of humanity and its place in the world”.

¹³ “[...] espousing the values of freedom, reason, and democracy, rejecting political and religious tyranny, and enshrining the spirit of freedom and the dignity of ‘man’”.

ameaça ao poder eclesiástico, uma vez que sua autoridade temporal era seriamente questionada.¹⁴

Dessa maneira, com o Renascimento, as contendas pelo poder entre a Igreja, o Império e os Estados europeus tornam-se comuns. Esse conflito já se vê com clareza no século XVI com o rei da França, quando ele disputa “[...] o poder com o imperador ao mesmo tempo em que tenta controlar a Igreja em seu reino através do galicanismo”. (FABVRE, apud POSSAMAI, 2015, p. 21). Tanto para a monarquia quanto para o Estado, possuir controle sobre a Igreja era uma estratégia comumente adotada para facilitar a subjugação da grande parte da população, composta especialmente, por camponeses analfabetos que tendia a ser extremamente religiosa.

A península itálica não é uma exceção a essa tendência. Na história da Igreja Católica italiana havia uma relação estreita entre a autoridade eclesiástica (representada pelo papa ou o padre) e a população devota.

Cada vez que a Igreja tem-se encontrado numa posição de poder político – seja diretamente, como nos Estados Papais, ou indiretamente, através de seu contato com os governantes na maioria da península e das ilhas – a relação entre o clero e as massas de leigos era clara: em assuntos relacionados à Igreja e a fé, o lugar do clero era de dar ordens e o do leigo de obedecer. (KERTZER, 2000, p. 196)¹⁵

Portanto, para o Império trabalhar em colaboração com a Igreja significava ter o apoio da maioria da grande massa da população italiana, a qual, no século XIX, constituía-se principalmente de camponeses e operários carentes de qualquer educação e extremamente devotos à religião católica. Cabe notar que essa mesma população seria a protagonista da massa migratória da Itália na segunda metade do século.¹⁶

No entanto, com a influência do Renascimento não só ocorre uma ruptura da aliança “Trono-Altar” com suas novas ideias humanistas, mas também a própria Igreja começa a sofrer divisões internas em toda a Europa, como acontece na Inglaterra, onde “a ruptura de Henrique

¹⁴ Um exemplo claro de como a autoridade temporal da Igreja Católica é desafiada nesse período apresenta-se em 1435, quando o humanista Lorenzo Valla, como funcionário do futuro rei de Nápoles Alfonso de Aragon, denuncia a falsificação de um dos documentos fundadores da Igreja Católica, “a Doação de Constantino”, a qual declara a transferência do poder imperial e territorial por parte do Imperador Constantino ao Papado. Essa denúncia feita por Valla contribui para o sucesso de Alfonso de Aragon sobre o papa Eugênio IV em sua disputa pelo governo de Nápoles. (BROTON, 2006, p. 58).

¹⁵ “When the Church had been in a position of political power -whether directly, as in the Papal States, or indirectly, through its close links to the rulers in most of the rest of the peninsula and islands - the relationship between clergy and the mass of the laity was clear: in matters regarding the Church and the faith, it was up to the clergy to command and for the laity to obey”.

¹⁶ Mammone et al. descrevem o tipo de população que sai da Itália: “unskilled male labourers were by far the largest group. This fact, though, must be placed in the proper historical context. First of all, that was the profile of the European, not only the Italian, mobile workforce at the time. Second, according to Italian census data, 77 per cent of the population was illiterate in 1861 and still more than 35 per cent in 1921” (MAMMONE et al., 2015, p. 39).

VIII com o papado e o sucesso da Reforma¹⁷ na Alemanha são fatos que têm estreita ligação com o renascimento de um sentimento nacional" (FABVRE, apud POSSAMAI, 2015, p. 21). A Igreja Católica, portanto, já no século XVI começa a ser alvo de duras críticas tanto externas, por intelectuais, imperadores e monarcas, como internas, como no caso do clérigo Martinho Lutero – na Reforma Protestante – e outros religiosos que denunciavam os abusos da instituição do papado.

Embora o espírito liberal já tivesse começado a aparecer desde o Renascimento, um dos acontecimentos mais marcantes para a história da Igreja Católica foi sem dúvida a Revolução Francesa (1789- 1814). Esse evento histórico, impulsionado talvez em parte pela Independência dos Estados Unidos (1776)¹⁸, por sua vez inspirador das guerras independentistas da América Latina, é um reflexo das ideias iluministas que surgiram na Europa nos séculos XVIII e XIX. Essa época, portanto, está marcada por uma série de conflitos sociais, políticos, econômicos e religiosos em decorrência das novas ideologias que indicavam como uma nação deveria ser estabelecida. No século XIX, a Itália não é uma exceção em transmitir essa preocupação pela identidade nacional, no entanto, diferentemente dos outros casos existentes de luta pela independência, sua situação parece ser ainda mais complexa por possuir um forte elemento religioso que constitui parte de sua história.

A partir disso, a Itália sem dúvida encontra-se afetada por um processo de descristianização, exemplificado primeiro pela França e seguido por muitos outros países europeus. A situação da Igreja Católica na França era lamentável, o que refletia na situação dos padres que, à margem da sociedade,

[...] celebravam a missa às escondidas, socorriam doentes e moribundos e prosseguiram na pobreza e muitas vezes na miséria [...] Milhares de outros padres estavam então no exílio: em 1795, contam-se dez mil na Inglaterra, seis mil na Itália, outro tanto na Espanha e na Suíça. (PIERRARD, 1982, p. 215).

¹⁷ Martinho Lutero (1483-1546) foi um monge e teólogo que se tornou uma das figuras mais importantes da Reforma Protestante ao criar as 95 teses que condenam o sistema papal e sua venda de indulgências para ganhar a salvação. Apoiando seu argumento no texto bíblico de Romanos 8:8, segundo Lutero, a salvação vem unicamente pela fé e não pelas obras. Como resultado, Lutero foi excomungado e proscrito em 1521, iniciando-se então a Igreja Protestante. (MULLETT, 2010, p. xxxiv).

¹⁸ Blainey (p. 250, 2012) explica como a independência dos Estados Unidos da coroa britânica torna-se uma fonte de inspiração para os franceses: “Os Estados Unidos demonstraram que os políticos, por meio de discussões e votações, podem moldar o destino de uma nação. Estava ali um exemplo de igualdade de oportunidades e liberdade religiosa não encontrado na Europa. Os franceses radicais, determinados a transformar o país, não perderam a lição”.

Outros exemplos da decadência da cristandade viam-se em “Abadias transformadas em prisões, colégios, oficinas; igrejas tornadas ferrarias, estrebarias ou depósitos, cidades sem sinos [...]” (PIERRARD, 1982, p. 216).¹⁹

No entanto, apesar da difusão das novas ideias anticlericais, o poder da Igreja católica permanece forte, uma vez que sua influência sobre a população ocidental é usada estrategicamente por vários governos autoritários no decorrer da história. Como já visto no exemplo de Constantino, Napoleão também decide tomar uma posição favorável à da união altar-trono ao compreender que

o entendimento com o catolicismo romano, com o papado – formidável ‘formador de opinião no resto do mundo’ –, apresenta-lhe muitas outras vantagens: além do fato de que a fração mais importante dos franceses e a imensa maioria dos belgas e renanos (então súditos franceses) preferirem Roma à Igreja galicana constitucional, a influência da França junto aos Estados católicos da Europa – diante da poderosa e antipapista Inglaterra – só poderia-se beneficiar de um acordo com Pio VII. (PIERRARD, 1982, p. 221).

Dessa maneira, Napoleão, ao se tornar Cônsul em 1800 e imperador em 1804 até 1814, cessa o processo de descristianização, restabelecendo a Igreja Católica novamente como religião oficial. No entanto, decide implantar o galicanismo sob a sua forma mais despótica.²⁰ É com essa estratégia que Napoleão visa à construção de um Império constituído por países europeus sobretudo católicos como Bélgica, Itália, Renânia, entre outros, colocando, assim, a religião como seu fundamento. (PIERRARD, 1982, p. 221-222).

Portanto, todo o reviver do Catolicismo por parte do imperador francês, segundo Pierrard:

[...] não foi porque obedecesse a uma inspiração de fé, mas sim porque possuía uma ‘forte noção da influência do padre sobre as massas populares’, influência que ‘sua experiência na Itália só fez confirmar’. [...] ele [Napoleão] considerava que a religião é um instrumento indispensável para o governo de um Estado e sua pacificação. Como o catolicismo mostrava-se uma religião à qual, apesar de dez anos de convulsões, a maioria dos franceses permanecia ligada, concluiu que era necessário restabelecer a qualquer custo o culto católico (PIERRARD, 1982, p. 221).

É interessante notar que o uso da religião católica por parte de Napoleão para controlar seus súditos pode-se confirmar também na constituição do Catecismo Imperial, criado em 1806

¹⁹ Outras medidas radicais empregadas contra a religião católica podem ser vistas na abolição do dízimo que se coletava em benefício da religião, na confiscação de grandes propriedades da Igreja Católica e, como já foi mencionado, na grande perseguição contra a autoridade eclesiástica. “Bastava uma queixa feita por seis cidadãos, contra ‘comportamento incivil’ de um padre, para que se iniciasse uma investigação que podia resultar em prisão. No fim do ano 1792, três navios transportaram 550 padres condenados ao exílio em um local afastado, na costa africana do Atlântico” (BLAINEY, p. 251, 2012).

²⁰ O poder de Napoleão sobre a Igreja Católica confirma-se ainda mais quando é o próprio papa Pio VII quem preside a cerimônia da coroação do Imperador. Desse modo, “[...] Napoleão mostrou a quem caberia a autoridade suprema, ao aceitar das mãos do papa a coroa coberta de joias e colocá-la ele mesmo sobre a cabeça” (BLAINEY, p. 252, 2012).

para se aplicar a todas as Igrejas do Império. Nesse documento, a seção relativa ao quarto mandamento da lei de Deus estabelece deveres específicos para os súditos com respeito a seu imperador. Caso não fossem cumpridos, haveria graves sanções, incluindo até o castigo da danação eterna. (PIERRARD, 1982, p. 223)

O período que vai de 1815 até 1870 (ano no qual se culmina o processo da unificação da Itália com o anexo final de Roma), caracteriza-se pelos esforços do papado para restabelecer o poder perdido durante a ocupação francesa. Com a queda de Napoleão em 1814, a nobreza que estava exiliada em outras partes da Europa retorna a seus postos prévios à revolução, como são os casos dos Bourbonns a Paris, Madri e Nápoles, os Habsburgos a Milão e Florença, e o papa Pio VII a Roma. (PIERRARD, 1982, p. 224)

Desse modo, uma nova etapa começa para o Vaticano, o qual, vendo-se livre da dominação Napoleônica, atua com firmeza procurando restabelecer sua autoridade perdida, o que explica a denominação desse período: “Restauração.” No entanto, paralelamente a esse movimento católico, surge outro antagônico, que preocupa a Igreja na medida em que reflete vestígios das ideologias deixadas pela ocupação francesa, período, portanto, também conhecido como “Ressurgimento” ou “Unificação.” Da combinação dessas ideias (tradicionalistas-católicas vs. modernas-liberais) é que nasce a longa batalha entre Igreja e Estado, que marca o século XIX na história da Itália.

Após a Revolução Francesa, a Igreja Católica na Itália encontra-se em uma situação deteriorada a tal ponto que perde grande parte de sua hegemonia mundial. Portelli, em sua análise dos *Quaderni* de Gramsci, comenta que para o pensador, no período de Restauração, “a religião católica não é mais a concepção do mundo da classe dirigente: acha-se reduzida à condição de ideologia de grupos subalternos e mesmo dos mais atrasados” (PORTELLI, 1974, p. 95).

Há várias razões para explicar por que a Igreja, como instituição, vê-se debilitada. Uma delas, como já foi mencionada, é a constante ameaça dos ideais da Revolução Francesa herdados do Iluminismo, que já tinham atingido a classe burguesa liberal italiana, a qual com urgência procurava a unificação e independência italiana. Como Pollard explica: “As grandes ameaças à Igreja no período de Restauração da Itália veio do legado político da Revolução Francesa, os movimentos do liberalismo e nacionalismo” (POLLARD, 2008, p. 16).²¹ Embora esses movimentos variassem em diferentes graus (sendo alguns mais extremos que outros), uma vez que provinham de contextos econômicos, políticos e sociais distintos, todos eles

²¹ “The great threats to the Church in Restoration Italy came from the political legacy of the French Revolution, the movements of liberalism and nationalism”.

compartilhavam o mesmo objetivo de ver uma Itália unida e independente das potências opressoras da França e da Áustria.

A ameaça que enfrentava o papado não se limitava apenas aos movimentos revolucionários. As novas ideias científicas como as do positivismo de Augusto Comte (1798-1857), as evolucionistas de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) e de Charles Darwin (1809-1882), entre outras, também comprometiam a credibilidade da Igreja Católica. Além disso, o positivismo traz também outros aliados como a franco-maçonaria, que segue o caminho do republicanismo e do racionalismo (PIERRARD, 1982, p. 239-240). O movimento maçônico no século XIX já era uma organização antiga. Segundo Possamai, “Na década de 1730 surgiram as primeiras lojas maçônicas na Itália. A defesa das ideias iluministas e seu caráter de sociedade secreta logo levaram à Igreja a preocupar-se com a sua difusão”. (VAUSSAD, apud POSSAMAI, 2005, p. 31). Como resultado dessa inquietude, o papa Clemente XII, em 1738, proíbe “aos católicos a filiação à maçonaria, que era um dos grandes veículos de divulgação do liberalismo. Os processos inquisitórios movidos contra os maçons levaram a radicalização do movimento na Itália”. (POSSAMAI, 2005, p. 31-32). Todos esses novos pensamentos do século XIX, sem dúvida, colocam em xeque a autoridade eclesiástica que por tantos anos tinha permanecido inquestionável.

Finalmente, outra razão pela qual a Igreja encontra-se em uma situação desfavorável é sinalada por Gramsci, ao afirmar que às potências europeias não convinha a existência de um Estado unificado sob a autoridade do Papa, uma vez que a função diplomática e cultural da Igreja já havia incomodado e limitado muito o poder estatal dos outros países católicos europeus. (GRAMSCI, 1966 apud PORTELLI, 1974, p. 97)

Apesar de todos os obstáculos enfrentados pela Igreja Católica, o papado ainda não desiste e desenvolve diferentes estratégias em sua luta pela Restauração da Itália. Nesse clima adverso, a Igreja em forma figurada declara guerra contra esses movimentos com a esperança de recuperar o apogeu e respeito que uma vez tinha alcançado. Para chegar a tal objetivo, uma série de medidas antiliberais são tomadas por parte do papado com a esperança de frear a circulação de ideias que ameaçavam uma das instituições mais antigas e poderosas do mundo.

O papa Pio IX (1792-1878) constitui uma das figuras principais na batalha contra a formação do estado liberal italiano durante seu mandato (1846-1878). Com a intenção de erradicar todo processo de secularização do governo italiano, o Sumo Pontífice emite o documento *Quanta Cura* (1864) junto com seu *Syllabus* de erros, no qual alerta aos católicos comprometidos dos equívocos do novo estado, condenando “muitas liberdades que defensores da revolução de 1848 – e defensores da Revolução Francesa – tinham apoiado, incluindo a

liberdade de religião e a separação da Igreja do Estado”. (LANG, 2008, p. 177).²² Além de censurar a liberdade de consciência na escolha de uma religião, a encíclica também condenava a crença de que os não católicos podiam ir ao céu, e a afirmação de que o papa devia reconciliar-se com as ideias de progresso e liberalismo que faziam parte da civilização moderna. (MOMIGIANO; CASOLARI, 1959 apud KERTZER, 2000, p. 191).

Outro documento importante usado como estratégia contra a secularização e modernização da Itália é a cédula chamada “*non-expedit*,” emitida quatro anos depois da *Quanta Cura* pelo mesmo papa, a qual “proibia aos católicos italianos de qualquer possibilidade de cooperar com as instituições do estado incluindo a participação nas eleições políticas, e, portanto, na vida política da Itália” (MAMMONE et al., 2015, p. 147).²³ É interessante notar que essa ideia já tinha sido expressada alguns anos antes, na imprensa católica, ao difundir o lema “nem eleitos nem eleitores” (KERTZER, 2000, p. 193)²⁴ como tática ofensiva de parte do papa após a unificação da península como reino da Itália em 1861 sob o mando de um de seus principais inimigos, o rei Vitor Emanuel II.

Finalmente, ao ver a falta de sucesso na detenção do processo do estabelecimento da Itália como um estado liberal, o Vaticano faz uma última tentativa desesperada e realiza o Primeiro Concílio, em 1869-1870, no qual se proclama a infalibilidade da autoridade do papa no que refere a assuntos da fé, da moral e da direção da Igreja Universal. Cabe notar que essa formulação doutrinal por parte do Vaticano colocava o papa, como representante da Igreja Católica, em uma posição autoritária incontestável quase divina. Como De Chirico bem explica:

O Primeiro Concílio do Vaticano proporcionou a afirmação doutrinal mais completa e autoritária sobre o Papado na era moderna. Em vez de considerar a crítica Bíblica legítima oferecida pela Reforma Protestante, e em vez de escutar as inclinações a certos pensamentos modernos que defendiam a liberdade de consciência e de religião, o Vaticano I solidificou ainda mais a natureza do Mandato Papal como uma figura quase-onipotente e infalível. (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 850-854).²⁵

No entanto, cabe notar o percurso trágico e irônico que a história toma no destino do papa, já que o processo de emissão da infalibilidade de sua autoridade é abruptamente interrompido pela invasão de Roma pelas tropas italianas que proclamam a cidade como a

²² “[...] many liberties that supporters of the revolution of 1848 - and supporters of the French Revolution - had championed, including the freedom of religion and the separation of Church and State”.

²³ “[...] prohibited any possibility of Italian Catholics cooperating with the institutions of the state and participating in political elections and, therefore, in the political life in Italy”.

²⁴ “Neither elected nor electors”.

²⁵ “The First Vatican Council provided the most comprehensive and authoritative doctrinal statement on the Papacy in the modern era. Instead of taking into account the Biblical critique legitimately offered by the Protestant Reformation, and instead of listening to certain trends of modern thought that advocate freedom of conscience and freedom of religion, Vatican I further solidified the nature of the Papal office as a quasi-omnipotent and infallible figure”.

capital oficial do novo estado liberal italiano. Assim, conclui-se em 1870 o largo processo de unificação italiana. Além de perder a cidade mais representativa da história da Itália e de sua religião, “O Estado do Vaticano perdeu quase todos seus territórios e o Papa foi confinado dentro das paredes do Vaticano como se fosse um prisioneiro. Pio IX, o primeiro Papa infalível, foi também o último Papa que reinou como um rei”. (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 860-862).²⁶

A Igreja via-se, portanto, em uma situação seriamente comprometida frente às medidas anticlericais tomadas pelo novo governo liberal que limitava seu poder. Alguns exemplos dessas medidas são: a introdução do matrimônio civil (1867), o confisco de várias propriedades da igreja, o fim do monopólio educativo do clero através do contrato de professores laicos, e o controle do governo sobre a escolha de bispos para presidir as dioceses. (KERTZER, 2000, p. 194-195). Esses novos parâmetros, entre outros, marcam o começo de uma Itália modernizada.

2.1.1 A Igreja Católica e a formação da identidade religiosa italiana

Apesar da situação desfavorável que a Igreja enfrenta nos anos da Restauração, ela não desiste de exercer influência, e além da produção de encíclicas, a imprensa foi outra arma usada pelo Vaticano para difundir um espírito antiliberal na população italiana. Por meio de jornais, artigos, panfletos e até obras de ficção, a Igreja visa criar o conceito de uma identidade nacional italiana baseada em valores católicos. Como Lang (2008) expressa: “Os esforços oficiais da Igreja para impor uma certa identidade estão ilustradas em uma variedade de literatura apoiada pelo Vaticano, desde documentos sobre julgamentos a novelas e artigos de jornais”. (LANG, 2008, p. 2).²⁷

Um exemplo claro que mostra a urgência com a qual o Vaticano tenta transmitir esse sentimento antiliberal por meio da imprensa vê-se na difusão da notícia da morte do rei Emanuel II, em 1878 (o qual era acusado pelo papa por ter usurpado seu poder). A posição do clero, contra todo sentimento de patriotismo, chega a ser tão radical que a Cúria Romana não só se recusa a realizar seu funeral, mas também “alguns setores da imprensa Católica mostraram

²⁶ “The Vatican State lost nearly all its territories and the Pope was confined within the Vatican walls as if he were a prisoner. Pius IX, the first infallible Pope, was also the last Pope who reigned like a king”.

²⁷ “The Church’s officially mandated efforts at enforcing a certain identity are illustrated in a variety of Vatican-supported literature, from trial documentation to novels to journal articles”.

satisfação em vez de remorso por sua morte (como na exclamação do *Il Veneto Cattolico*: ‘O rei está morto, o papa está bem!’)” (KERTZER, 2000, p. 199).²⁸

A Igreja católica não se limita em sua batalha contra o liberalismo ao uso de jornais transmitindo notícias desde uma perspectiva clerical, mas uma variedade de gêneros é também utilizada para difundir as ideias católicas com a intenção de unir uma população geográfica e ideologicamente diversa por meio do denominador comum da religião, como Lang (2008) comenta:

Já a partir de 1820, a imprensa católica na Itália publicava regularmente histórias acerca de indivíduos que se convertiam do protestantismo ou judaísmo ao catolicismo. Como nas novelas de Bresciani e Manzoni, estas histórias, *Cartas Privadas, Histórias Públicas*, buscavam representar o Catolicismo como uma força moral e unificadora. O clero católico e os jornalistas exploravam a forma narrativa dos jornais para ajudar o Vaticano em sua batalha a favor da promoção de uma identidade que era culturalmente e religiosamente católica. (LANG, 2008, p. 144).²⁹

Desse modo, a propagação da identidade católica por meio de diferentes gêneros de literatura torna-se uma estratégia-chave para unificar a população sob um mesmo sentimento antiliberal.

Por outro lado, em referência à identidade católica, Gramsci também comenta sobre a intenção da Igreja de transmitir essa imagem de maneira sutil, mas eficaz, a fim de frear o processo de secularização do estado italiano. Ele também afirma que a intenção do papado de promover essa identidade não só cria uma posição de poder privilegiada para a Igreja nacionalmente, mas também mundialmente. Nas palavras de Gramsci, “O Catolicismo italiano era visto como um substituto não só do espírito nacionalista e do estado, mas ainda como uma função hegemônica mundial, isto é, como espírito imperialista”. (GRAMSCI, apud LANG, 2008, p. 178-179).³⁰ Dessa maneira, o Catolicismo não é usado apenas para influenciar a população italiana, criando uma identidade católica em comum, mas também para transmitir ao mundo uma imagem de poder respaldada pela fé do Vaticano.

A iniciativa de criar uma identidade italiana católica, junto a outras por parte da Igreja, parece dar seus frutos no fato de que apesar das restrições impostas pelos liberais no processo de unificação e modernização italiana, o poder do Catolicismo na península ainda permanece

²⁸ “[...] some of the Catholic press showed satisfaction rather than remorse for his death (as in *Il Veneto Cattolico*’s exclamation: ‘The king is dead, the pope is well!’)”

²⁹ “As early as the 1820s, the Catholic press in Italy regularly published stories about individuals who converted from Protestantism or Judaism to Catholicism. Like Bresciani’s and Manzoni’s novels, these stories, *Private Letters, Public Stories* sought to depict Catholicism as a moral, unifying force. Catholic clergymen and journalists exploited the narrative form of the newspaper to aid in the Vatican’s battle to promote an identity that is both culturally and religiously Catholic”.

³⁰ “Italian Catholicism was viewed as a surrogate not only for the spirit of nationality and state but even as a worldwide hegemonic function, that is, as imperialistic spirit”.

forte, especialmente por suas conexões com a nobreza, que a colocava em um lugar privilegiado da sociedade italiana. Como Kretzer (2000) expressa:

Apesar da perda massiva de propriedade como resultado da venda de territórios pertencentes ao clero no começo do século, em meados do século XIX a Igreja ainda possuía uma sexta parte de todas as terras férteis na Itália. Outra razão de grande descontentamento era a opulência que se exibia em Roma, onde cardeais – eles mesmos muitas vezes pertencentes à nobreza – viajavam em carruagens luxuosas rodeados de servidores uniformados, fazendo visitas frequentes a famílias nobres. (MARTINA apud KERTZER, 2000, p. 187).³¹

Por outro lado, o Catolicismo não só permanece como uma instituição poderosa nas camadas mais altas da sociedade, como no caso da nobreza que a apoiava, mas também a grande maioria da população italiana que pertencia à classe agrária girava em torno da Igreja. Segundo Kertzer, “para as massas italianas a Igreja e o Catolicismo constituíam uma parte central da vida diária. Mais importante que as atividades do papa ou dos cardeais em Roma, era a Igreja local, o padroeiro local, os ritos que marcavam a vida cíclica agrária do camponês italiano [...]” (KERTZER, 2000, p. 182).³²

Também vale a pena apontar que o fato de que a maioria da população camponesa professasse a religião católica prejudicava a estabilidade do novo governo liberal recém-implantado. Percebe-se isso na hostilidade do papa em relação ao novo governo cuja consolidação vê-se dificultada, uma vez que este perde a confiança da população (em sua grande maioria católica) e o reconhecimento de governos estrangeiros. (KERTZER, 2000, p. 192). Desse modo, os novos governantes liberais

se deram conta da magnitude da tarefa que enfrentavam em ganhar a lealdade da massa popular. A grande maioria das pessoas ainda eram esmagadoramente agrária e analfabeta e estava intrinsecamente conectada com a Igreja através da rede capilar da organização paroquial. (KERTZER, 2000, p. 192).³³

Portanto, a religiosidade da população italiana influencia tanto as camadas altas da sociedade (a nobreza e burguesia) como também as mais baixas (a sociedade agrária), podendo até repercutir na estabilidade do próprio governo italiano. Em vista desse contexto religioso,

³¹ “Despite the massive loss of property as a result of the sale of Church holdings early in the century, by the mid-nineteenth century the Church still owned a sixth of all productive lands in Italy. Another consistent source of displeasure was the great opulence on display in Rome, where cardinals—themselves often from the nobility—travelled in lavish carriages surrounded by liveried attendants, making frequent social visits to noble families”.

³² “For the mass of Italians, the Church and Catholicism were a central part of everyday life. More important than the activities of the pope and the cardinals in Rome for them was the local parish church, the local patron saint, the rites that marked the agricultural cycle and the life cycle [...]. Cabe notar que essa religiosidade dos camponeses se identifica com a representação de *A cocanha*”.

³³ “[...] realized the magnitude of the task they faced in winning the allegiance of the mass of the population. The people were still overwhelmingly rural and illiterate and were intricately connected to the Church through the capillary web of parish organization”.

pode ser natural perguntar-se o porquê dessa devoção italiana tão particular, cuja resposta pode estar no papel do sacerdote como um elemento principal na vida religiosa do camponês italiano.

Portanto, a proeminência do Catolicismo para o camponês pode explicar-se pela importância do padre como uma figura divina mediadora entre Deus e os homens. Esse fato observa-se na medida em que todos os rituais realizados na Igreja Católica são administrados exclusivamente por essa autoridade eclesiástica, tornando-se ele o único meio para a população devota ter acesso a uma experiência religiosa.

Era por meio do sacerdote local que a maioria das pessoas rurais experimentava a Igreja por meio do recebimento dos sacramentos, assistência à missa, participação no dia do santo padroeiro, e outras procissões. Era o padre da Igreja local também que vinha a cada ano durante a Quaresma para abençoar cada lar, invocar a proteção dos santos, e até realizar exorcismos no gado que estava doente. (KERTZER, 2000, p. 183).³⁴

Por outro lado, o padre da igreja local não só cumpria um papel fundamental na vida do camponês italiano devoto devido às funções eclesiásticas na administração dos sacramentos, mas sua função vai ainda além ao abarcar também a vida secular da comunidade à qual servia. Um dos exemplos da amplitude do papel do sacerdote sobre a vida do colono italiano diz respeito aos camponeses que precisavam de um certificado de boa conduta que os habilitasse a trabalhar, o qual só podia ser emitido pelo padre da igreja na qual assistia o devoto (KERTZER, 2000, p. 183).

Finalmente, a imagem elevada do padre por parte da população italiana, especialmente a camponesa, poderia ser atribuída à sacralidade com a qual ele era associado, e este elemento também tem um fundamento histórico no desenvolvimento da Igreja Católica na Itália. Um dos aspectos que concediam ao padre essa imagem sagrada tem a ver com a separação que já existia entre o sacerdote e os leigos na administração dos sacramentos. Essa separação era marcada pelo uso do latim como língua culta e oficial do clero, uma língua que não era entendida pela população comum. Portanto, os fiéis mesmo estando presentes na administração dos sacramentos apareciam como participantes passivos, limitando-se apenas a repetir palavras que para eles careciam de sentido. Como Pollard (2008) explica:

A insistência em usar o Latim como língua litúrgica assegurou a separação entre os papéis do clero e do leigo, os padres e as pessoas, no ato central de adoração cristã, a Eucaristia. Enquanto o padre celebrava a Missa, a congregação ‘rezava’ usando várias formas de orações, ladainhas. (p. 12).³⁵

³⁴ “It was through the local priest that most rural people experienced the Church through the taking of the sacraments, attendance at mass, participation in patron saint day, and other processions. It was the local priest, too, who came around each year during Lent to bless each home, invoked the protection of saints, and even performed exorcisms on sick livestock”.

³⁵ “The insistence on Latin as the liturgical language ensured a separation between the roles of the clergy and the laity, priests and people, in the central act of Christian worship, the Eucharist. As the priest celebrated the Mass, the congregation ‘prayed’ it, using various prayer-forms, litanies”.

Outro fator na história da Igreja italiana que reafirmava ainda mais essa distância que existia entre o padre e a população leiga era a comunhão esporádica que ela tinha em comparação com o clero. Aos fiéis apenas lhes era requerido participar das atividades da Igreja uma vez por ano, além do evento religioso da Páscoa, que geralmente era o mais frequentado do ano, contrariamente ao padre que estava no templo diariamente. (POLLARD, 2008, p. 12)³⁶

Dessa maneira, a separação que o sistema eclesiástico promovia entre o clero e os fiéis constitui um elemento importante para a fomentação da imagem do padre como uma figura divina mais próxima de Deus em contraposição à imagem de uma congregação pecadora sem possibilidade de ter acesso a Deus a não ser por meio da intervenção divina do padre.

Além do papel crucial do sacerdote na sociedade rural italiana, que contribuiu para a forte devoção dos camponeses na sociedade agrária, a criação exitosa de uma identidade católica italiana também tem cumprido sua parte na adesão ao Catolicismo da grande maioria da população italiana.

Parte desse sucesso foi alcançado pelos esforços do Vaticano. Na perspectiva da Santa Sé havia só uma religião verdadeira, e o conceito de liberdade de religião era rejeitado pela Igreja. Portanto, a maioria da população na Itália era católica. Isso demonstra-se no fato de que na metade do século XIX os protestantes e os judeus não chegavam a constituir 1% da população total da Itália. Além disso, apenas com a Unificação (1870) a Itália abre as portas a outras religiões, como a missionários protestantes, metodistas e batistas, entre outros, nas principais cidades italianas. (KERTZER, 2000, p. 200-201).

Dessa maneira, o sucesso da criação de uma identidade italiana majoritariamente católica pode ser atribuído, em parte também, aos esforços do Vaticano de ganhar mais adeptos a fim de reforçar sua identidade católica, na medida em que isso contribuiria para o fortalecimento do poder eclesiástico tanto no âmbito nacional como no mundial, como Lang explica:

[...] em face das ameaças feitas a seu poder, o Vaticano considerava a conquista de conversões, ou ‘aquisições’, cruciais para reafirmar a identidade católica de suas terras, e até para estender essa identidade religiosa além de suas fronteiras. (LANG, 2000, p. 180).³⁷

³⁶ “Infrequent communion, only obligatory once a year and then around Easter time –compared with the priest, who usually communicated on a daily basis - further emphasized the distance between priest and people”.

³⁷ “[...] in the face of threats to its power, the Vatican viewed the conquest of conversions, or “acquisitions,” as fundamental for ensuring the Catholic identity of its lands, and even of extending religious identity beyond these lands”.

Como se pode observar mais uma vez, o objetivo de fomentar uma identidade católica italiana vai além de seu território. As conversões ao Catolicismo, portanto, representam para o Vaticano vitórias em sua luta contra o secularismo nacional e mundial.

Por outro lado, o sucesso de uma identidade católica também se faz notar no transcurso da própria história italiana, na medida em que sua população tem tido pouco contato com outras religiões. Como resultado, o Catolicismo constitui-se a única referência religiosa da população italiana, sem chances de haver competidores. (MAMMONE et al., 2015, p. 147).

Pollard (2008) também traz o aspecto histórico da prevalência da religião católica na Itália ao ressaltar as poucas chances que outras religiões tinham de ser adotadas pela implantação de leis repressivas que obrigavam a população a escolher o Catolicismo como única religião. Nas suas palavras, “Graças ao trabalho da Contra-Reforma³⁸ na Itália nos séculos XVI e XVII, e especialmente às operações da Lista³⁹ e da Inquisição⁴⁰, existiam poucos motivos para discordar do Catolicismo na Itália”. (POLLARD, 2008, p. 14).⁴¹

Junto com os esforços da Inquisição na Itália, que com sucesso frearam a influência de outras religiões, a identidade católica foi amplamente aceita pela população, uma vez que professar qualquer outra religião que não fosse essa no tempo da Restauração significava ser discriminado e ficar à margem da sociedade. Pollard (2008) compara essa situação à condição emancipada dos judeus durante a ocupação Napoleônica, que ao chegar a seu término com o período da Restauração voltam a sua condição oprimida:

Os 31.000 judeus de 1800, que viviam em 40 guetos, prontamente desfrutaram um regime de tolerância sob o governo de Napoleão. Após a queda de Napoleão, houve um retorno à situação prévia de repressão, e o entusiasmo dos judeus pelas ideias do Iluminismo levantou a suspeita da Igreja Católica e estimulou o antissemitismo. (POLLARD, 2008, p. 14)⁴²

³⁸ A Contra-Reforma, junto com a Reforma Católica, originou-se como resultado do Concílio de Trento (1545-1563) como uma resposta à Reforma Protestante (1517), o qual, entre outras medidas tomadas, repudiava a justificação pela fé defendida por Lutero e advogava pela imposição da lista de livros proibidos assim como também pela Inquisição. (MULLET, 2010, p. xxxvi)

³⁹ Lista de livros proibidos pela Igreja Católica em 1557 por serem considerados prejudiciais para a fé e a moral. (MULLET, 2010, p. 259)

⁴⁰ Com o principal propósito de combater as ideias protestantes que chegavam à Itália, Paul III (1542) organizou a Inquisição Romana, a qual consistia num tribunal com autoridade para aprisionar pessoas suspeitas e realizar execuções. O papa era o único que tinha a autoridade de revogar a ordem de execução nos casos que ele considerasse necessários. (MULLET, 2010, p. 263)

⁴¹ “Thanks to the works of the Counter-Reformation in Italy in the sixteenth and seventeenth centuries, and especially the operations of the Index and the Inquisition, there was little in the way of dissent from Catholicism in Italy”.

⁴² “The 31,000 Jews of 1800, living in 40 ghettos, soon enjoyed a regime of toleration under Napoleonic rule. After Napoleon’s fall, there was a return to the previous situation of repression, and the Jews’ enthusiasm for Enlightened ideas aroused Catholic suspicion and stimulated anti-Semitism”.

Desse contexto histórico religioso saem os emigrantes italianos para outras partes do mundo, inclusive o Brasil, nos séculos XIX e XX. As práticas religiosas aprendidas na Itália como parte de uma formação identitária serão mantidas e fortalecidas nas colônias do Rio Grande do Sul, como estão representadas em detalhes na obra *A cocanha* (2000), de José Clemente Pozenato, a qual se pretende analisar mais adiante.

2.2 O desenvolvimento do Catolicismo no Brasil

Na chegada dos imigrantes italianos ao Brasil no final do século XIX, o Catolicismo claramente já era uma instituição reconhecida fazia mais de três séculos. No entanto, era diferente daquela dos imigrantes italianos, seja pelo seu estabelecimento relativamente recente em comparação com o da Europa, seja pela grande distância que o separava da Santa Sé, na Itália, onde o Catolicismo tinha se originado. Ao estudar o desenvolvimento do Catolicismo, tanto na Europa como na América Latina, é interessante observar os pontos de convergência que existem entre ambos os contextos históricos. A religião tem ocupado um lugar primordial na história dos dois continentes e contribuiu, de alguma maneira, na definição do destino de populações inteiras.

A religião católica está presente no Brasil desde o século XVI a pedido do rei de Portugal João III ao Vaticano, que em resposta envia Jesuítas para empreender as novas conquistas de terras americanas. A Companhia de Jesus chegou à Bahia em 1549, quatro décadas antes de qualquer outra ordem religiosa e com um plano específico para a catequização da população nativa. A organização liderada naquela missão pelo padre Manoel da Nóbrega foram, portanto, pioneiros nesse grande empreendimento. Sua estratégia consistia na fundação de centros educativos junto com o estabelecimento de aldeias indígenas que, em troca de proteção frente à constante ameaça de escravidão, trabalhavam na agricultura, na construção de casas e eram ensinados na doutrina católica. (CORDEIRO, 2016, p. 129-156). Esse fato histórico mostra como a religião tem sido parte do país desde os seus começos.

Entender o primeiro contato que o Catolicismo teve com o Brasil é importante, pois se pode observar a relação entre a religião e os poderes do Estado desde sua origem como nação. Como na Europa, no Brasil pode ser percebido a religião como um instrumento a serviço das autoridades civis. Hoornaert explica que “A organização da Igreja no Brasil entre 1550-1800 era em grande parte controlada pelo Padroado”⁴³ (HOORNAERT, 1984, p. 12), o que consistia

⁴³ Os reis portugueses receberam do papa o direito do Padroado que consistia no sustento econômico pelo papado na troca do compromisso do rei em levar o Catolicismo às terras conquistadas. Era concedido ao rei a tarefa de

em um acordo entre a Santa Sé e o rei, que recebia a responsabilidade de expandir a religião católica a seus domínios com o apoio do papa.

Por outro lado, a religião católica não só estava unida ao trono desde a chegada dos primeiros europeus ao Brasil, mas também era imposta na população à força. Hoornaert explica que o clero secular tinha a função de administrar os sacramentos que eram obrigatórios para toda a população em geral. Dessa maneira, houve uma imposição da doutrina católica com o objetivo de implantar “o espírito de obediência e de submissão” (HOORNAERT, 1984, p. 20).

Desse modo, os exploradores portugueses acharam sentido para suas conquistas atuando em nome do progresso, de Deus e da civilização contra a barbárie (pensamento característico da mentalidade Iluminista do século XVIII e XIX).⁴⁴ A religião era certamente o discurso que justificava sua chegada e imposição às populações nativas da América Latina. (HOORNAERT, 1984, p. 25-26). Ainda segundo Hoornaert,

O direito que a Europa pretendia ter diante da América no sentido de poder explorar suas riquezas e exportar suas matérias-primas era ideologicamente baseado e ao mesmo tempo justificado pela ideologia da superioridade europeia com supostos fundamentos bíblicos [...] (HOORNAERT, 1984, p. 67-68).

Por outro lado, Segna traz esse aspecto da Igreja a serviço do poder civil como um dever de conquista a favor de um “Reino de Deus” por parte de Portugal. Nas palavras de Segna:

A conquista do Brasil transformou-se numa guerra santa: os conquistadores estavam imbuídos do espírito guerreiro contra os inimigos da fé. Eles precisavam de instrumentos eficazes para poder conquistar uma colônia para Portugal e um Reino para Deus. Foi assim que a espada uniu-se ao altar: o espírito de conquista precisava da religião para justificar-se. (SEGNA, 1977, p. 16).

A religião é utilizada como justificativa não só para a ocupação do homem europeu no Novo Mundo, mas também para sua exploração formando uma estrutura social a serviço dos mais poderosos. Segna assinala esse aspecto explicando a natureza patriarcal e tradicional do Catolicismo do Brasil desde sua implantação pelos portugueses, tornando a religião uma ideologia “a serviço de uma estrutura de dominação” (SEGNA, 1977, p. 19).

Essa estrutura da sociedade trazida pelos portugueses, baseada num Catolicismo patriarcal,⁴⁵ constituía-se por três elementos símbolos das três classes sociais: a casa-grande ou a fazenda onde morava o senhor, a capela (onde morava o padre) e a senzala (onde moravam

recolher os dízimos eclesiásticos para sustentar o clero e os templos. Ao mesmo tempo, o monarca devia nomear os clérigos cabendo aos bispos apenas a sua confirmação. (POSSAMAI, 2005, p. 53-54).

⁴⁴ Este pensamento está ainda presente no emblema da bandeira nacional: “Ordem e Progresso”. Embora essas ideias sejam originárias da filosofia positivista, elas apresentam uma clara relação com os princípios do Iluminismo.

⁴⁵ “O conhecimento do catolicismo patriarcal é importante porque foi a única expressão religiosa até a abolição da escravidão (1888), e porque marcou profundamente a psique do homem brasileiro e sobrevive ainda hoje em amplos setores da população” (SEGNA, 1977, p. 19).

os escravos). Embora essa organização social revelasse uma clara desigualdade, estava respaldada pela religião na qual ao padre “cabia o papel de justificar a relação do senhor-escravo em nome de Deus” (SEGNA, 1977, p. 20).

Os sermões do Padre Antônio Vieira (1608-1697) constituem exemplos claros de como a religião podia ser usada para justificar a escravidão (SEGNA, 1977, p. 36). Um desses discursos justificativos da submissão forçada observa-se no seguinte trecho do *Sermão décimo quarto do Rosário* (1633), pregado pelo clérigo a um grupo de escravos de um engenho na Bahia:

Bem-aventurados vós se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança aproveitar e santificar o trabalho. Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado, [...] Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isso se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada por paciência também terá merecimento de martírio. (VIEIRA, 2011, p. 461).

Na introdução do livro *Essencial Padre Antônio Vieira*, Bossi (2011) afirma como a conversão dos africanos ao Catolicismo constitui não só uma justificativa para o ato atroz da escravidão, mas também para aliviar a própria consciência do sacerdote que revela a incoerência de sua posição ao condenar a escravidão dos indígenas por um lado e justificar a africana, por outro:

O pretexto da salvação da alma dos negros, só obtida com a sua passagem da África idólatra para a América portuguesa e católica, servia de lenimento ideológico para aliviar a dor da ferida exposta, que a consciência de Vieira não deixava de sofrer quando apontava, em momentos de lucidez, o absurdo atroz do processo inteiro. (BOSSI, 2011, p. 257).

A religião constituía, então, não só um argumento justificador para a posse de terras americanas por parte dos portugueses, mas também para sua organização social, pois mantinha as minorias como os nativos e os negros submetidas à autoridade dos mais poderosos na escala social.

Em virtude dessa relação estreita entre a Monarquia portuguesa e a Igreja Católica em benefício de uma organização social constituída no novo território brasileiro, o Catolicismo torna-se uma característica natural de ser brasileiro. Ser católico mais que uma escolha passa a ser um atributo hereditário que se recebe e se transmite de geração a geração, constituindo-se, assim como na Itália, parte da identidade nacional do cidadão. Segundo Segna, no Brasil colonial, “A participação popular ao catolicismo foi total, sem possibilidade crítica. [...]” (SEGNA, 1977, p. 31). Isso foi possível pelo poder absoluto que o papa tinha outorgado ao rei, proporcionando-lhe os meios necessários para evangelizar o Novo Mundo, sendo ele responsável pela vida espiritual de seus súditos. Dessa maneira, graças ao sistema de padroado

que conferia todos os poderes ao rei, “Cada brasileiro, escravo ou livre, nascia destinado ao batismo católico: era um fato natural” (SEGNA, 1977, p. 31). Como resultado, a população não tem livre arbítrio uma vez que é forçada (consciente ou inconscientemente) a adotar a religião católica como a única e verdadeira.⁴⁶

O sistema de padroado também faz com que a Igreja Católica no Brasil se submeta à autoridade do rei. A monarquia constituía, assim, o poder máximo ao atuar em nome da autoridade espiritual suprema do papa. O papa delega os reis e os imperadores, o “que fazia do rei o verdadeiro chefe da Igreja, sistema que perdurou até a proclamação da República” (SEGNA, 1977, p. 32). Portanto, a estrutura social brasileira parece funcionar como um jogo de manipulação, em nome da religião, a favor dos mais poderosos. “[...] a Coroa portuguesa era transformada em poder-instrumento de Deus para instalar na terra o seu Reino. A Igreja tornava-se o instrumento dócil manipulado pelo poder civil do Estado.” (SEGNA, 1977, p. 36).

Ao trabalhar a Igreja Católica aliada ao Trono, o Catolicismo brasileiro ressaltou muito a obediência às autoridades por parte de seus súditos. Frei D. Romualdo, arcebispo da Bahia entre 1828 e 1860,⁴⁷ foi uma das figuras antiliberais mais importantes usada como referência por outros cleros do Brasil. Como Azzi explica: “Segundo D. Romualdo, a fé católica deve levar os súditos a aceitar a ordem social estabelecida e prestar obediência ao imperador”. (AZZI, 1991, p. 163). As autoridades civis eram consideradas como representantes da autoridade divina e, por conseguinte, a fomentação à submissão a ela era crucial. Essa visão enaltecida daqueles que estavam em uma posição de autoridade se expressa bem nas seguintes palavras de Azzi: “quem ocupa a posição de autoridade paira acima dos demais homens, num lugar elevado, numa situação sublime, mais próximo do céu do que da terra” (AZZI, 1991, p. 165). Dessa maneira,

⁴⁶ Um exemplo de como a religião católica era com zelo proclamada e defendida no Brasil colonial, mostra-se mais uma vez nos impetuosos sermões do Padre Antônio Vieira, que em 1640 no *Sermão pelo bom sucesso das armas* acusa os holandeses de constituírem uma ameaça para as conquistas portuguesas de terras americanas, chamando-os de “hereges” por professar a religião protestante. No seguinte trecho o clérigo se dirige ao próprio Deus referindo-se à possessão das terras brasileiras pelos portugueses: “Os convidados fomos nós, a quem primeiro chamastes para estas terras, e nelas nos pusestes a mesa, tão franca e abundante, como de vossa grandeza se podia esperar. Os cegos e mancos são os luteranos e calvinistas, cegos sem fé e mancos sem obras; na reprovação das quais consiste o principal erro da sua heresia”. (VIEIRA, 2011, p. 619). A parábola na qual esse sermão está baseado encontra-se no evangelho de Lucas 14:15-24. O fervor do Padre Vieira pelo espalhamento da religião católica no Brasil mostra-se ainda mais ao imaginar a vitória de seus adversários holandeses como uma tragédia pelo possível desvanecimento do Catolicismo, como o Padre Vieira continua pregando: “Não haverá missas, nem altares, nem sacerdotes, que as digam: morrerão os católicos sem confissão, nem sacramentos: pregar-se-ão heresias nestes mesmos púlpitos, e em lugar de São Jerônimo, e Santo Agostinho, ouvir-se-ão e alegar-se-ão neles os infames nomes de Calvino e Lutero, beberão a falsa doutrina os inocentes que ficarem, relíquias dos portugueses: e chegaremos a estado, que se perguntarem aos filhos e netos dos que aqui estão: Menino, de que seita sois? Um responderá, eu sou calvinista; outro, eu sou luterano”. (VIEIRA, 2011, p. 630-631).

⁴⁷ Mais informações sobre D. Romualdo Antônio de Seixas ver: SANTOS, Israel Silva dos. *D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)*. 2014. 291 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Programa de pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

é possível perceber como o Catolicismo brasileiro tanto durante o tempo da monarquia portuguesa quanto o do Império brasileiro, promove uma mente submissa e obediente como uma estratégia para controlar seus súditos.

Na metade do século XVIII, a influência do Iluminismo europeu também se faz sentir no Brasil ao levar os católicos a se dividirem em duas posições contrárias: liberais e antiliberais. No entanto, a primeira posição parece ser mais predominante no Brasil do que na Itália, uma vez que aquele clero percebe como a Coroa lusitana manipulava a Igreja a seu favor, e, portanto, “[...] esses clérigos liberais não veem outra alternativa senão procurar romper a antiga aliança entre Trono e Altar [...]” (AZZI, 1991, p. 114).

Dessa maneira, o Catolicismo brasileiro do século XVIII, contrariamente ao europeu que adota uma forte posição anticlerical, consegue adaptar-se bem às novas ideias iluministas europeias, e grande parte do clero brasileiro assume o liberalismo atribuindo-lhe apenas uma “certa coloração cristã” (AZZI, 1991, p. 116). Isso pode decorrer do fato de que a Igreja no Brasil nunca foi uma instituição tão poderosa como na Europa, como no caso da Itália, que constituía parte essencial de sua História representada na cidade de Roma, ícone do Catolicismo mundial e motivo de tanta discórdia entre seus habitantes. O liberalismo, no Brasil, não teve essa necessidade de se rebelar contra o clero. Azzi sinala este ponto citando José Honório Rodrigues, ao dizer: “A Igreja nunca foi, no Brasil, uma instituição poderosa, enriquecida, colocada no topo da estrutura colonial de dominação, e por isso mesmo, nenhum movimento revolucionário brasileiro provocou qualquer espécie de anticlericalismo” (RODRIGUES, 1976 apud AZZI, 1991, p. 116).

É possível que em decorrência dessa fácil e calma aceitação do pensamento liberal por uma parte significativa do clero luso-brasileiro, o processo de Independência do Brasil tenha sido muito mais rápido e sereno, de certa maneira, em comparação com aquele da Itália que levou 55 anos de lutas sangrentas (1815-1870). O conflito entre Igreja e Estado ainda não tinha chegado ao Brasil e, portanto, “religião e revolução não eram vistas como ideias antagônicas, mas complementares, integrando o compromisso de luta pela independência do país” (AZZI, 1991, p. 120). Desse modo, no Brasil colonial existe um clero que se encontra a favor da independência, que se recusa à imposição da fé católica pela força pois está consciente de como a religião foi usada no passado como estratégia para alcançar os interesses da Coroa portuguesa. (AZZI, 1991, p. 122).

No entanto, assim como a influência liberal europeia chega ao Brasil em consequência das ideias iluministas e racionalistas do século XVIII, forças antagônicas provenientes do Catolicismo também chegam com os esforços da Santa Sé. Por conseguinte, as ideias católicas

reacionárias também são recebidas por uma parte do clero conservador brasileiro, que busca acima de tudo fortalecer a autoridade da Igreja. Assim como na Itália, no Brasil também existe uma vertente conservadora do clero brasileiro que se mantinha fiel à metrópole, dividindo o clero entre os revolucionários e os antirrevolucionários. (AZZI, 1991, p. 121) Como Azzi explica:

Embora uma parte significativa do clero brasileiro tenha aderido às novas concepções iluministas, liberais e racionais, a hierarquia eclesiástica permanecia fiel a sua tradicional ótica de defesa da ordem estabelecida, expressando sua adesão incondicional, seja à Coroa lusitana – enquanto perdurou o regime colonial –, seja ao Trono brasileiro, após a proclamação da Independência. (AZZI, 1991, p. 161).

Além disso, a oposição do clero conservador acentua-se ainda mais quando as ideias liberais começam a se infiltrar no movimento maçônico que atinge os intelectuais, burgueses e até os religiosos liberais. Em virtude dessa ameaça percebida pelo clero conservador fiel ao papa, surge o conflito, nesse tempo já antigo na Itália, entre a Igreja e o Estado.

Segundo Possamai, esse conflito aparece no Brasil mais especificamente em 1872, quando os bispos Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878) e Antônio de Macedo Costa (1830-1891) decidiram, em acordo às leis do Vaticano, suspender “as irmandades religiosas que haviam se recusado a abolir os maçons de seus quadros” (POSSAMAI, 2005, p. 56). A denúncia por parte das irmandades maçônicas chegou ao Imperador, que ordenou o cancelamento dessa suspensão, mas os prelados que se recusaram a obedecer ao Império foram encarcerados. Assim começam, então, as relações tensas entre a Igreja e o Estado, conhecida no Brasil como a “Questão Religiosa”, a qual contribui futuramente à queda da Monarquia em 1889. (POSSAMAI, 2005, p. 57). Portanto, nos últimos anos do Império a relação harmônica de colaboração mútua entre o poder do estado e o eclesiástico vê-se seriamente prejudicada no Brasil. Segundo Segna: “A aliança da maçonaria com o Estado abre o conflito a uma dimensão mais ampla” (SEGNA, 1977, p. 47).

O conflito Igreja-Estado acentuou-se ainda mais com a presença dos jesuítas, que desde seu retorno ao Rio Grande do Sul, em 1842 (após terem sido expulsos em 1759 do Brasil), se opunham à maçonaria, liberais e republicanos. (AZZI, 1992, p. 92-93). Como representantes da Igreja Católica, os jesuítas também se viam associados ao poder do Império brasileiro que estava representado principalmente pelos príncipes Isabel e conde d’Eu. Desde a perspectiva dos liberais, “o comportamento dos príncipes apenas reforçava no país o poder das forças jesuíticas e ultramontanas ao serviço da Santa Sé”. (AZZI, 1992, p. 98).

Nesse contexto, a função do padre luso-brasileiro era bastante diferente daquela do padre italiano. Em virtude da sociedade patriarcal brasileira marcada pela desigualdade de

classes que predominava tanto no tempo colonial como no imperial, o sacerdote estava a serviço do senhor da casa grande, tendo pouco contato com a sede (a Santa Sé) e com a comunidade. O Catolicismo brasileiro torna-se uma religião isolada, sem possibilidade de experimentar mudanças ou de ser renovada. As tarefas principais do clero brasileiro limitavam-se à administração dos sacramentos e a ensinar os valores cristãos que mantinham a ordem social em benefício da classe alta à qual servia. (SEGNA, 1977, p. 22). Por esse relacionamento próximo que o sacerdote mantinha com a burguesia e a aristocracia, pelas razões já mencionadas, o Catolicismo considerava-se uma ordem prestigiosa frequentada pelas classes altas. Era comum, então, ver fazendeiros, senhores de engenho e donos de fábrica concorrer às celebrações dos dias santos, ao chamado “esplendor” das festas religiosas, com grande entusiasmo. (FREYRE, 1959, p. 530).

Por causa da estrutura social patriarcal brasileira, a vocação sacerdotal torna-se uma profissão muito procurada pelas motivações errôneas, o que ocasionava uma baixa qualidade moral do clero. Segundo Freyre:

Sob a plenitude do regime patriarcal, tantos eram os indivíduos que concordavam em ser padres e até frades apenas pelo prestígio social então associado à carreira eclesiástica e tendo em vista o fato de que sua subordinação às autoridades da Igreja era mínima, que o clero brasileiro se tornara famoso pela imoralidade. (FREYRE, 1959, p. 526).

Outro motivo que contribuía para o desvio moral do padre brasileiro era a falta de sustento econômico por parte da Coroa, a qual usava o dinheiro em outras despesas. Como resultado, os clérigos estavam mais envolvidos na vida secular brasileira fazendo outros trabalhos para complementar sua manutenção. Além de não poder se dedicar cem por cento aos serviços eclesiásticos, acabavam cometendo graves faltas morais, quebrando o celibato sacerdotal.⁴⁸ (POSSAMAI, 2005, p. 108)

A situação preocupante do clero brasileiro confirma-se também no testemunho dos jesuítas. Segundo Possamai, “Nos escritos dos jesuítas alemães, o clero luso-brasileiro é caracterizado pela sua frequente falta de virtude e pelos seus interesses estarem mais ligados aos aspectos materiais que espirituais” (POSSAMAI, 2005, p. 113). Além disso, a situação alarmante da Igreja não se limitava ao Rio Grande do Sul porque todo o Brasil estava em uma situação semelhante. “Álcool, carreiras, negócios, mulheres, eram constantes em quase todos os documentos da época, que tratavam da situação dos padres”. (DE BONI, 1996, p. 238)

⁴⁸ “Com efeito, houve religiosos nacionais, dos que viviam brasileiromente vida dupla, sendo monges, por um lado, e pai de família, por outro”. (FREYRE, 1959, p. 577)

Após a proclamação da República (1889), a situação da Igreja Católica brasileira continua em crise, não só pela condição moral decadente dos padres, mas também pelo seu escasso número. Com o declínio da sociedade patriarcal escravocrata por causa da abolição da escravatura em 1888, as motivações para a vocação sacerdotal diminuíram, uma vez que muitos dos clérigos trabalhavam a serviço dessas famílias poderosas em troca de sua proteção. Essa mudança na estrutura social causa, portanto, um declínio no número de padres no Brasil, chegando a ter no ano de 1907 um padre para cada 15 mil fiéis. (FREYRE, 1959, p. 525-526)

Portanto, devido à situação adversa da Igreja Católica brasileira pela condição moral decadente do clero e seu escasso número, sem perder de vista a chegada dos movimentos liberais inspirados no iluminismo francês, surge a necessidade de implementar uma reforma católica em âmbito nacional.

Há dois tipos de católicos que buscam uma reforma da Igreja. Os primeiros são os tradicionalistas, que apoiam a união da Igreja ao Trono, enfatizando a constituição de um Estado cristão. Os segundos são ultramontanos, cuja posição baseia-se em manter sua fidelidade à Roma, acima de tudo “assumindo a perspectiva antiliberal da Santa Sé”. (AZZI, 1992, p. 38).

Os católicos tradicionalistas parecem concentrar-se principalmente na defesa de um espírito de obediência às autoridades como maneira de manter a ordem social e contrastar qualquer pensamento liberal Iluminista, como Azzi (1992) explica:

A doutrinação religiosa, portanto, deve contrapor-se diretamente à ideologia liberal, na formação da consciência dos católicos: os conceitos de autonomia e liberdade devem ser substituídos pelos preceitos de subordinação e respeito às autoridades. (AZZI, 1992, p. 43)

No entanto, a reforma católica parece inclinar-se mais ao pensamento ultramontano baseado no Concílio de Trento (1545-1563)⁴⁹, o qual busca fortalecer a hierarquia pontifícia. Um de seus objetivos principais era “elevar o prestígio da instituição eclesiástica, e de constituí-la como verdadeiro poder ao lado do Estado, e não apenas como entidade dele dependente” (AZZI, 1992, p. 34), como tinha acontecido no Brasil Colonial e Imperial. Dessa maneira, “Os bispos faziam ressaltar que seu poder espiritual tinha como fonte direta a vinculação com a Santa Sé, não estando, por conseguinte, sujeitos ao controle imperial nos exercícios de sua missão religiosa”. (AZZI, 1992, p. 35).

⁴⁹ Os novos valores da reforma católica brasileira tinham como base o Concílio de Trento, que naquele tempo (século XVI) aspirava à renovação da mentalidade medieval da Cristandade para se adaptar aos novos tempos modernos como uma resposta aos ataques da Reforma Protestante. (AZZI, 1992, p. 71). O maior representante do pensamento Tridentino que valorizava mais a instituição eclesiástica do que o Estado cristão era Dom Macedo Costa (1830-1891), líder do projeto reformista. Após ter estudado na Europa, ele volta ao Brasil em 1861 promovendo o pensamento ultramontano nacionalmente. (AZZI, 1992, p. 57-58)

Por meio da reforma católica ou “Romanização”, os laços entre a cúria romana e a cúria brasileira são reforçados com o fim de fortalecer a autoridade papal. Esse relacionamento aproxima-se ainda mais durante o papado de Pio IX (1846 a 1878), que como previamente estudado defendia fortemente o ultramontismo, especialmente após o Concílio Vaticano I (1869-1870). Uma das medidas adotadas foi o envio dos futuros padres para estudar nos seminários europeus, criando assim uma mentalidade clerical a favor da supremacia da Igreja sobre o Estado. (POSSAMAI, 2005, p. 53-55)

Outra maneira pela qual se realiza essa reforma é por meio da presença de religiosos europeus no Brasil.⁵⁰ Em virtude dessa situação adversa que enfrentava a Igreja Católica brasileira, refletida tanto na condição moral deficiente do sacerdote, como nas influências liberais europeias, era comum a apelação por parte dos bispos brasileiros às ordens europeias,⁵¹ o que contribuiu à consolidação da Igreja Católica como instituição. Ao mesmo tempo, a situação desfavorável existente na Europa para o clero devido aos movimentos liberais em finais do século XIX repercutiu na facilidade com a qual algumas ordens religiosas aceitaram o convite de socorrer os imigrantes italianos na América. (MANFROI, 1975, p. 175-176)

Dom Cláudio José de Leão, o terceiro bispo do Rio Grande do Sul que preside de 1890 a 1912, é uma das figuras principais que incentiva o movimento do clero europeu para a América a fim de conduzir o seminário com o propósito de implantar um Catolicismo fundamentado no Concílio de Trento (POSSAMAI, 2005, p. 140).⁵² Possamai explica que “[...] a hierarquia católica se engajou com afinco na romanização do Catolicismo brasileiro, fazendo recurso a vinda de muitas ordens e congregações religiosas europeias” e acrescenta: “Foi a partir desse período que começou a ser reconstruída com sucesso a imagem ideal do imigrante italiano: católico, trabalhador e obediente às autoridades”. (POSSAMAI, 2005, p. 17).

⁵⁰ Os Capuchinos e os Franciscanos, no final do século XIX, foram duas das ordens religiosas no Brasil que mais contribuíram para uma reforma católica, especialmente no discurso ético e na obra de aproximar a Igreja da população menos privilegiada. (FREYRE, 1959, p. 543)

⁵¹ As principais ordens que vieram ao Brasil no tempo da colonização italiana foram: os padres Palotinos, em 1886; os Capuchinos de Saboia, França, em 1896 (Dirigentes do jornal *Il colono italiano*, hoje *Correio Riograndense*); os Padres Carlistas ou Escalabrinianos, no mesmo ano (congregação fundada em 1888 pelo bispo de Piacenza Scalabrini, com a finalidade de ajudar os imigrantes italianos). (MANFROI, 1975, p. 175-178)

⁵² Apelar a ordens religiosas europeias não se limitava ao Rio Grande do Sul: “Inconformados com o estado de decadência da religião e do clero, inúmeros bispos do país, conhecidos como ‘reformadores,’ apelaram para o que lhes parecia a única alternativa na situação: as igrejas europeias, de quem esperavam obter sacerdotes e religiosos capazes de levar a frente os projetos de reforma.” (DE BONI, 1996, p. 239). Segundo Freyre, essa época “foi no Brasil de extinção de frades brasileiros e de começo de repovoamento dos conventos com religiosos italianos, belgas, alemães [...] e com os quais pode-se dizer ter sido principalmente superada a aparente vitória alcançada sobre o Catolicismo” (FREYRE, 1959, p. 545) pelas ideias do Positivismo e Espiritismo nos últimos anos do reinado de D. Pedro II.

A presença católica europeia que ocorre durante a Reforma Católica brasileira ou “o progresso do catolicismo” como Freyre o denomina observa-se também na arquitetura das igrejas que passam do estilo barroco ao gótico, ou do uso de imagens velhas àquelas de estátuas feitas na Itália. (FREYRE, 1959, p. 598). Ao mesmo tempo, com a separação da Igreja do Estado após a proclamação da República, o Estado deixa de subsidiar a manutenção dos templos antigos, provocando uma aproximação maior entre a Igreja e o clero estrangeiro que se sentia dono oficial da Igreja. Dessa maneira, a Igreja Católica aproxima-se mais do modelo europeu do que o brasileiro. (FREYRE, 1959, p. 599)

Finalmente, a renovação da Igreja Católica brasileira evidencia-se na nova imagem sacral do sacerdote por meio da ênfase na observância do celibato eclesiástico, tão negligenciado no passado, e em sua separação do mundo leigo destacando sua representação divina. (AZZI, 1992, p. 74). Essa imagem aproxima-se mais àquela do sacerdote italiano que era venerado pelos colonos fiéis e separado da congregação (especialmente por meio do uso de uma língua litúrgica ininteligível como o latim) para cumprir seu papel divino de mediador entre Deus e os homens.

Em consequência dessa nova imagem sacral do sacerdote promovida pela Reforma Católica, acentua-se também o valor dos rituais eclesiásticos que só podem ser administrados pelo padre, o que enaltece mais ainda o seu papel. Nas palavras de Azzi, é “na celebração do rito litúrgico, com grande esplendor nas missas solenes e pontifícias, que os cristãos leigos devem perceber a distância que os separa do clérigo consagrado ao serviço de Deus. [...] o sacerdote deve ser honrado e venerado”. (AZZI, 1992, p. 75).

Por conseguinte, o Catolicismo brasileiro passa de uma ordem em estado decadente e estagnado no tempo, a uma ordem similar à europeia ultramontana, aproximando-se mais, portanto, daquele Catolicismo conhecido pelos colonos italianos. Embora esse Catolicismo tenha sido muito diferente no momento da chegada dos imigrantes⁵³, as mudanças provocadas no processo da reforma católica facilitam a adaptação desses colonos católicos recém-chegados ao Brasil.

⁵³ A condição do clero brasileiro estava em tão mau estado que “os padres que partiram com os imigrantes encontraram problemas em adaptaram-se ao indiferentismo religioso vigente no Brasil imperial [...]” (POSSAMAI, 2005, p. 115). Nas palavras de Possamai: “De fato, no Brasil, as resoluções tomadas pelo Concílio de Trento nunca foram cumpridas em sua totalidade, especialmente na questão que dizia respeito ao celibato obrigatório imposto ao clero [...]” (POSSAMAI, 2005, p. 108-109). Esse aspecto ia de encontro ao Catolicismo dos imigrantes, que procurava seguir o molde fixo do Concílio de Trento. (POSSAMAI, 2005, p. 109)

2.2.1 O Catolicismo do imigrante italiano

É interessante notar que embora a disputa entre Igreja e Estado, como foi abordado anteriormente, tenha sido muito forte na Itália na segunda metade do século XIX, não existe indicativos de que esse conflito tenha chegado às colônias italianas do Rio Grande do Sul com a mesma intensidade. Os imigrantes camponeses italianos eram em sua grande maioria católicos, portanto, como diz Manfroi (1975, p. 151), eles apreciavam “tudo o que se apresentasse com a etiqueta católica”.

Esse aspecto explica-se em suas origens. Embora os imigrantes sejam provenientes de diferentes regiões da Itália, com diferentes costumes e dialetos, a grande maioria parecia identificar-se com a religião predominante de suas terras de origem, o que lhes fornecia um impulso para a reconstrução de sua nova identidade em uma terra desconhecida:

[...] a Itália de tantas saudades era aquele universo cultural de seus vilarejos, onde a religião católica com seus mitos, leis e fatos ocupava o espaço maior. Essa Itália campestre, simples, católica eles a reconstruíram nas colônias do Rio Grande do Sul [...] eles não se identificavam com os valores da Itália unida liberal. Eles se identificavam com as suas aldeias de origem, suas tradições, seus valores e, principalmente com o universo festivo da Igreja Católica [...] (MANFROI, 1999, p. 48).

Dessa maneira, o Catolicismo proporciona aos imigrantes a identidade cultural que o nacionalismo italiano não proporcionava. De acordo com Manfroi (1975, p. 153):

Os imigrantes italianos do RS e seus descendentes não manifestaram sentimentos patrióticos exaltados, [...]. Eram acima de tudo, católicos praticantes, do Vêneto, Mantovano, Tirol... e foi através da prática da religião que encontraram a própria identidade cultural. [...] eles se reencontraram consigo mesmos e com os outros através da prática da religião, de seus ritos e cerimônias.

Além da religião proporcionar a eles uma identidade que os unia em sua luta pela subsistência, o Catolicismo também serve como uma parte fundamental da estrutura social do colono italiano. Por viver em uma comunidade majoritariamente católica, atuar cumprindo as expectativas de um católico praticante é uma característica esperada e até requerida para ser aceito na sociedade e ter apoio da comunidade. Nas palavras de Manfroi:

Os imigrantes italianos do RS, eram, em sua maioria absoluta, católicos praticantes. A participação das celebrações litúrgicas, nos domingos e dias de festa, era uma obrigação moral, pois só o praticante era considerado pessoa de fé, digno da estima e aceitação dos demais. (MANFROI, 1975, p. 157)

Ser católico não só significava ser incluído na comunidade pelos outros membros, mas também era uma condição para ascender na escala social. Como Cocco (2008, p. 15) assinala, ocupar um cargo religioso era considerado muito prestigioso, e “[...] muitos viam no sacerdócio ou na vocação religiosa a possibilidade de ascensão social e ingresso na vida intelectual”. Para

Possamai (2004), ter um filho sacerdote não era apenas um orgulho pelo que a religião católica representava nessa época, mas também “a vocação religiosa era uma estratégia para diminuir o número de herdeiros” (POSSAMAI, 2004, p. 14 apud COCCO, 2008, p. 15).

Além disso, a religião, segundo Cocco (2008), também funcionou para os imigrantes italianos como um meio de consolo nas circunstâncias adversas enfrentadas por eles (2008, p. 13). Desse modo, se poderia dizer que ser católico era uma maneira de lidar com o sofrimento vivenciado no processo de imigração. Segna define essa atitude católica tradicionalista como uma maneira de justificar a aflição. Nas suas palavras: “O sofrimento (falta de alimentação, de poder de decisão, de liberdade de expressão) é considerado de um particular ponto de vista: quanto mais a gente sofre, tanto mais se purifica e consegue a paz eterna”. (SEGNA, 1977, p. 95).⁵⁴

Ribeiro (2005) também traz esse aspecto da religião católica do imigrante italiano, apontando que as convicções religiosas dessa comunidade, junto com a “força da palavra do padre”, reforçavam o ambiente sacro no qual se encontrava e que a ajudava a enfrentar diariamente as situações mais adversas como o sofrimento, a doença e a morte. (RIBEIRO, 2005, p. 16)

O último ponto importante sobre o significado de ser católico para o imigrante italiano traz a ideia de submissão à autoridade, o que estava bem presente na mentalidade do colono desde seu próprio país de origem. Segundo o conceito de hierarquia da Igreja, herdado do Concílio de Trento e do Concílio do Vaticano I (1869-1870), “[...] o leigo fazia parte da estrutura como elemento passivo, como Igreja discente, a quem competia ouvir e executar ordens, sem o menor poder decisório” (DE BONI; COSTA, 1984, p. 117). Essa atitude é particularmente notória no romance *A cocanha* (2000), cujos personagens religiosos são por demasia submissos e passivos ante as injustiças que enfrentam no cotidiano.

Esse autoritarismo, por outro lado, poderia estar representado na figura venerada do padre por parte dos colonos, a quem obedeciam sem questionamentos, como Ribeiro (2005, p. 16) explica: “De profundas convicções religiosas, a cultura do imigrante se assentava na obediência às leis divinas e, sobretudo, no reconhecimento e no respeito à autoridade eclesiástica”. Essa descrição coaduna-se com os comentários de Cocco (2008), quando afirma que “A Igreja estava voltada à formação de consciências obedientes, e para isso serviu-se de instrumentos de controle social [...]” (p. 24). A obediência às autoridades era um valor baseado

⁵⁴ Essa relação entre sofrimento e religião católica será aprofundada no próximo capítulo quando será abordado o tema do sofrimento na concepção do filósofo Ludwig Feuerbach.

nos princípios da religião católica e fortemente promovida pelo padre da comunidade, conceito que também está claramente refletido no romance de Pozenato.

Finalmente, esse aspecto de submissão e obediência às autoridades também está presente em muitos discursos de natureza ufanista sobre o colono italiano, que exaltam essa qualidade como uma das virtudes mais preciosas da imigração italiana. Na introdução do livro de José Barea, *A vida espiritual nas colônias italianas do estado do Rio Grande do Sul* (1975), Gardelin e Costa (1975) reconhecem a admiração do autor em referência aos imigrantes italianos, ao dizer que ele “Aplauda não apenas a religiosidade, mas também os costumes dela decorrentes. Aplauda o trabalho, exalta a família numerosa, o respeito às autoridades, o espírito de colaboração, a resignação à vontade de Deus, etc.” (GARDELIN; COSTA, 1975, p. 11, grifo nosso).

Outro aspecto que exprime os valores religiosos do imigrante italiano são os símbolos predominantes de sua religião católica. O primeiro desses elementos que reflete uma prevalência da devoção católica da comunidade imigrante italiana é a imagem do sacerdote. Esse enaltecimento e reverência ante a figura do padre tem um fundo histórico. Como foi apresentado no subcapítulo anterior, a imagem do sacerdote na Itália (assim como no Brasil foi reforçado por meio da reforma católica) é percebida como uma figura digna de veneração e, portanto, de ser obedecida, uma concepção que vem desde a Itália. Nas palavras de Manfroi:

O sacerdote gozava da mais alta consideração e suas palavras tinham, em geral, a persuasão da lei. Essa educação eles a receberam, desde o berço, em suas regiões de origem, principalmente no Vêneto, onde a presença da religião e do clero era determinante na vida da sociedade. (MANFROI, 1975, p. 157)

Essa influência que o sacerdote tinha sobre os fiéis também, em certas ocasiões, era usada em benefício das autoridades encarregadas do processo migratório no Rio Grande do Sul. Um exemplo que ilustra claramente esse fato é a carta do Inspetor de Colonização, Manoel Maria de Carvalho, enviada ao Governo geral com as seguintes observações sobre os colonos:

É por todos sabido que os imigrantes europeus são excessivamente religiosos e não dispensam, de modo algum, o padre e a igreja. Quem conhece, sobretudo por observação própria, as colônias do Império sabe perfeitamente que o padre é o mais poderoso elemento de ordem, moralidade e estabilidade para os colonos. Por este motivo, os chefes das comissões encarregadas de estabelecer os estabelecimentos aproveitam-se dele, como auxiliar indispensável para conseguir que os imigrantes recém-chegados povoem os núcleos novos, dediquem-se ao trabalho agrícola com perseverança, obedecem às suas determinações e não abandonem os lotes. (CARVALHO, 1885 apud MANFROI, 1975, p. 182)

Essa imagem de autoridade sobre os devotos aumenta ainda mais pelo caráter ritualista próprio da religião católica. Assim como o Catolicismo italiano e brasileiro, o Catolicismo dos imigrantes caracteriza-se pela ênfase nos rituais, que dependiam da presença do padre que

administrava os sacramentos em uma língua inteligível. “O coral canta em latim, que não entende; o padre reza a missa em latim, e não é entendido; até mesmo a comunidade, de permeio, na procissão ou durante a missa, recita dezenas do rosário em latim, com toda a espécie de deturpações textuais [...]” (DE BONI; COSTA, 1984, p. 126). A predominância litúrgica em latim da religião católica contribui para a elevação do prestígio do padre por seu papel crucial e exclusivo na realização desses rituais, cumprindo mais uma vez, como ocorria na Itália, o papel divino de mediador entre o mundo espiritual e o carnal dos homens. (RIBEIRO, 2005, p. 21)

Além dessa *mitificação* histórica do padre pelo seu papel indispensável no âmbito religioso, seu prestígio aumenta também pela sua influência no âmbito secular, especificamente na vida política de seus devotos. Pesavento (1996, p. 178) afirma, referindo-se à comunidade imigrante religiosa:

Grupo eminentemente católico, a posição assumida pelo sacerdote implicava, muitas vezes, a orientação política da comunidade. Os republicanos, no caso, tinham contra si o problema do Positivismo. [...] Júlio de Castilhos, uma vez reintegrado no poder, procurou incrementar o processo de adesão do colonato italiano ao esquema vigente. Portanto, tratou de ampliar a estrada de ferro que ligava Porto Alegre a Novo Hamburgo.

Assim como na Itália, o envolvimento do padre com a comunidade abrangia mais do que a área espiritual, e sua influência era significativa em vários setores da sociedade, incluindo a política. Além disso, ele participava em outros setores da sociedade: “Não havia porta a que ele não batesse, intrepidamente advogando os interesses de seus paroquianos. Era o irmão maior, sábio, audaz e prudente” (GARDELIN; COSTA, 1975, p. 11).

A importância da figura do sacerdote para o colono italiano vê-se também na reação desesperada do segundo ante a falta do primeiro no início da colonização. Como já foi previamente mencionado, devido à má reputação do sacerdote brasileiro como também à influência do liberalismo⁵⁵, o imigrante católico italiano é afetado negativamente ao se ver impossibilitado de exercer sua religião. Desse modo, de acordo com De Boni (1996), a falta de assistência religiosa era uma das principais reclamações dos colonos italianos.⁵⁶

⁵⁵ “[...] a secularização também atingiu o Rio Grande do Sul sendo inevitável que o Catolicismo entrasse em crise. Como resultado, o número de vocações religiosas baixou consideravelmente no Estado.” (DE BONI, 1996, p. 251-252).

⁵⁶ Acredita-se também que outra das razões para esse declínio possa ter sido a influência do Positivismo na implantação da República. “Em 1889, o Brasil contava com uma dúzia de dioceses, poucos sacerdotes, e religiosos em crise contínua, devido ao fechamento dos noviciados pela autoridade civil”. (DE BONI, 1996, p. 238).

Essa reação negativa do imigrante religioso ante a ausência de sacerdotes, revelando a importância da religião católica na sua vida, confirma-se nas palavras de Scalabrini⁵⁷, Bispo de Placencia entre 1876 e 1905, que registra testemunhos de imigrantes italianos, os quais, sentindo-se abandonados, expressam a necessidade de um sacerdote para sua subsistência. Um desses testemunhos é notado pelo Bispo no seguinte trecho:

Não faz muitos dias que um nobre e jovem viajante me trazia a saudação de várias famílias naturais das montanhas placentinas, residentes nas margens do Orenoco: ‘Diga ao nosso bispo que sempre lembramos os seus conselhos, que reze por nós e que nos envie um sacerdote, porque aqui vivemos e morremos como bichos!’ (SCALABRINI, 1979, p. 45).

Esse exemplo mostra mais uma vez o papel crucial do padre para a comunidade imigrante italiana, cuja presença era essencial para o sucesso de seu estabelecimento na nova terra.

A importância da religião católica para o imigrante italiano não só pode ser confirmada pela contribuição do imigrante devoto antes da chegada das ordens religiosas europeias. O papel do imigrante europeu, especialmente do italiano, é fundamental também no processo de consolidação da nova Igreja Católica após a intervenção religiosa europeia. Como Freyre afirma: “Não tardou, aliás, que no Rio Grande do Sul, aos padres importados da Europa se sucedessem os nascidos já no Brasil, de famílias Católicas de origem italiana, alemã e polonesa [...]” (FREYRE, 1859, p. 578). Segundo De Boni, diferentemente do que ocorria na Europa com a religião católica cada vez mais ameaçada pela secularização liberal, “os italianos (e poloneses) pareciam oferecer à Igreja todas as condições para a realização de uma sociedade sacral [...]” (DE BONI, 1996, p. 241). Dessa maneira, os colonos reconstruíam sua cultura, sendo possível, ao mesmo tempo, uma renovação de sacerdotes no Rio Grande do Sul não tanto pela presença europeia do clero, mas pelos filhos de imigrantes que escolhiam exercer a profissão sacerdotal. (DE BONI, 1996, p. 245)

O papel central do sacerdote na vida do colono italiano também se manifesta na improvisação na hora de pôr em prática sua religião ante a ausência de sacerdotes na criação do “padre-leigo”. Nos primeiros anos da colonização, era comum que os colonos escolhessem uma pessoa com certos requisitos para cumprir as funções atribuídas normalmente a um padre (MANFROI, 1975, p. 171). Mais uma vez, essa improvisação exercida pelos colonos para ter seu próprio sacerdote que administrasse os sacramentos demonstra a importância de seu papel na cultura imigrante italiana, e que por sua vez reflete o papel crítico da religião católica.

⁵⁷ João Batista Scalabrini (1839-1905) foi um sacerdote, bispo e defensor dos direitos dos imigrantes italianos na América do Norte e no Brasil no final do século XIX e princípios do XX.

Outro aspecto que ressalta a importância da Igreja Católica para o colono italiano, digno de mencionar, é a capela, a qual pode ser interpretada como um símbolo que representa não só a vasta inclinação religiosa dos imigrantes italianos, mas também sua vida social assim como o *status* de sua região. Isso ocorria porque a existência de uma capela considerava-se uma grande conquista para os colonos pela possibilidade de ser elevada a uma paróquia e, portanto, de ter na comunidade a presença de um padre. Acontecimentos dessa ordem traziam à população da localidade prestígio social justamente por ser uma sociedade baseada em valores religiosos (DE BONI; COSTA, 1984, p. 113).

Assim, desde o início da colonização, gradualmente, os imigrantes foram reconstruindo suas vidas em torno da capela. Começando por razões religiosas, respeitando o dia do Senhor para descansar. Nesse dia, pela falta de uma igreja para se congregarem, era comum juntarem-se com os vizinhos para falar com saudade sobre o passado em comum que tinham deixado na Itália. Por ser uma população com uma visão do mundo fortemente sacral, a religião serviu de base para seu consolo mútuo. Foi assim como naturalmente começou-se a usar o dia do domingo para repetir orações, ler notícias, cartas e desenvolver outras atividades sociais que giravam em torno da religião. A partir dessas reuniões é que surge a necessidade de um lugar para se reunir e, assim, começa a construção das capelas e a vida do colono passa a girar em torno delas. (DE BONI; COSTA, 1984, p. 111).

Porém, junto com esse desejo de construir a capela surgem também as contendas e as discórdias no momento de escolher o lugar, o material e o padroeiro. Todos queriam que fosse o padroeiro de sua terra de origem na Itália. Além de querer ver sua vila italiana representada na América, todos sabiam que junto com a construção da igreja vinha também uma série de benefícios na localidade onde fosse construída. Como Manfroi explica, “a igreja tornar-se-ia o centro do núcleo, ao lado da qual surgiriam o armazém, o botequim e a escola [...] A igreja era considerada como o elemento essencial do progresso do lugar” (MANFROI, 1975, p. 162). Não é surpreendente, portanto, que o número de igrejas como “base de toda organização social” tenha sido tão elevado. (MANFROI, 1975, p. 163).

Barea (1995), em contrapartida, apresenta uma razão diferente para o desejo dos colonos de construir igrejas mais bonitas. Para o autor, a motivação seria menos pelo *status* e mais pela devoção a Deus, como forma de agradecimento, por parte dos imigrantes, nas suas palavras:

Deus tanto os protegeu e abençoou que eles desejam mostrar-se reconhecidos, erguendo templos mais dignos à Majestade infinita. Em toda a parte, percebe-se a competição entre os diversos núcleos para possuir a igreja mais bonita, os sinos maiores e mais sonoros. (BAREA, 1995, p. 15)

Seja por *status*, seja por devoção ou por simples necessidade de pertencer a uma comunidade que oferecesse apoio em uma terra estranha, não há dúvida de que a Igreja, assim como o sacerdote e a religião católica, constituiu um lugar proeminente na vida do colono italiano.

Como foi visto, é possível confirmar a importância da religião católica, tanto na vida do brasileiro desde a chegada dos primeiros europeus no século XVI, definindo uma estrutura social desigual em nome da religião, como na vida do imigrante italiano no século XIX, definindo características religiosas que perduram até os dias de hoje em sua descendência.

É assim que o Catolicismo assume um papel central, como demonstra a História, em sua influência na formação do caráter do imigrante italiano. No caso dele, a religião não só o auxilia na busca de sua identidade e proporciona um lugar na sociedade, mas também oferece consolo no sofrimento e uma espécie de ordem no caos da vida por meio da submissão às autoridades. Essas características, sem dúvida, aparecem representadas no romance *A cocanha*, as quais serão abordadas mais adiante.

3 RELIGIÃO E FILOSOFIA

“These are strange times. Reason, which once combatted faith and seemed to have conquered it, now has to look to faith to save it from dissolution”.

Johan Huizinga

3.1 Catolicismo: uma perspectiva teológica

Por se tratar a presente pesquisa do tema da religião católica, considera-se necessário, antes de proceder à análise da narrativa ficcional, apresentar o que se entende por “Catolicismo”. Por ser um tema extenso e complexo, pretendemos expor apenas algumas características de sua doutrina, a fim de facilitar o entendimento das atitudes e ações dos personagens religiosos que serão analisados adiante.

No capítulo anterior já foi estudado um pouco da história do Catolicismo e como ele foi evoluindo desde seus começos na Europa e na Itália, alcançando o Brasil e chegando a ser uma instituição poderosa no mundo inteiro. Mas em que consiste o Catolicismo? Qual é sua doutrina? Por que há tantos aderentes no mundo? Estima-se que atualmente existem mais de um bilhão de católicos no mundo. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 398-399). Segundo Gaarder et al. (2005, p. 303), “o catolicismo continua sendo de longe a religião predominante, amplamente majoritária e culturalmente hegemônica. [...]” (GAARDER et al., 2005, p. 303).

Passando de um contexto global a um local, de acordo com dados do último censo demográfico 2010, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o percentual de católicos no Brasil é de 64,6%. Embora esse número tenha diminuído em relação ao censo anterior, que registrava 73,6% no 2000, esse grupo religioso ainda permanece amplamente majoritário, seguido pelos evangélicos com um 22,2%. (IBGE, 2012, n.p.). Esse percentual apresenta-se ainda mais alto a nível regional com um 70,1% de brasileiros que se declaram católicos no Sul do país. Por fim, cabe mencionar como um dado interessante, que no contexto histórico do romance *A cocanha* (o corpus de nossa pesquisa), a população católica brasileira era quase total, representando um percentual de 99,7% no primeiro censo realizado em 1872. (IBGE, 2012, n.p.)

Como o Catolicismo é uma religião, antes de abordá-lo seria útil apresentar uma definição básica desse termo. Encontrar uma definição suficientemente ampla para abarcar todas as religiões e suficientemente restrita para se diferenciar em suas características individualizantes parece ser uma tarefa difícil, por não dizer impossível. Contudo, para o propósito desta pesquisa é possível apresentar duas definições que nos ajudarão a identificar

algumas características básicas que acreditamos serão de ajuda na compreensão da representação da religião católica na obra de Pozenato. Um exemplo de definição de “religião” encontra-se no *Diccionario de la Real Academia Española*, que a define como um “conjunto de crenças ou dogmas acerca da divindade, de sentimentos de veneração e temor em referência a ela, de *normas morais* para a *conduta individual e social* e de *práticas rituais*, principalmente a oração e o sacrifício para lhe dar culto” (RAE, 2018, n.p., grifos nossos).⁵⁸ Outra definição, um pouco mais completa, apresenta-a o *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, o qual define o termo como:

1. Crença na existência de uma força ou forças sobrenaturais, consideradas como criadora(s) do Universo, e que como tal deve(m) ser *adorada(s)* e *obedecidas(s)*. 2. A manifestação de tal crença por meio de doutrina e *ritual* próprios, que envolvem, em geral, *preceitos éticos*. 3. Restr. *Virtude* do homem que presta a Deus o culto que lhe é devido. (FERREIRA, 2009, p. 1729, grifos nossos).

Nessas definições, é possível perceber uma ênfase na conduta humana, expressada na prática de ritos e de um certo padrão de comportamento a ser seguido, refletidos em palavras como “normas morais,” “conduta individual e social,” “rituais,” “adorada,” “obedecida,” “preceitos éticos,” “virtudes.” Esses aspectos gerais da religião são os que nos interessa para o desenvolvimento desta pesquisa, pois essas características aparecem praticadas ou transgredidas no decorrer de todo o romance. Desse modo, é possível observar na obra de Pozenato personagens religiosas que fielmente procuram observar os rituais católicos, mas que nem sempre são fiéis aos padrões de conduta esperados pela doutrina. Essa incongruência observada nas ações das personagens nos leva a questionar: em que consiste o Catolicismo? Que características podemos identificar nesta religião que nos ajude a entender essas contradições? Acreditamos que essas perguntas podem ser respondidas ao explorar o Catolicismo desde uma perspectiva teológica.

Com base no trabalho de De Chirico, a teologia católica, segundo Allison (2014), está fundamentada em dois axiomas, os quais ele chama de “interdependência da natureza-graça”⁵⁹ e “interconexão de Cristo-Igreja”.⁶⁰ (ALLISON, 2014, posição em Kindle 898-900). Sobre o primeiro axioma, a natureza consiste em tudo aquilo que forma parte da criação de Deus, o que inclui a realidade inorgânica como os mares, as montanhas, etc., as plantas, o reino animal, o ser humano, anjos, demônios, água, azeite, pão, vinho e elementos semelhantes. A graça, por

⁵⁸ “conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”.

⁵⁹ “nature-grace interdependence”.

⁶⁰ “Christ-Church interconnection”.

outro lado, consiste na atividade providencial de Deus que sustenta a existência da natureza criada por ele e a direciona a um fim divino para ser resgatada da queda devastadora do pecado. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 906-910). A natureza e a graça, segundo a teologia católica, foram divinamente desenhadas para trabalhar em uma relação de dependência mútua. Nesse sentido, a natureza serve como canal, como meio pelo qual a graça de Deus é transmitida ao ser humano, sendo aperfeiçoada por ela. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 912-914). Usando outro vocabulário, O'Collins explica esse mesmo princípio de uma maneira igualmente clara: “[...] o mundo material tornou-se ainda mais o teatro da graça divina e medeia as bênçãos de Deus. O comum e cotidiano da vida medeia a presença divina e convida ao ser humano dar uma resposta.” (O'COLLINS, 2008, p. 106).⁶¹ Esse “mundo material” é outra terminologia para se referir à “natureza”, como ele continua a dizer: “A realidade material, como a água, o pão, o vinho, o azeite, e os corpos humanos, foram elevados a um nível espiritual novo, para se tornarem os canais da revelação do próprio Deus e portadores da santidade divina”. (O'COLLINS, 2008, p. 106-107).⁶²

O segundo axioma denominado “interconexão de Cristo-Igreja” deriva do primeiro e afirma que a Igreja é a encarnação de Cristo, sua presença divina na terra, “a expressão tangível da graça” (ALLISON, 2014, posição em Kindle 991).⁶³ Por ser a Igreja a representação de Jesus Cristo aqui na terra, da mesma forma que ele, cumpre o papel de mediadora entre a graça de Deus e os homens. Esse princípio da teologia católica está conectado com o anterior, pois é na Igreja que a graça de Deus é transmitida por meio dos elementos da natureza.

É importante a compreensão desses fundamentos teológicos porque é a partir deles que os princípios da doutrina católica são formados e que em graus maiores ou menores serão parte também da conduta do devoto.

3.1.1 Elementos e rituais da doutrina católica

Acredita-se necessário apresentar alguns elementos básicos da doutrina católica para nos ajudar a entender o comportamento dos fiéis. O primeiro deles é o da salvação. Baseando-se no princípio da “interdependência da natureza-graça”, a doutrina católica afirma que para alcançar a salvação é necessário uma colaboração entre a natureza (o homem) e a graça

⁶¹ “[...] the material world has become even more the theatre of divine grace and mediates God's blessings. The ordinary, everyday things of life mediate the divine presence and invite a human response”.

⁶² “Material realities, such as water, bread, wine, oil, and human bodies, have now been lifted to a new level and spiritualized, so as to become the channels of God's self-revelation and bearers of the divine holiness”.

⁶³ “the tangible expression of grace”.

de Deus. Essa afirmação principalmente está fundamentada em Santo Agostinho (354-430)⁶⁴, que afirma que “Deus nos criou sem nós; mas ele não quis nos salvar sem nós” (ALLISON, 2014, posição em Kindle 9336).⁶⁵ Dessa maneira, o homem colabora com a graça de Deus por meio do cumprimento de certos rituais chamados “sacramentos” junto com a realização de boas obras. Gaarder et al. explicam o conceito de salvação em outras palavras: “A salvação é vista como uma ação conjunta entre Deus e o homem. Tanto a fé como a salvação pressupõem a graça de Deus. Os sacramentos transmitem essa graça. Deles os católicos recebem a força para viver de acordo com a vontade de Deus” (GAARDER et al., 2005, p. 198).

Segundo De Chirico, esse princípio de colaboração entre Deus e o homem para obter a salvação é confirmado no Concílio de Trento com a intenção de contestar a Reforma Protestante (1517), a qual afirma que o homem é salvo só pela graça.⁶⁶ Em contrapartida, a doutrina católica

rejeita a crença de que somos salvos só pela graça, para eles, a graça demanda obras para os homens serem justificados (por meio dos sacramentos da Igreja). Eles são administrados durante toda a vida do cristão católico. Entre os sacramentos, a pessoa precisa colaborar com suas boas obras. (DE CHIRICO, 2017, n.p.)⁶⁷

O aspecto das virtudes é outro elemento importante da doutrina católica que está relacionado com o princípio da salvação porque é a graça de Deus que purifica as virtudes do homem para ajudá-lo a alcançar a vida eterna. Segundo os ensinamentos do Catecismo da Igreja Católica (Secção 1, Capítulo 1, Artículo 7): “[uma] virtude é uma disposição habitual e firme para fazer o bem” (ALLISON, posição em Kindle 8768).⁶⁸ O Catolicismo ensina que há dois tipos de virtudes: humanas e teológicas. As virtudes humanas são: a prudência (o raciocínio certo em ação), a justiça (dar a Deus e ao próximo o que é devido), a fortaleza (perseverança em tempo de dificuldade) e a temperança (moderação nos prazeres). Segundo o Catecismo, elas são “atitudes firmes, disposições estáveis, perfeições habituais do intelecto e vontade que

⁶⁴ Santo Agostinho nasceu em 354, na Argélia, e morreu em 430. Foi filósofo, padre e bispo da Igreja Católica. Pelo seu trabalho influente, a Igreja o dignificou como “Santo” e “Doutor da Igreja”. Foi também considerado a maior influência do pensamento Ocidental por quase um milênio. (TALIAFERRO, MARTY, 2010, p. 24)

⁶⁵ “God created us without us; but he did not will to save us without us”.

⁶⁶ Um dos versículos-chaves da Reforma Protestante que contradiz a doutrina católica da salvação é o seguinte: “Pois pela graça de Deus vocês são salvos por meio da fé. Isso não vem de vocês, mas é um presente dado por Deus. A salvação não é o resultado dos esforços de vocês; portanto, ninguém pode se orgulhar de tê-la” (Efésios 2:8-9)

⁶⁷ “rejects the belief that we are saved by grace alone, for them, grace demands works to be justified (through the sacraments of the church). They are administered throughout the life of the Christian Catholic. In between the sacraments you need to collaborate with your works”. De Chirico acrescenta: “Grace is seen as the initial push that God gives to the sinner in order to initiate the journey of salvation which eventually needs religious works to move it on towards its final end which perhaps will result in salvation.”

⁶⁸ “[a] virtue is an habitual and firm disposition to do the good.” *Catechism of the Catholic Church*. (Secção 1803). Disponível em: < www.vatican.va/archive/ENG0015/_P64.HTM > Acesso em: 3 mar. 2019.

governam nossas ações, ordenam nossas paixões, e guiam nossa conduta à razão e à fé”. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 8770).⁶⁹

Por outro lado, as virtudes teológicas são: a fé, a esperança e a caridade. Essas virtudes estão orientadas a Deus, e são as que permitem ao homem viver em uma relação com ele, assistindo-o no merecimento da vida eterna. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 8778-8779).

Os Sacramentos constituem outra parte fundamental da teologia católica. Baseado no axioma de “interdependência da natureza-graça”, surge o “princípio sacramental”, que afirma que o invisível pode ser transmitido por meio do visível que funciona como símbolo de uma realidade divina. (CUNNINGHAM, 2009, p. 10). Dessa maneira, o invisível corresponde à graça de Deus que é transmitida por elementos palpáveis da natureza como a água, o azeite, o pão e o vinho. Segundo a teologia católica, esses elementos consagrados são capazes de transmitir a graça ao homem. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 986-989). Explicado em outras palavras, O’Collins (2008, p. 70) ressalta o aspecto simbólico dos elementos usados para os sacramentos ao dizer:

Os sacramentos são signos vívidos e perceptíveis (que podem ser vistos, ouvidos, saboreados, tocados e cheirados); eles criam dramas ritualísticos que levam os fiéis a um tempo e lugar sagrados. [...]. Os sacramentos proporcionam e fortalecem a nova vida de graça na maneira particular da simbologia de cada sacramento. A palavra ‘sacramento’ em Latim originalmente se referia à realização de um juramento, uma consagração, ou uma obrigação ritualista. (O’COLLINS, 2008, p.70).⁷⁰

Segundo a doutrina católica, há sete sacramentos: batismo, crisma, eucaristia, penitência, unção dos enfermos, ordem e matrimônio. Por meio da administração dos sacramentos, o católico recebe uma infusão de graça, a qual o torna mais santo. (ALLISON, 2016, n.p.)

A teologia sacramental nos leva ao próximo ponto importante da doutrina católica que envolve o papel do sacerdote. O que significa ser sacerdote segundo essa doutrina?

De acordo a Nodari e Cescon (2009, p. 82), existem dois tipos de sacerdócio: o que corresponde a toda a Igreja, ou seja, os leigos, “pelo batismo, todos nós participamos do sacerdócio comum dos fiéis,” e o sacerdócio ministerial, “[...] o qual deve estar a serviço do sacerdócio comum dos fiéis no caminho da comunhão. O sacerdócio ministerial difere

⁶⁹ “firm attitudes, stable dispositions, habitual perfections of intellect and will that govern our actions, order our passions, and guide our conduct to reason and faith”. *Catechism of the Catholic Church*. (Secção 1804) Disponível em: < www.vatican.va/archive/ENG0015/_P65.HTM> Acesso em: 3 mar. 2019.

⁷⁰ “The sacraments are vivid, perceptible signs (that can be seen, heard, tasted, touched, and smelled); they create ritual dramas that take believers into a sacred time and place. [...] The sacraments confer and strengthen the new life of grace in the particular form that each sacrament symbolizes. The word ‘sacrament’ in Latin originally referred to oath-taking, consecration, or ritual obligation”.

essencialmente do sacerdócio comum dos fiéis porque confere um poder sagrado para o serviço dos fiéis”. (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 82).

Esse último sacerdócio é o que nos interessa expor aqui, uma vez que a presença do sacerdote no romance é predominante na representação do Catolicismo. Nodari e Cescon (2009, p. 82), também ressaltam seu papel, descrevendo-o da seguinte maneira: “No serviço do ministro ordenado é o próprio *Cristo* que está presente a sua Igreja enquanto *Cabeça* de seu Corpo, *Pastor* de seu rebanho, *Sumo Sacerdote* do sacrifício redentor, *mestre da Verdade*”. (grifos nossos). Note-se os adjetivos usados pelos autores para se referirem ao sacerdote: “Cristo”, “Cabeça”, “Pastor”, “Sumo Sacerdote”, “mestre da Verdade”. Claramente todos eles enaltecem o papel do sacerdote na Igreja Católica, colocando-o por cima dos crentes e no mesmo nível que o próprio Jesus Cristo. Além disso, por ser o sacerdote um homem consagrado por meio da ordem ministerial, os autores continuam ressaltando a importância do sacerdote, destacando suas três funções para com os fiéis como representante de Cristo, as quais são “sacerdote”, “profeta” e “rei” (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 82).

Finalmente, o sacerdote, assim como a Igreja, considera-se um representante de Jesus Cristo na terra, cumprindo o papel de mediador, pois ele não só age em nome Dele, mas também em nome da Igreja. Nas palavras dos autores, “[...] o sacerdote, em virtude do sacramento da ordem, age na pessoa de Cristo Cabeça. O sacerdócio ministerial não só representa Cristo, Cabeça da Igreja, diante da assembleia dos fiéis, como também age em nome de toda a Igreja [...]”. (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 82).

Ao mesmo tempo, a superioridade do clérigo ressalta-se ainda mais pela distância que existe entre ele e os fiéis. Gaarder et al. (2005, p. 196) observam esse aspecto da Igreja Católica em comparação com outras igrejas de outras denominações, uma vez que o padre é o único que tem a autoridade para administrar os sacramentos, enquanto aos fiéis tão só compete o papel de recebê-los. Nas palavras dos autores:

Embora a participação ativa dos leigos na Igreja católica romana tenha aumentado em anos recentes, os padres ainda ocupam uma posição de maior autoridade nesta igreja do que nas outras. [...] os padres têm autorização especial para pregar a Palavra e administrar os sacramentos (considerados manifestações visíveis de Deus).

Por outro lado, como já foi visto anteriormente, a Igreja também conforma uma parte essencial da doutrina católica por considerar-se a encarnação de Jesus Cristo, e, portanto, sua representação divina na terra. Desse modo, a principal função dela, assim como a do sacerdote, é ser mediadora da graça de Deus aos homens. Segundo a teologia católica, a salvação só pode

ser alcançada, portanto, na Igreja Católica porque ela tem a missão de transmitir essa salvação por meio da administração dos sacramentos. Como Nodari e Cescon constataam:

Os sete sacramentos têm sentido somente enquanto expressões do primeiro sacramento de Cristo querido por Jesus: a Igreja, isto é, uma comunidade de homens na qual está presente a salvação. Os sacramentos não são ritos isolados, mas fazem parte da vida da Igreja, que é quem traz a salvação. (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 34).

Outra característica importante da Igreja na doutrina católica é que ela funciona com base em um sistema hierárquico, colocando grande valor, portanto, àqueles que se encontram nos cargos mais altos do clero. Segundo Gaarder et al., a organização da Igreja Católica é uma das mais fortes do mundo, composta por várias hierarquias, sendo a mais poderosa o papa, seguida pelos bispos e padres, e finalmente os leigos que se submetem às autoridades. (GAARDER et al., 2005, p. 195). O clero, que se encontra nas camadas mais altas da hierarquia eclesiástica, tem a autoridade e a responsabilidade específica de ser mediador da graça. Por outro lado, os que se encontram nas camadas mais baixas dessa estrutura devem apenas estar abertos a receber essa graça. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 1089-1097). Esse sistema hierárquico dentro da Igreja Católica, sem dúvida, fomenta a sacralidade do sacerdote.

Outro princípio importante da doutrina católica que a diferencia de outras religiões cristãs é a veneração à Virgem Maria assim como aos santos e outras imagens. Esse elemento fundamental da teologia católica surge do mesmo princípio sacramental no qual a salvação, os sacramentos, o sacerdote e a Igreja estão baseados. Como já foi visto, “o princípio sacramental” se refere à noção teológica de que o invisível é transmitido pelo visível. Ou seja, o mundo material ou a natureza funciona como um símbolo da graça de Deus aqui na terra. (CUNNINGHAM, 2009, p. 10). É por isso que essa noção teológica vai além dos sacramentos uma vez que não só os elementos da natureza, incluindo o ser humano (no caso do sacerdote), podem ser sagrados, mas também os objetos, imagens e coisas semelhantes podem igualmente cumprir o papel mediador entre o mundo material e o divino. Como O’Collins explica:

essa espiritualização do mundo e dos seres humanos se estende além dos sete sacramentos: em particular, para os sacramentais (coisas materiais que se tornam signos sagrados) [...] edifícios e imagens visuais permaneceram centrais na realização do culto oficial. (O’COLLINS, 2008, p. 108).⁷¹

⁷¹ “this spiritualizing of the world and human beings extends beyond the seven sacraments: in particular, to such sacramentals (material things that become sacred signs) [...] buildings and visual images have remained central to the performance of official worship”.

Portanto, é a partir desse princípio mediador baseado na “interdependência da graça-natureza” que surge no católico devoto a necessidade de usar objetos visíveis e palpáveis para se comunicar com o sagrado e invisível.⁷²

Por outro lado, Gaarder et al. acrescentam que os sacramentais, mesmo estando baseados no mesmo princípio que os sacramentos, possuem algumas variações. A primeira é em relação à diferença dos sacramentos, os quais não foram ordenados por Jesus; a segunda é que os objetos ou imagens venerados não possuem um poder em si que os torne efetivos, mas eles funcionam “graças às orações coletivas e particulares dos fieis”. (GAARDER et al., 2005, p. 201)

Cabe notar como a história da Igreja Católica também teve sua parte na implantação desse princípio doutrinal de veneração a imagens, pois foi no Concílio de Trento que se afirmou a prática da veneração à Virgem e aos Santos. Mais uma vez essa resolução foi feita com a intenção de se opor às “influências heréticas” da Reforma Protestante. Sobre isso, Cunningham (2009, p. 203-204) afirma: “Reagindo às tendências iconoclastas da Reforma que se desprendia das venerações a Maria e aos Santos, reafirmou o uso legítimo de imagens e devoções a Maria e aos santos [...]”⁷³ Além disso, o concílio decretou que as “imagens não deviam apenas ser colocadas nos templos, mas também adoradas como se essas pessoas representadas estivessem presentes”. (BOMBERGER, 1996, p. 1167).⁷⁴

Finalmente, assim como os sacramentos, o sacerdote e a Igreja, a imagem da Virgem Maria funciona como um símbolo mediador entre Deus e os homens. Esse aspecto pode-se observar na oração *Sub Tuum Presidium*, se se presta especial atenção aos nomes usados para se referir a ela no seguinte trecho: “A teu refúgio protetor fugimos, *santa Mãe de Deus*. O *gloriosa e abençoada Virgem*, nossa *querida Senhora*, nossa *mediadora*, nossa *advogada*, guia-nos a seu Filho, recomende-nos a seu Filho, apresente-nos a seu Filho” (O’COLLINS, 2008, p. 113-114, grifos nossos).⁷⁵ Essa veneração não só é comum em orações similares a essa, mas também em antifonas como *Salve Regina*, composições musicais clássicas como *Ave Maria*, obras de arte como esculturas, retratos, pinturas, etc. Todas essas representações

⁷² Gaarder et al. (2005, p.201) explicam os sacramentais usando uma terminologia um pouco diferente: “os sacramentais é o nome dado aos meios adotados pela Igreja de implorar pelas bênçãos de Deus. Podem ser símbolos, cerimônias ou objetos consagrados que despertam a devoção no fiel [...]” (GAARDER et al., 2005, p. 201).

⁷³ “In reaction to the iconoclastic tendencies of the Reformation and its jettisoning of devotions to Mary and the Saints, it reaffirmed the legitimate use of images and devotions to Mary and the saints [...]”

⁷⁴ “images were not only to be placed in the temples, but also to be worshipped as if the persons represented thereby were present”.

⁷⁵ “Beneath your protective shelter we flee, holy Mother of God. O glorious and blessed Virgin, our dear Lady, our mediator, our advocate, lead us to your Son, recommend us to your Son, present us to your Son”.

artísticas, sem dúvida, exaltam à Virgem Maria como outro elemento mediador entre a graça de Deus e os homens. (O'COLLINS, 2008, p. 114). É assim como a doutrina de Maria enfatiza seu papel mediador para obter a salvação, recebendo o nome de Mediadora, colocando-a no mesmo nível que seu filho Jesus Cristo. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 1197).

Todos esses princípios teológicos baseados nos axiomas “natureza-graça” e “Cristo-Igreja” apresentados anteriormente nos levam a entender que a doutrina católica tem uma forte tendência ao ritualismo. Segna (1977, p. 69), referindo-se especificamente ao Catolicismo brasileiro, define o rito da seguinte maneira: “O mundo religioso é simbólico. É através dos sinais que o sagrado se revela e se aproxima do homem e o homem comunica-se com o sagrado. O rito é uma sequência de ações nas quais o símbolo é utilizado como meio de se comunicar com o sagrado” (SEGNA, 1977, p. 69).⁷⁶ Allison, (2014, posição em Kindle 5410), da mesma forma, explicando a doutrina litúrgica segundo o Catecismo da Igreja Católica (Secção 1, Capítulo 2, Artigo 2)⁷⁷, ressalta a importância de sua simbologia:

Uma celebração sacramental é tecida por signos e símbolos, os quais são parte integral da existência humana. Por serem criaturas complexas, os seres humanos se compõem de um aspecto material e outro imaterial – corpo e espírito/alma – e, portanto, expressam e percebem ‘realidades espirituais por meio de sinais físicas e símbolos’⁷⁸

Esse ritualismo baseado em símbolos apoia-se também no princípio de Santo Agostinho ao se referir aos sacramentos como “símbolos tangíveis ou visíveis de uma intangível ou invisível graça”. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 5255). É dessa relação de símbolos e significados que surgem os sacramentos, e, portanto, os rituais. Como Cunningham também explica: “Este compromisso com um senso forte do poder no visível para mediar o invisível também explica porque a Igreja Católica é hospitaleira ao *ritual*, arte, escultura, vestimentas, etc.” (CUNNINGHAM, 2009, p. 10, grifo nosso).⁷⁹

Por que nos interessa ressaltar o aspecto ritualista da doutrina católica? Entender a forte disposição da religião dos imigrantes italianos ao ritualismo pode proporcionar uma possível explicação da existência da incongruência entre a devoção religiosa dos personagens e sua

⁷⁶ Desde um ponto de vista etnológico, Clifford Geertz (1989) também ressalta o aspecto simbólico em sua definição de religião: “[...] uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas”. (p. 67)

⁷⁷ *Catechism of the Catholic Church*. (Secções 1145-1146).

⁷⁸ “‘A sacramental celebration is woven from signs and symbols’, which are part and parcel of human existence. Being complex creatures, human beings are composed of both a material and an immaterial aspect – body and spirit/soul – and thus they express and perceive ‘spiritual realities through physical signs and symbols’”.

⁷⁹ “This commitment to a strong sense of the power of the visible to mediate the invisible also explains why the Catholic Church is hospitable to ritual, art, sculpture, vestments, etc.”.

conduta. Essa contradição de prática religiosa e vida sem valores éticos e morais, como está representada no romance, claramente desmitifica a religião dos colonos, uma vez que o Catolicismo se vê reduzido a um conjunto de rituais, preceitos e regras incapazes de produzir uma mudança genuína. Pelo contrário, no caso dos colonos imigrantes, perpetua sua condição desfavorável.⁸⁰

Segna, definindo o ritualismo no contexto da religião católica, também adverte do perigo de cair nessa contradição, uma vez que a ênfase nas práticas rituais pode anular o significado da prática religiosa e, portanto, impedir qualquer transformação verdadeira, como ele diz:

O ritualismo é uma característica da religiosidade popular e consiste na repetição acrítica das práticas. A simples repetição bloqueia a significação dos ritos e dos símbolos neles contidos. O contexto ritualista situa as pessoas à margem da vida porque omite a dimensão horizontal ou social. Quanto mais ritualista é uma Igreja, menos lembra os valores e menor é sua força transformadora da sociedade. (SEGNA, 1977, p. 147).

De igual maneira, os autores De Boni e Costa, especificamente referindo-se às características do Catolicismo popular brasileiro, destacam sua forte tendência ao ritualismo, a tal ponto que a maneira de medir a religiosidade de uma pessoa se dá por meio de sua presença e prática nos diferentes rituais, sem existir o conceito de conversão. Como eles afirmam:

Este catolicismo popular brasileiro [...] caracteriza-se por um forte ritualismo. Ao invés de insistir nisto que a linguagem teológica chama de *conversão*, dá-se importância fundamental à presença física nas cerimônias e a realização mecânica dos atos religiosos. O critério de pertença à religião mede-se pela assistência [...] (DE BONI; COSTA, 1984, p.123, grifo do autor).

Esse argumento confirma-se porque, segundo os mesmos autores, a tendência da religião dos imigrantes ao ritualismo é ainda maior daquela do luso-brasileiro: “A religião vivida pelos imigrantes distingue-se da luso-brasileiro por um maior contato com a vida litúrgica oficial da Igreja, graças principalmente à presença maior do sacerdote entre os fiéis”. (DE BONI; COSTA, 1984, p. 124).

⁸⁰ De Boni e Costa constatarem como a religião dos imigrantes coloca grande ênfase em cumprir uma lista de regras, salientando a exortação à participação nos rituais: “A pregação do padre pouco leva de anúncio da fé, em compensação, encontra-se impregnada de uma parenética que funciona como sancionamento de determinada ordem social. O sermão insiste muito em não blasfemar, em assistir à missa, em confessar-se e em comungar pela Páscoa, em rezar o rosário em família, [...]” (DE BONI; COSTA, 1984, p. 128). Essa afirmação pode ser comparada com os preceitos da doutrina católica encontrados no *Catechism of the Catholic Church* (Secção 1, Capítulo 3, Artigo 3) que são mencionados por Allison: “(1) you shall attend Mass on Sundays and holy days of obligation; (2) you shall confess your sins at least once a year; (3) you shall humbly receive your Creator in Holy Communion at least during the Easter season; (4) you shall keep holy the holy days of obligation”; and (5) “you shall observe the prescribed days of fasting and abstinence”. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 9329-9331). *Catechism of the Catholic Church*. (Seções 2042-2043). Disponível em: < www.vatican.va/archive/ENG0015/___P75.HTM>. Acesso em: 3 mar. 2019.

Manfroi concorda com os autores De Boni e Costa no que tange ao ritualismo dos imigrantes. No entanto, ele afirma a existência da prática das virtudes cristãs por parte dos imigrantes: “A religião dos imigrantes italianos e de seus descendentes no RS era, necessariamente e essencialmente, ritualista. Isso não exclui a prática das virtudes cristãs que, como veremos, era parte integrante da organização comunitária das capelas”. (MANFROI, 1975, p. 185). Contudo, ele logo, como os autores anteriores, enfatiza as práticas rituais ao dizer: “Mas o conteúdo principal de sua religião consistia na realização e na participação das liturgias e dos ritos. A realização era o sinal *único* da existência da religião e a participação era o *único* critério de distinção entre a pessoa de fé e o incrédulo”. (MANFROI, 1975, p. 185, grifos nossos)

Dessa maneira, mais uma vez a ênfase na participação dos rituais como “único critério” de distinção entre um católico e um não católico confirma o papel secundário da prática das virtudes cristãs e o papel primário das práticas rituais esperadas de um praticante. Por outro lado, além da participação nos rituais da Igreja Católica, a preocupação com os problemas cotidianos da vida é outra razão porque os fiéis buscam ajuda sobrenatural, “sendo difícil encontrar o caso de quem fale em conversão ou mudança de vida”. (DE BONI; COSTA, 1984, p. 124).

3.2 O conceito de mito na perspectiva de Mircea Eliade

Para desenvolver a presente pesquisa sobre a representação da desmitificação da religião católica na obra literária de Pozenato, considera-se essencial esclarecer o que se entende pelo conceito de “mito.” Há um problema inicial, porém, para esta tarefa, na medida em que da mesma maneira que ocorre com o termo “religião”, existe um grande número de definições para a palavra “mito”, o que sem dúvida dificulta nossa aproximação ao assunto.

Como resultado dessa vasta produção de definições e teorias que descrevem o mito, o estudo torna-se ainda mais desafiador para o pesquisador ao se encontrar com um termo que exprime uma complexa gama de significados refletidos em diferentes campos de estudo como a Filosofia, Sociologia, Literatura, Teologia, etc. como também, mais recentemente, na mídia, no cinema e na oralidade. Em decorrência dessa grande variedade semântica, o significado de “mito” tem mudado muito através da História. Especialmente, percebe-se essa mudança quando olhamos para o século XIX, no qual o mito se entendia como uma ciência primitiva em oposição à ciência moderna. O inglês antropólogo E. B. Tylor (1832-1917) é um dos pioneiros exponentes clássicos desse pensamento ao classificar o mito como um objeto de estudo

incompatível com a ciência (SEGAL, 2004, p. 14). No entanto, essa visão de mito foi mudando com o passar do tempo, e desde o século XX uma perspectiva nova sobre o assunto começou a ser desenvolvida, como Segal explica: “As teorias do século XX têm procurado com uma atitude desafiadora preservar o mito [...] redefinindo-o. Embora o mito, seja ainda sobre o mundo, não constitui uma explicação, nesse caso sua função difere daquela da ciência [...]” (SEGAL, 2004, p. 137).⁸¹ Já desde o século passado, portanto, o mito em vez de ser considerado um substituto da ciência para explicar fenômenos da natureza inexplicáveis em sociedades “primitivas” passou a ter outras funções que vão além, tornando-se um tema válido para ser estudado no âmbito científico (SEGAL, 2004, p. 3). No entanto, essa evolução semântica do termo tem deixado suas sequelas na grande proliferação de significados que existem atualmente. Como resultado, cabe ao pesquisador, então, decidir sob qual perspectiva abordar esse tema.

Por outro lado, Segal menciona que as teorias religiosas do século XX têm tentado conciliar o mito com a ciência por meio da reconciliação da religião com ela, colocando os meros fenômenos seculares no mesmo nível dos religiosos. Dessa maneira, o mito já não está confinado a histórias religiosas ou mitológicas antigas, mas podem haver mitos seculares modernos, como Segal explica: “histórias sobre heróis estão em todos lados acerca de meros seres humanos, mas esses humanos são elevados a uma altura acima de seres comuns mortais a tal ponto de se tornarem deuses virtuais [...]” (SEGAL, 2004, p. 46).⁸²

Esse último enfoque sobre o mito é o que nos interessa para esta pesquisa o qual parece concordar com o do filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade. O filósofo se afasta daquele modelo adotado pelos estudiosos do século XIX, no qual o mito era interpretado não só como incompatível com a ciência, mas também como uma “fábula”, “invenção” ou “ficção”⁸³. O sentido no qual Eliade se aproxima ao estudo desse tema é como mito “vivo”. Ou seja, adotando o novo enfoque dos estudiosos do século XX, o historiador das religiões vê o mito tal qual como o viam as sociedades arcaicas, onde o termo era sinônimo de uma “história verdadeira” e “extremamente preciosa pelo seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 2006, p. 7). Em outras palavras, os mitos são vistos como “modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência”. (ELIADE, 2006, p. 8)

⁸¹ “Twentieth-century theories have defiantly sought to preserve myth [...] they have re-characterized myth. Either myth, while still about the world, is not an explanation, in which case its function differs from that of science [...]”

⁸² “stories about heroes are at face value about mere human beings, but the humans are raised so high above ordinary mortals as to become virtual gods [...]”

⁸³ Com respeito ao cristianismo e à mitologia, novamente, existe a dificuldade do termo “mito”. “Os primeiros teólogos cristãos tomavam esse vocábulo na acepção que se impusera há muitos séculos no mundo greco-romano, i.e., de “fábula, ficção, mentira”. (ELIADE, 2006, p. 141).

Portanto, Eliade não estuda o mito apenas para entender sua estrutura e funcionalidade sobre a maneira de pensar de sociedades em uma época determinada, mas, sim, para entender o mito como um fenômeno vivo que constitui uma ferramenta para interpretar inclusive os nossos contemporâneos.

Apesar da vasta produção de definições, ainda é possível identificar algumas delas que podem ser úteis para entender o enfoque com o qual se pretende estudar o termo na condução da presente pesquisa. As definições do *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* (2009) oferecem um bom ponto de partida ao apresentar características-chave para entender o mito sob essa perspectiva. Essas definições são as seguintes:

2. Narrativa dos tempos fabulosos ou heroicos. [...] 3. Representação de fatos ou personagens reais, exagerada pela imaginação popular, pela tradição, etc. 7. Imagem simplificada de pessoa ou de acontecimentos, não raro ilusória elaborada ou aceita pelos grupos humanos, e que representa significativo papel em seu comportamento. (FERREIRA, 2009, p. 1341).

Por sua vez, o dicionário Houaiss (2009, p. 1300) apresenta outra série de definições que parecem se complementar às anteriores:

2 Narrativa acerca dos tempos heroicos, que ger. guarda um fundo de verdade [...] 3 ANTRPOL relato simbólico, passado de geração em geração dentro de um grupo, que narra e explica a origem de determinado fenômeno, ser vivo, instituição, costume social 4 representação de fatos e/ou personagens históricos, amplificados através do imaginário coletivo e de longas tradições literárias, orais ou escritas.

Essas definições dão a entender, entre outras coisas, que o mito antes de mais nada é uma história, mas não qualquer narrativa, senão uma que relata fatos extraordinários, acontecimentos que explicam as origens. Além disso, essa narrativa é aceita e exaltada pela coletividade. Portanto, embora essas histórias sejam do passado, elas não permanecem nele, mas são refletidas no presente, na população que as relata, as crê e as vive diariamente.

Segundo Eliade, existem várias características do mito que devem ser ressaltadas: a primeira, já mencionada, associa o mito a uma história sagrada porque conta as origens de como começou o mundo; a segunda evidencia o mito como a verdade; a terceira e última, por sua vez, caracteriza o mito como um fenômeno “vivo”. Conforme o historiador das religiões, o mito é a narrativa das origens que explica como tudo começou e, por isso, “o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘principio’” (ELIADE, 2006, p. 11). Por se tratar de uma história sagrada ao revelar as origens do mundo, ou de qualquer outra entidade, as personagens criadoras são seres sobrenaturais ou quase sobrenaturais. Para Eliade, “o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um

fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição”. (ELIADE, 2006, p. 11).

Por outro lado, esses entes criadores não se limitam a seres divinos, eles podem ser homens mortais que pelas suas criações “gloriosas” aqui na terra devem ser reconhecidos e enaltecidos, como Segal indica: “Onde deuses claramente são acreditados por terem criado os fenômenos naturais, os ‘heróis da cultura’ são acreditados por terem criado os fenômenos sociais. A façanha mítica é a criação”. (SEGAL, 2004, p. 55).⁸⁴ Portanto, o conceito de mito não se restringe ao campo mitológico ou a um passado ancestral divino, senão que seu estudo abrange o homem atual em sua forma mais concreta.

O segundo aspecto importante para ressaltar sobre mito é que ao contrário do que normalmente se crê, o mito é uma história verdadeira. Conforme Eliade, pelo caráter sagrado do mito, ao ser um relato sobre a criação de uma realidade material visível, “o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma ‘história verdadeira’, porque sempre se refere a *realidades*. O mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo aí está para prová-lo [...]” (ELIADE, 2006, p. 12, grifo do autor). Além disso, por ter o mito certas funções sociais de explicar e justificar uma ordem a ser seguida, ele é uma história que não pode ser questionada, como Eliade afirma:

[...] esta história sagrada primordial, reunida pela totalidade de mitos significativos, é fundamental porque explica, e por isso mesmo justifica, a existência do mundo, do homem e da sociedade. Esta é a razão pela qual uma mitologia é simultaneamente considerada uma *verdadeira história*: ela relata como surgiram as coisas, fornecendo o modelo exemplar e também as justificações para as atividades do homem. (ELIADE, 1989, p. 97, grifos do autor).

Dessa maneira, as histórias que compõem os mitos pelo fato de revelar o começo de uma entidade real ao alcance dos sentidos e por proporcionar as razões necessárias para conservar o sistema social atual são consideradas verdades absolutas, e, portanto, poderosas, nas palavras de Eliade: “‘Dizer’ um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez ‘dito’, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta. ‘É assim porque foi dito que é assim’”. (ELIADE, 1992, p. 84).

Finalmente, outra característica importante do mito derivada desta última, segundo Eliade, é que por ser ele verdade, ele é “vivo”. Embora os mitos relatem histórias ocorridas num tempo passado e remoto, seus efeitos são vividos no tempo presente. Eles se vêem espelhados no comportamento do homem, em suas regras, em suas crenças, em seus medos e mais profundos anelos. Eliade expressa que o mito não só relata a origem do mundo e de tudo o que

⁸⁴ “Where outright gods are credited with creating natural phenomena, ‘culture heroes’ are credited with creating social phenomena. The mythic feat is creation”.

existe nele, mas também esses “acontecimentos primordiais” têm influenciado no homem de tal forma que essas histórias se tornam parte de sua essência. (ELIADE, 2006, p. 16).

Para este ponto, seria interessante comparar essa perspectiva de Eliade com a do antropólogo Bronislaw Malinowski (1884-1942)⁸⁵, que, em outras palavras, expressa uma ideia muito similar, anunciando que o mito, muito mais de ser uma história fictícia como aquelas que lemos nos romances ou novelas, é uma realidade vivida pelos homens, os quais percebem a história como verdadeira e, portanto, continua influenciando o mundo e o destino da humanidade na atualidade. (MALINOWSKI, 2014, Posição em Kindle 138).

Essa ideia de Malinowski nos mostra que o mito não pode ser reduzido a uma explicação antiga de fenômenos naturais ou materiais num tempo primordial e distante, senão que ele é vivido diariamente. Sua função vai além, explica o presente, as ações dos homens, suas razões e motivações.

3.2.1 O mito e suas funções sociais

A pesar de existirem divergências entre os autores em relação ao conceito de mito, a maioria deles parece concordar sobre o seu papel importante na constituição de uma sociedade. Segundo Rocha, a função social é evidente pois os mitos são comunicados por seres humanos a outros seres humanos, ou, em suas palavras, existem “bocas para dizê-lo e ouvidos para ouvi-lo”. (ROCHA, 1985, p. 10). Segal parece concordar com a importância social do mito, pois ele “alcança algo significativo para seus aderentes” (SEGAL, 2004, p. 6)⁸⁶, e esse objetivo do mito varia de forma a ser único para cada ser humano. As funções do mito, portanto, são uma mostra de que ele permanece vivo na atualidade, tornando válido seu estudo.

Como já foi mencionado anteriormente, a primeira função do mito, segundo Eliade, é que ele revela as origens, ou seja, como algo começou a “ser” a partir da existência do nada. Dessa maneira, o começo de qualquer realidade, seja natural ou material, é percebido como sagrado, e, conseqüentemente, seus criadores são seres grandiosos, sobrenaturais ou quase sobrenaturais. Nas palavras do filósofo, “o mito revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles”. (ELIADE, 1992, p. 86).

⁸⁵ Bronislaw Kasper Malinowski nasceu em Krakow, no império Austro-Hungaro (na atualidade Polônia) em 1884. Inspirado no antropologista James Frazer, ele seguiu a carreira de antropologia na qual se destacou por seu trabalho no campo com os nativos. Algumas de suas principais obras são *Myth in Primitive Psychology* (1926), *Crime and Custom in Savage Society* (1927) and *The Sexual life of Savages in North-Western Melanesia* (1929). (MALINOWSKI, 2014, posição em Kindle 23).

⁸⁶ “accomplishes something significant for adherents”

Pela sacralidade que o mito exprime no relato da criação, os entes criadores são reconhecidos como seres igualmente superiores e, portanto, dignos de serem exaltados pelas suas obras magníficas. Isso nos leva à segunda função do mito, que além de revelar uma história sagrada das origens também exalta seu ente criador.

É interessante notar que esse aspecto mítico que exalta o criador não se restringe ao campo religioso ou greco-romano, senão que ele é tão amplo que abrange o mundo secular contemporâneo. Eliade traz esse aspecto esclarecendo que o homem não religioso mantém traços míticos em uma religiosidade disfarçada. Em suas palavras: “O homem moderno que se sente e se pretende a-religioso carrega ainda toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados”. (ELIADE, 2006, p. 166-167). O historiador traz o exemplo de como os heróis mitológicos aparecem adaptados aos tempos modernos:

Os personagens dos *comic strips* (histórias em quadrinhos) apresentam a versão moderna dos heróis mitológicos ou folclóricos. [...] O romance policial [...] o leitor assiste a luta exemplar entre o Bem e o Mal, entre o herói (= o detetive) e o criminoso (encarnação moderna do Demônio). (ELIADE, 2006, p. 159, grifos do autor).⁸⁷

Ao mesmo tempo esses heróis aparecem em narrativas dramáticas que “prolongam, em outro plano e com outros fins, a narrativa mitológica. [...] trata-se de contar uma história significativa, de relatar uma série de eventos dramáticos ocorridos num passado mais ou menos fabuloso”. (ELIADE, 2006, p. 163). Assim como ocorre na ficção, também acontece nos relatos historiográficos e populares nos quais os antepassados são exaltados como super-homens em histórias dramáticas e extraordinárias. Esse é o caso de vários discursos que relatam os primeiros imigrantes italianos, os quais muitas vezes são retratados como heróis míticos e junto com eles sua religião não é menos aclamada.

Um exemplo claro desse discurso ufanista do Catolicismo vê-se nas palavras do sacerdote italiano Scalabrini, o qual, preocupado com o futuro dos emigrantes compatriotas na América, escreve em defesa da conservação de seu legado católico. Neste trecho que segue, o bispo especificamente demonstra sua admiração pela religião católica e seu orgulho pela expansão do Catolicismo nos Estados Unidos e em outras partes do mundo:

Aí [nos Estados Unidos] o cristianismo plantou a sua Cruz *gloriosa* e difundiu a sua doutrina salutar. E se a heresia protestante fundou igrejas de todos os ritos e seitas, o catolicismo não ficou para atrás. Em toda parte, prega-se a sua fé e a sua moral por *missionários indefesos*, que conseguem *frutos maravilhosos* de seus *suores apostólicos*. A hierarquia católica, instituída pelo *imortal pontífice Pio IX* na Austrália e no Canadá, conta nestes extensos países várias províncias eclesiásticas, arquidioceses e dioceses ricas em paróquias, igrejas escolas e conventos. (SCALABRINI, 1979, p. 56, grifos nossos).

⁸⁷ Nas palavras de Segal, “Plays, books, and films are like myths because they reveal the existence of another, often earlier, world alongside the everyday one – a world of extraordinary figures and events akin to those found in traditional myths”. (SEGAL, 2004, p. 56-57).

Como se percebe, o Catolicismo comporta-se como um mito na perspectiva de Eliade, pois tanto a instituição quanto seus criadores são elevados em palavras como “missionários indefesos”, “imortal pontífice Pio IX”, criadores de “frutos maravilhosos”. Muitas outras citações laudatórias a respeito da religião católica poderiam ser mencionadas, no entanto, esse exemplo parece suficiente para mostrar uma das funções mais visíveis do mito: engrandecer o criador, seja um ser humano, um ser sobrenatural ou uma instituição.

A terceira função do mito deriva da primeira e da segunda, pois por se tratar o mito de um relato das origens realizadas pelos seres criadores divinos ou quase divinos, essa história fornece um modelo exemplar a ser seguido, o que neste caso seria o Catolicismo. Como Eliade comenta: “Pelo fato de relatar as *gestas* dos Entes Sobrenaturais e a manifestação de seus poderes sagrados, o mito se torna o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas”. (ELIADE, 2006, p. 12).

Ao ser o mito a história da criação de um ato grandioso realizado por seres igualmente gloriosos, ele torna-se um modelo digno de ser imitado. O homem que, portanto, deseja obter a mesma glória que seus antepassados, repete os mesmos atos, ritos, costumes, tradições, etc., com o objetivo de alcançar esse mesmo reconhecimento. O mito, assim, por relatar o que aconteceu “*in illo tempore*” constitui “um precedente exemplar para todas as ações e ‘situações’ que, depois, repetirão este acontecimento”. (ELIADE, 2008, p. 350). O que o homem faz posteriormente, portanto, será baseado nessas histórias gloriosas, as quais ele também almeja ser parte.

A quarta função do mito é que, por ser parte do passado glorioso do homem, ele lhe dá significado, pois o ser humano é uma consequência direta dessa atividade criadora divina. Nas palavras de Eliade: “O homem é como é hoje porque uma série de eventos teve lugar *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses eventos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que ele foi constituído dessa maneira”. (ELIADE, 2006, p. 85).

O mito, além de atribuir sentido à existência do homem na Terra, dá entendimento para que o ser humano possa também compreender o mundo no qual vive, seu funcionamento e seu próprio papel nele. Graças ao mito, o mundo faz sentido, o homem pode entender como ele está “perfeitamente articulado, inteligível e significativo”. (ELIADE, 2006, p. 128). Dessa maneira, os mitos não somente relatam a origem do mundo e de tudo o que nele existe, mas também explica por que o homem é “um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras” (ELIADE, 2006, p. 16).

O mito, ao proporcionar um modelo exemplar que dá significado ao homem, fornece, portanto, certos padrões de comportamento que justificam uma ordem social. Aqui aparece a quinta função do mito, de codificar os valores e as crenças que se tornam normas a seguir pela sociedade. Dessa maneira, os mitos mantêm os princípios morais, afirmam a eficácia dos rituais e oferecem regras práticas para o uso do homem. “O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, a qual se recorre incessantemente” (ELIADE, 2006, p. 23).

Dentro dessa manutenção de certos costumes e normas sociais, encontra-se o sistema hierárquico que igualmente se soma a essas regras. Segal acrescenta ao pensamento de Eliade que o mito reforça a hierarquia de uma sociedade na qual o indivíduo tem um lugar específico que, por estar relacionado a uma tradição antiga, deve ser respeitado. Para ilustrar essa função do mito, Segal traz o exemplo do sistema monárquico britânico ao apontar que:

Os mitos persuadem os partidários a ser classificados, por exemplo, em rangos estabelecidos pela sociedade, proclamando esses rangos como antigos, e, nesse sentido, merecidos. Um mito sobre a monarquia britânica tornaria a instituição o mais ancestral possível, de modo que tentar modificá-la seria tentar modificar a tradição. (SEGAL, 2004, p. 126).⁸⁸

Portanto, poderíamos dizer que da história ancestral surge o mito e dele surge a tradição que possui a autoridade suficiente para ser respeitada e obedecida.

Nesse ponto, seria interessante retornar ao aporte teórico de Malinowski, cujas conclusões parecem concordar tanto com Eliade quanto com Segal. O autor, de igual forma, conecta o mito com o poder da tradição sobre a conduta do ser humano. Por ser o mito tão antigo (uma história que conta as origens), ele tem poder no presente para estabelecer as normas de conduta do ser humano:

A função do mito, brevemente, é fortalecer a tradição e dotá-la de maior valor e prestígio remontando-a a uma realidade passada superior, melhor, e supernatural dos eventos iniciais. O mito é, portanto, um ingrediente indispensável de toda a cultura. (MALINOWSKI, 2014, posição em Kindle 845-848).⁸⁹

A última função de mito que cabe notar é que por ser uma história sagrada, ele não só proporciona um modelo exemplar a seguir, como também a coragem necessária para realizar uma conquista. O exemplo mais claro dessa função encontra-se no mito que dá nome ao

⁸⁸ “Myth persuades denizens to defer to, say, ranks in society by pronouncing those ranks long-standing and in that sense deserved. A myth about the British monarchy would make the institution as ancient as possible, so that to tamper with it would be to tamper with tradition”.

⁸⁹ “The function of myth, briefly, is to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events. Myth is, therefore, an indispensable ingredient of all culture”. Segal também comenta que, para Malinowski, o mito pode ser interpretado como uma ideologia uma vez que proporciona uma justificação para a submissão na sociedade. “For Malinowski, myth is like ideology in justifying submission to society” (SEGAL, 2014, p. 129).

romance, “a cocanha”, no qual os italianos imigrantes, assim como outros conquistadores europeus na história, saem em busca de uma terra paradisíaca. Como Eliade explica,

O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer *já foi feito*, e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento. Por que hesitar ante uma expedição marítima, quando o Herói mítico já a efetuou num Tempo fabuloso? Basta seguir o seu exemplo. De modo análogo, por que ter medo de se instalar num território desconhecido e selvagem, quando se sabe o que é preciso fazer? Basta, simplesmente, repetir o ritual cosmogônico, e o território desconhecido (= o “Caos”) se transforma em “Cosmo” [...] (ELIADE, 2006, p. 125, grifos do autor).

Rocha parece concordar com o pensamento de Eliade ao afirmar que embora o mito possa trazer um estigma de falsidade, não por isso perde seu valor impulsionador para o homem. Em suas palavras: “O mito pode ser efetivo e, portanto, verdadeiro como estímulo forte para conduzir tanto o pensamento quanto o comportamento do ser humano ao lidar com realidades existenciais importantes”. (ROCHA, 1985, p. 14). Portanto, o mito não somente conta sua história gloriosa para mostrar ao homem seu significado e seu lugar no mundo, mas também para guiá-lo, influenciando suas decisões a fim de levá-lo ao sucesso. O mito, assim, ajuda o homem a ultrapassar os seus próprios limites e condicionamentos, e incita-o a se elevar para “onde estão os maiores” (ELIADE, 2006, p. 130).

3.2.2 O mito nos rituais católicos

Cabe notar a relação que existe entre os mitos e os rituais. No entanto, como já foi observado, a influência dos mitos não se limita aos ritos religiosos em si, senão que eles também se infiltram na vida cotidiana do homem moderno em forma de rituais seculares, de modo que o homem não está isento a sua influência. Qual é essa relação que existe, portanto, entre o mito e o rito (religioso ou não) na vida do ser humano?

Gaarder et al. concordam com a existência dessa relação entre mito e rito ao afirmarem: “Um mito é uma história que geralmente acompanha um rito. O rito com frequência reitera um ato em que o mito se baseia.” (GAARDER et al., 2005, p. 21). Antes de entrar na abordagem desse vínculo, porém, acreditamos ser necessário o entendimento dos conceitos do sagrado e da *hierofania*, segundo Eliade, para ajudar na compreensão dos rituais, pois são com base nesses elementos que eles são construídos.

O sagrado na concepção de Eliade “se mostra [ao homem] como algo absolutamente diferente do profano”. (ELIADE, 1992, p. 17). Ao mesmo tempo, essa sacralidade pode ser manifestada num objeto, num elemento da natureza, num espaço ou até num tempo específico. O sagrado conforma, assim, uma quebra, uma ruptura com o mundo homogêneo envolvente,

revelando uma realidade absoluta que se contrapõe com a realidade material. (ELIADE, 1992, p. 26). Uma igreja seria um exemplo de um espaço sagrado por se perceber de maneira diferente do espaço profano de uma cidade moderna. De igual modo, o que se realiza no seu interior marca uma rotura no transcurso do tempo profano, tornando-se um tempo sagrado (ELIADE, 1992, p. 66).

Esse aspecto do sagrado nos leva ao próximo ponto importante da prática do rito, que é a *hierofania*. Segundo Eliade, *hierofania* é a manifestação do sagrado que conforma um canal ou uma abertura para o mundo transcendental. A hierofania como manifestação sagrada pode também estar representada num “objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo [...]” (ELIADE, 1992, p. 17). Entender os conceitos do sagrado e da hierofania no contexto católico nos ajuda a compreender por que os rituais são tão significativos para essa religião e por que consequentemente mantêm uma relação estreita com o mito. Além disso, ajudará a esclarecer a razão desse protagonismo ritualístico da religião católica e como este contribui para a inviabilidade de uma conversão interior genuína do praticante, uma vez que seu foco permanece, consciente ou inconscientemente, no aspecto mítico encontrado nos ritos.

No romance *A cocanha* certamente encontramos exemplos desses conceitos que formam parte dos rituais católicos. O primeiro exemplo, talvez o mais óbvio, é a igreja, como já foi mencionado. Esse espaço sagrado torna-se um canal mediador, um “centro” orientador que torna possível a comunicação com a sacralidade. (ELIADE, 2008, p. 296). Outro exemplo de hierofania no Catolicismo representado por Pozenato que cabe notar é a presença da Virgem Maria. Mais uma vez, essa imagem sob o nome de “Madona” aparece como um objeto mediador ao funcionar como uma “abertura” ao céu possibilitando a comunicação entre o mundo material e o divino. (ELIADE, 1992, p. 38). Allison expressa bem essa sacralidade que constitui a figura de Maria por ser considerada um ser humano livre de pecado:

Maria, como um ser humano, pertence ao reino da natureza; porém, devido a sua imaculada concepção, sua natureza humana não está caída, e, por meio de sua colaboração com a graça, permaneceu inabalável durante toda sua vida. Consequentemente, na natureza de Maria, a graça encontrou-a completamente disponível e capaz de cooperar, levando-a à encarnação do Filho de Deus e seus sofrimentos meritórios aos pés da cruz. (ALLISON, 2014, posição em Kindle1002-1005).⁹⁰

⁹⁰ “Mary, as a fully human being, is in the realm of nature; however, due to her immaculate conception, her human nature is not fallen, and, through her cooperation with grace, it remained unfallen throughout her life. Accordingly, in Mary’s nature, grace found complete openness and full capacity for cooperation, leading to the incarnation of the Son of God and her meritorious sufferings at the foot of the cross”.

Outros exemplos de *hierofanias* no Catolicismo podem ser mencionados, como o sacerdote, os sacramentos, entre outros, por se considerar símbolos sagrados, mediadores entre a graça de Deus e os homens. Como Eliade comenta:

O símbolo não é apenas importante porque prolonga uma hierofania ou porque a substitui, mas, sobretudo, porque pode continuar o processo de hierofanização e porque, no momento próprio, é ele próprio uma hierofania, quer dizer, porque ele revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra ‘manifestação’ revela”. (ELIADE, p. 364, 2008).

É por meio dessas revelações representadas nos símbolos constituídos hierofanias que os elementos míticos são infiltrados nos rituais da Igreja Católica, sendo provavelmente a celebração da missa o mais conhecido, o qual consiste na imitação do evento histórico da morte e ressurreição de Cristo, como Eliade explica:

A experiência religiosa do cristão baseia-se na *imitação* de Cristo como *modelo exemplar*, na *repetição* litúrgica da vida, morte e ressurreição do Senhor [...] a imitação de um modelo transumano, a repetição de um enredo exemplar e a ruptura do tempo profano mediante uma abertura que desemboca no Grande Tempo, constituem as notas essenciais do “comportamento mítico” [...] (ELIADE, 2006, p. 147, grifos do autor).

Esse é apenas um exemplo de um ritual católico que revela um forte caráter mítico. Porém, existem muitos outros como as festas religiosas, as procissões, as orações à Virgem, as rezas do rosário em família, as peregrinações, os traslados de santos de um espaço a outro, e assim por diante.

Ao mesmo tempo, é interessante também salientar a presença de outros tipos de rituais não religiosos que estão igualmente presentes na história da imigração italiana com componentes míticos evidentes. Um exemplo desses rituais é a instalação dos imigrantes em terra brasileira, em que por meio de construções de vilas parecidas às de sua terra de origem, construções de igrejas, do traslado de sacerdotes italianos, de padroeiros, da Madona, etc., um novo Cosmo é criado. Todas essas ações conformam rituais nos quais o homem imita os começos primordiais, suas origens. Ao mesmo tempo essa instalação do imigrante torna-se um evento grandioso, pois não só imita a ação dos seres divinos criadores, mas também edifica a partir do nada uma sociedade próspera. Já Eliade comenta sobre o aspecto sacro desse ato: “Instalar-se num território equivale, em última instância, a consagrá-lo”. (ELIADE, 1992, p. 36). Segundo ele, ainda, em relação a esse ritual e sua conexão com as origens, “Em contextos culturais extremamente variados, reencontramos sempre o mesmo esquema cosmológico e a mesma encenação ritual: a instalação num território equivale à fundação de um mundo”.

(ELIADE, 1992, p. 46).⁹¹ A conexão que existe entre a instalação em um espaço desconhecido com o mito da criação do mundo, sem dúvida, contribui à exaltação da origem do imigrante italiano.

Como veremos mais adiante, Pozenato claramente desmitifica tanto esse começo heroico como também o legado católico que esses heróis trouxeram com eles. O autor desconstrói essa sacralidade por meio de personagens religiosos representados como homens e mulheres simples, que longe de mostrar virtudes, revelam vícios e vidas miseráveis.

Finalmente, todos esses rituais tanto religiosos como os não religiosos têm o mesmo propósito do mito, qual seja, permitir a seus praticantes voltarem a um tempo sagrado, no qual estão mais perto dos seres sobrenaturais. Na missa, por meio do sacramento da Eucaristia, por exemplo, o crente volta a reviver a morte e ressurreição de Jesus reconciliando-se com ele; na instalação em uma terra nova, os ocupantes podem “voltar” a suas vilas natais, com suas igrejas, seus sinos, seus sacerdotes, a religião de seus pais, enfim, com seus costumes e tradições. Nos eventos especiais, como na comemoração do aniversário da imigração italiana, ou na Festa da Uva em Caxias do Sul, vários discursos laudatórios lembram a seus descendentes dos antepassados heroicos, e assim por diante. Todas essas práticas ritualísticas talvez não produzam uma mudança genuína no caráter do ser humano, mas o conectam a um passado sagrado e glorioso do qual anseia ser parte. Como Segal afirma: “Ouvir, ler, e especialmente reencenar um mito é magicamente retornar ao tempo quando o mito aconteceu, o tempo da origem de qualquer fenômeno que ele explica”. (SEGAL, 2004, p. 55).⁹² É assim como o homem consegue viver as mesmas experiências gloriosas que seus antepassados, tornando-se, como eles, um ser significativo. (ELIADE, 1992, p. 165).

3.3 Ludwig Feuerbach e o conceito de sofrimento no Catolicismo

No contexto histórico da época em que viveu o filósofo Ludwig Feuerbach (meados do século XIX), as ideias do Iluminismo, Positivismo e Evolucionismo Social estão em pleno auge na Europa Ocidental. Os avanços científicos e as novas ideias centradas no potencial do homem criam um ambiente de otimismo, no qual a humanidade sente-se capaz de mudar o mundo.

⁹¹ Esse ritual que constitui o mito da instalação numa terra desconhecida imitando o começo do mundo está claramente explicado por Mircea Eliade quando ele apresenta o conceito de “Caos e Cosmos”. O território habitado equivale a “nosso mundo”, chamado também “o Cosmos”. Em contrapartida, o espaço estrangeiro equivale a “outro mundo” que é caótico, o qual Eliade chama de “Caos”. (ELIADE, 1992, p. 32).

⁹² “To hear, to read, and especially to re-enact a myth is magically to return to the time when the myth took place, the time of the origin of whatever phenomenon it explains”.

Dessa maneira, a religião foi perdendo seu espaço, e sua autoridade incontestável começa a ser desafiada ao se tornar fonte de suspeita e objeto de estudo de intelectuais ansiosos por provar a religião como uma mera criação da mente humana. Dockery (1992, p. 880) explica essa nova época da história:

Com o surgimento de disciplinas como antropologia, sociologia, psicologia, e religiões comparativas no século XIX, muita atenção foi dada à origem da religião. De acordo com o viés presente contra o supranaturalismo, muitos teóricos localizavam a fonte da religião nos próprios seres humanos.⁹³

Essa interpretação antropológica da religião certamente corresponde à visão do filósofo alemão Ludwig Feuerbach. Embora tenha começado como estudante de teologia, seu enfoque rapidamente mudou para estudar a religião desde uma perspectiva crítica. Com certeza essa mudança de pensamento é um reflexo das novas ideias da época que exaltavam o homem e a ciência acima de tudo, considerando a religião como um obstáculo ao progresso da humanidade. É nesse contexto que Feuerbach cria sua própria filosofia descartando sua fé na religião e colocando-a no homem. Caldwell considera esse pensamento humanista de Feuerbach semelhante àquele do Positivismo de Comte (1798-1857)⁹⁴: “A ‘nova religião’ que Feuerbach proclamava se parecia nada menos que ao positivismo de Comte, com sua adoração da ciência e a promessa vaga de uma reorganização social” (CALDWELL, 2009, p. 19).⁹⁵ Em forma análoga poder-se-ia concluir que o que o homem constituía para Feuerbach, para Comte era a ciência. Ambos filósofos partilhavam a rejeição da fé na religião tradicional para dar lugar à fé no homem.

Feuerbach expressa esse protagonismo do homem em sua visão da religião no começo de seu livro mais conhecido, *A essência do cristianismo (1841)*: “o que será demonstrado neste livro de modo por assim dizer a priori, i. é., que o segredo da teologia é a antropologia [...]” (FEUERBACH, 1997, p. 20).⁹⁶ Isto é, a religião, na concepção do autor, é reduzida a um estudo

⁹³ “With the rise of such disciplines as anthropology, sociology, psychology, and comparative religions in the nineteenth century, much attention was given to the origin of religion. In keeping with the growing bias against supernaturalism, many theorists located the source of religion in human beings themselves”.

⁹⁴ Augusto Comte foi um filósofo francês criador do positivismo. Sua teoria afirma que a humanidade passa por três etapas históricas: a teológica, a metafísica e a positiva, sendo nesta terceira etapa que surgem as ciências positivas, entre as quais a biologia e a sociologia são as mais importantes. Comte ambicionava chegar a uma sociedade organizada com base nessas ciências, as quais, segundo ele, conduziriam ao progresso da humanidade. (JAPIASSU; MARCONDES, 2011, p. 278-279)

⁹⁵ “The ‘new religion’ that Feuerbach called for resembled nothing less than Comtean positivism, with its worship of science and vague promise of social reorganization”.

⁹⁶ Em outro livro do autor, *Preleções sobre a essência da religião (1851)*, Feuerbach explica sua doutrina com as seguintes palavras: “Esta minha doutrina é simplesmente: teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *theós* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem” (FEUERBACH, 1989, p. 23). Cabe notar que nessa mesma obra, em resposta às críticas feitas de seu livro anterior, *A essência do cristianismo (1841)*, o autor

sobre o homem. Para o pensador, a fonte de toda religião vê-se na consciência do homem transferida a um ser divino, no caso da religião cristã, o próprio Deus. Em suas palavras: “A religião é a reflexão, a projeção da essência humana sobre si mesma. [...] Deus é o espelho do homem”. (FEUERBACH, 1997, p. 107).⁹⁷ Dessa maneira, o filósofo parece transferir as qualidades de Deus ao homem. É interessante que o mesmo vocabulário bíblico utilizado para descrever o caráter de Deus, o autor o utiliza para descrever o caráter do homem, ou como ele diz, sua essência. Assim, segundo o filósofo, a essência humana define-se por uma “trindade divina” constituída pela razão, a vontade e o coração (amor).⁹⁸ Na concepção de Feuerbach, o homem não possui essas características, mas, sim, elas constituem sua essência, ou seja, ele é o que é por esses atributos; ou em outras palavras, ele existe com a finalidade de pensar, querer e amar. (FEUERBACH, 1997, p. 44-45). Desse modo, segundo o autor, esses três atributos essenciais do homem são os que se transferem a um ser divino.

Após ter abordado brevemente a concepção feuerbachiana de religião, podemos agora entrar no tema do sofrimento tratado por ela. Segundo Feuerbach, o sofrimento na religião cristã se reflete na Paixão de Cristo, uma vez que é nesse evento histórico que o amor (um dos atributos da trindade divina do homem) é revelado em um ser divino. É na crucificação de Cristo que o sofrimento assume um papel protagonista ao representar a expressão máxima de amor em um homem que ofereceu sua própria vida em resgate da humanidade, enfrentando uma das mortes mais cruéis que um ser humano poderia enfrentar. Dessa maneira, o sofrimento, assim como o amor, constitui um atributo divino, e, portanto, digno de ser admirado e imitado. Diferentemente dos outros dois elementos que formam parte da essência humana (o entendimento e a vontade que, na perspectiva de Feuerbach, criam uma cisão entre Deus e o ser humano), o amor é uma característica que os aproxima.⁹⁹ Como Aleixo explica (2009, p. 24): “Deus, assim tomado sob a figura do amor, deixa de ser simplesmente a lei, o juiz, para devir ele próprio um Deus-homem que, precisamente por ser homem, pode compreender todos os

modifica sua teoria, retificando que a teologia além de ser antropologia é também fisiologia. (FEUERBACH, 1989, p. 27).

⁹⁷ “O fogo do pensamento de Feuerbach, precursor da psicanálise, está na sua afirmação de que todo o nosso pensamento sobre Deus é pensamento sobre nós mesmos. A religião é o espelho dos homens. [...] A teologia cristã é um retrato do homem” (ALVES, 1989, p. 8).

⁹⁸ “Na caracterização que Feuerbach faz sobre a essência do homem [...] ou seja, a unidade da razão, da vontade e do amor é uma trindade perfeita e divina” (ALEIXO, 2009, p. 9).

⁹⁹ O entendimento como atributo de Deus se apresenta como uma característica que afasta Deus do homem, “O Deus incomensurável, senhor de todas as perfeições, inatingível, absolutamente positivo, opõe-se irremediavelmente ao homem, na sua miséria e imperfeição humanas, absolutamente negativo e nulo”. (ALEIXO, 2009, p. 20). Algo similar ocorre com o atributo da vontade que separa Deus de sua criação, o mundo: “A criação a partir do nada expressa a não-divindade, não-essencialidade, i. e., a nulidade do mundo. O nada do qual o mundo foi criado, é o seu próprio nada” (FEUERBACH, 1997, p. 341).

problemas e aflições humanas”. Para chegar à conclusão de que o sofrimento é uma característica divina, Feuerbach aproxima-se do tema da religião fazendo uma inversão de seu sujeito e predicado, o que, segundo ele, lhe permite o descobrimento de sua verdadeira essência. Aleixo (2009, p. 28) explica esse argumento hermenêutico de Feuerbach com clareza: “[...] onde a religião coloca o sujeito deveremos ler o predicado e onde a religião coloca o predicado deveremos ler o sujeito, para que o predicado seja elevado à categoria de essência [...]” Ou seja, colocando esse conceito na prática, se Deus ama, amar é divino; se Deus sofre, sofrer é divino, o que significa que “[...] quem sofre pelos outros abandona a sua alma, comporta-se divinamente, é um deus para o homem”. (FEUERBACH, 1997, p. 104).

Portanto, o amor, representado pelo sofrimento de Cristo é uma característica que por ser humana e divina, une ambas essências (a humana e a divina), que, na visão de Feuerbach, resultam ser a mesma. Assim, o filósofo chega à conclusão de que o sofrimento é o mandamento cristão por excelência demonstrado no cristianismo que se apresenta como “a própria história do sofrimento da humanidade” (FEUERBACH, 1997, p. 105).

E o que significa esse sofrimento na doutrina católica? É interessante notar que o conceito de sofrimento recém exposto parece enquadrar-se bem em vários elementos da doutrina católica já estudados. O primeiro deles, como já foi mencionado, é que o sofrimento se vê exprimido na imagem de Cristo crucificado como um atributo divino. Dessa maneira, o Deus humano demonstra seu amor pelo homem por meio de seu próprio sofrimento na morte de cruz. Nas palavras de Feuerbach (1997, p. 103): “Deus enquanto Deus é o cerne de toda perfeição humana, Deus enquanto Cristo o cerne de toda miséria humana”.¹⁰⁰ É assim como essa imagem de sofrimento ou miséria humana aparece representada no símbolo icônico católico do crucifixo, que, em vez de evocar a vitória sobre a morte e o pecado na ressurreição do Salvador, mostra a imagem de um homem em agonia a ponto de experimentar uma das mortes mais atroz e cruéis na história da raça humana: a crucificação.¹⁰¹

¹⁰⁰ Feuerbach clarifica que essa miséria humana representante do sofrimento do Deus homem confirma não só o sofrimento em si, mas também a capacidade humana de sofrer, ou seja de sentir do próprio Deus. (FEUERBACH, 1997, p. 104)

¹⁰¹ Myers (1987, p. 246) descreve o sofrimento experimentado pela vítima de uma execução realizada na cruz: “One might agonize on the cross for several days before dying, apparently of suffocation. Thirst was intense, and the weight of the body produced inexorable pain; victims were tormented by high fever and convulsions which racked their entire body. Occasionally the executioners prompted death by breaking the victim’s bones”. Além da dor física excruciante, a dor social e emocional era também evidente ao ser executado de uma forma humilhante diante das demais pessoas. Como Fiensy remarca, “Ancients also considered crucifixion to be the ultimate shame. [...] The author of Hebrews wrote that Jesus ‘endured the cross, disregarding the shame’ (Hebrews 12:2). In crucifixion, everything was done to humiliate and dishonor the victim in addition to torturing him or her to death”. (FIENSY, 2016, n.p).

Por outro lado, é interessante notar que para que o crucifixo reflita esse sentimento de dor e agonia é necessário que a mensagem de salvação transmitida por ela seja incompleta, pois o Cristo pendurado na cruz apenas conta uma parte da história bíblica, deixando fora aquela que se considera a mais importante: sua ressurreição, nas palavras de Allison:

[...] o crucifixo católico – Jesus pendurado na cruz – talvez tenha êxito em capturar um aspecto importante da obra de Cristo em nome da humanidade pecadora. Ao mesmo tempo, o crucifixo está isolado em sua representação da vitória de Cristo, por que não consegue – de fato não pode – comunicar que ele não permaneceu morto, mas que ressuscitou no terceiro dia. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 5567).¹⁰²

Além disso, a imagem do Cristo crucificado não só abunda em numerosas igrejas em forma de crucifixos, mas também em diversas obras de arte como pinturas, quadros, esculturas e outras semelhantes que são da mesma maneira usadas para transmitir a dor cruciante de Jesus na cruz do Calvário. Por outro lado, a mensagem de dor de Jesus Cristo na cruz não se limita a esses contextos religiosos, pois ela também aparece em uma diversidade de ambientes como casas, negócios, escolas, instituições e inclusive pendurada nos pescoços de milhões de fiéis que, em forma de crucifixo, transmitem o maior símbolo de sofrimento ao mundo.

Outro elemento da doutrina católica que transmite com sucesso o conceito de sofrimento junto à imagem de Jesus crucificado é a imagem icônica de sua mãe, a Virgem Maria. Maria como mãe de Deus humano aparece também como um sinônimo de aflição e compaixão ao ser testemunha ocular da execução de seu próprio filho, que morre como um criminoso num dos castigos mais inumanos da história. Feuerbach concorda que Maria se torna a expressão máxima de sofrimento como mãe do Deus crucificado. Para o filósofo, a adoração à Virgem no contexto católico é tão importante como a adoração a Jesus porque ela representaria o amor mais elevado que é o que se relaciona ao sofrimento de uma mãe pela perda de seu filho, como ele expressa em suas próprias palavras:

Se devemos reconhecer o amor de Deus por nós pelo fato dele ter sacrificado para a nossa salvação o seu filho unigênito, i. é., o que ele mais amava, podemos reconhecer ainda mais esse amor se um coração materno palpita por nós em Deus. O amor mais elevado e profundo é o amor materno. O pai se resigna com a perda de um filho; ele possui em si um princípio estoico. Mas a mãe é inconsolável, a mãe é dolorosa, mas a inconsolabilidade é a verdade do amor. (FEUERBACH, 1997, p. 115).

Dessa maneira o sofrimento representado na dor de uma mãe pela perda de seu filho torna-se o símbolo máximo de amor pela humanidade.

¹⁰² “[...] the Catholic crucifix—Jesus hanging on the cross—may succeed in capturing one important aspect of the work of Christ on behalf of sinful human beings. At the same time, the crucifix is isolated in its portrayal of Christ’s accomplishments, for it does not—indeed, cannot—communicate that he did not remain dead but rose on the third day”.

A constituição dogmática sobre a Igreja promulgada em 1964 pelo Papa Paul VI, transmite a mesma ideia de unidade entre Maria e seu filho em seu sofrimento no decorrer de toda sua vida, desde sua concepção virginal até a morte de Jesus: “[Maria] perseverou fielmente em sua união com seu Filho até a cruz, onde ela estava, de acordo com o plano divino, (294) sofrendo excruciantemente com seu único amado Filho, unindo-se assim com um coração maternal a seu sacrifício [...]” (PAPA PAULO VI, 1964, n.p.).¹⁰³

Além de permanecer unidos como mãe e filho na mesma aflição compartilhada na cruz, essa dor intensifica-se ainda mais durante a contemplação que Maria faz de seu filho em agonia na cruz na medida que ela consente à sua imolação sacrificial por amor à humanidade. (PAPA PAULO VI, 1964, n.p.)¹⁰⁴. Assim, o sofrimento de Maria torna-se o mesmo sofrimento de seu filho e do próprio Deus Pai, que também consente à entrega de seu próprio filho para que por meio de seu sacrifício sejam redimidos os pecados de toda a humanidade.¹⁰⁵

Dessa maneira, não é de se estranhar como as imagens de Maria junto a seu filho Jesus Cristo abundam nas igrejas católicas. O’Collins (2008, p. 112) esclarece esse aspecto comparando-o com a Igreja Protestante, a qual, diferentemente da Igreja Católica, aprova a adoração de Jesus, mas reprova a adoração de Maria. Em contrapartida, “[...] os católicos não admitem uma escolha aqui; eles querem a Jesus e sua mãe. [...] os católicos sentem-se muito confortáveis com imagens de Maria em pé no lado de seu Filho moribundo ou segurando seu pequeno bebe em seus braços”.¹⁰⁶

Outro aspecto interessante da doutrina católica na qual o conceito de sofrimento alinha-se com sua teologia encontra-se no princípio de salvação, o qual tem um papel importante como meio para ganhar o favor de Deus. Portanto, a necessidade do fiel de realizar sua parte por meio da experimentação de aflições para de alguma maneira “colaborar” com a graça de Deus na obtenção da vida eterna (como a teologia católica ensina) é evidente e se traduz na seguinte pergunta retórica de Feuerbach, em referência ao sofrimento de Jesus Cristo: “O que faz Deus, meu Senhor, não é para mim um exemplo? Ou devo retirar só o lucro e não também ter despesas? [...] quem pode querer se excluir dos sofrimentos do seu Deus?” (FEUERBACH,

¹⁰³ “[...] faithfully persevered in her union with her Son unto the cross, where she stood, in keeping with the divine plan, (294) grieving exceedingly with her only begotten Son, uniting herself with a maternal heart with His sacrifice [...]”. Citação do documento da Constituição dogmática promulgada pelo Papa Paulo VI no Segundo Concílio do Vaticano (1964) *Lumen Gentium* (58) que explica o papel da Virgem Maria na doutrina de salvação segundo a Igreja Católica.

¹⁰⁴ “[...] and lovingly consenting to the immolation of this Victim which she herself had brought forth”.

¹⁰⁵ Nas palavras de Allison: “Catholic theology closely associates the sufferings of Christ on the cross and Mary’s sufferings as she endured the crucifixion of her son, joined herself with his sacrifice, and consented to his execution as a sacrificial victim”. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 4330)

¹⁰⁶ “[...] Catholics do not admit a choice here; they want Jesus and his Mother. [...] Catholics feel very comfortable with images of Mary standing by her dying Son or holding her tiny baby in her arms.”

1997, p. 106). Essas “despesas” conformariam parte do papel do devoto que se vê com a necessidade de “pagar” de alguma maneira, cumprindo a parte que lhe corresponde na obtenção da vida eterna, neste caso por meio de seu sofrimento.

Cabe notar como o pensamento do filósofo sobre a necessidade de sofrer para ganhar um lugar no céu, sustentada pela doutrina católica, já tinha sido proclamada dois séculos antes pelo Padre Vieira para justificar a escravatura como já apontado anteriormente.¹⁰⁷

Seguindo nessa mesma linha de pensamento sobre a necessidade de passar por aflições, Pereira (2006, p. 23), referindo-se à cruz como símbolo máximo de sofrimento, concorda que ao evocar a aflição do Salvador pela humanidade ela cumpre a função de lembrar “aos devotos a necessária aceitação de uma vida de provações, como meio de obter a salvação [...]” Dessa maneira, sofrer¹⁰⁸, assim como sofreu o Salvador e sua mãe Maria, poderia ser uma maneira de ganhar o mérito necessário para obter a salvação. Mais uma vez é possível inferir na doutrina católica o conceito feuerbachiano de sofrimento como uma característica essencial que junto com as práticas de virtudes, boas obras e rituais litúrgicos, conformam parte do esforço humano necessário para a salvação de sua alma.

Finalmente, o sofrimento como um meio para chegar a Deus na religião católica vê-se também na prática do sacramento de “penitência e reconciliação” de sua doutrina. Esse sacramento consiste na remissão dos pecados do penitente que por meio do padre pode ser absolvido e, portanto, reconciliado com Deus e sua Igreja. Para que o pecador possa ser perdoado, ele precisa seguir certos passos ao receber esse sacramento: o primeiro é reconhecer seu pecado e arrepender-se; o segundo, confessá-lo ao padre que serve como mediador entre Deus e os homens; e o terceiro, é receber a penitência imposta pelo clérigo de acordo com a

¹⁰⁷ O seguinte trecho do *Sermão décimo quarto do Rosário* (1633), pregado em dia de São João Evangelista, ilustra bem a exortação do padre dos escravos ao sofrimento: “[...] assim como agora imitando a São João, sois companheiros de Cristo nos mistérios *dolorosos* de sua cruz; assim o sereis nos gloriosos de sua ressurreição e ascensão. [...] Assim como Deus vos fez herdeiros de suas *penas*, assim o sereis também de suas glórias” (VIEIRA, 2011, p. 485, grifos nossos). No mesmo sermão, o clérigo continua sua mensagem que se coaduna ainda mais com o pensamento de Feuerbach e da doutrina católica ao considerar a Virgem Maria, assim como Jesus, uma figura digna de ser imitada por seu sofrimento. “Imitai pois ao Filho e à Mae de Deus, e acompanhai-OS com São João nos seus mistérios dolorosos, como próprios da vossa condição, e da vossa fortuna, baixa e penosa nesta vida, mas alta e gloriosa na outra” (VIEIRA, 2011, p. 487).

¹⁰⁸ O sofrimento pode ser expressado nas formas mais diversas, desde aqueles que são parte da vida cotidiana do ser humano, até os que são causados pelos eventos mais trágicos, e ainda aqueles que são propositalmente causados pelo próprio fiel na prática de diferentes rituais, como, por exemplo, “as autoflagelações”, que segundo Feuerbach: “são conseqüências que se baseiam psicologicamente na sua concepção religiosa. Como não se sentiria contente de crucificar a si ou aos outros aquele que tem sempre em mente a imagem do crucificado?” (FEUERBACH, 1997, p. 106).

natureza e gravidade do pecado cometido e de suas circunstâncias. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7311-7335).¹⁰⁹

Esse último passo do processo de absolvição chamado “penitência” é quando, de maneira sutil, o conceito de sofrimento se infiltra na doutrina católica. A imposição da penitência é considerada uma parte necessária, já que embora a absolvição limpe o penitente de pecado, ela ainda não é suficiente para remediar o dano causado por ele. Como resultado, “[...] o pecador ainda deve recuperar sua plena saúde espiritual fazendo algo mais para fazer as pazes pelo pecado cometido: ele deve ‘fazer a satisfação por’ ou ‘expiar’ seus pecados”. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7337-7338).¹¹⁰

Portanto, por meio desse terceiro passo do sacramento, cabe ao sacerdote, após ter escutado o arrependimento e a confissão do penitente, decidir que tipo de ação o fiel deve tomar para completar sua “expição”. Exemplos de penitências podem ser: uma oração, uma oferta, obras de caridade, serviços voluntários à comunidade, ajudar aos vizinhos, negar-se a si mesmo, sacrifícios e ações semelhantes a essas, mas sobre todas as coisas “suportar pacientemente a cruz que devemos carregar”. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7336-7343).¹¹¹

Desse modo, é interessante notar como essa ideia de sofrimento parece estar integrada ao Catolicismo como um requisito do fiel para se tornar coparticipante do padecimento de Cristo e, assim, cumprir sua parte no processo de sua salvação. Ao mesmo tempo, esse pensamento nos remete ao mesmo princípio teológico já previamente mencionado, de “Interconexão de Cristo-Igreja”. Assim, a Igreja Católica como encarnação de Cristo aqui na terra formada pelos fiéis (o corpo), e Cristo (a cabeça), padecem juntamente partilhando os mesmos sofrimentos e dores. Dessa maneira, o devoto une seus esforços à obra redentora de Cristo, padecendo igualmente a ele, e, portanto, ganhando mérito para a obtenção da vida eterna. (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7751-7753).

¹⁰⁹ Allison descreve esses três passos necessários para a absolvição do pecado do penitente da seguinte maneira: “As for the acts of the penitent, three are required: contrition, confession of sins, and satisfaction. In first place is contrition, which is ‘sorrow of the soul and detestation for the sin committed, together with the resolution not to sin again.’ [...] The second act of the penitent is the confession of sins, which entails acknowledgment of one’s sins, taking responsibility for them, and opening oneself to God and to the Church. [...] Following contrition and confession, the third penitential act is satisfaction, which is the reparation of the harm caused to others by one’s sin”. (ALLISON, 2014, Kindle 7311-7335).

¹¹⁰ “[...] the sinner must still recover his full spiritual health by doing something more to make amends for the sin: he must ‘make satisfaction for’ or ‘expiate’ his sins.” Allison explica a penitência com mais detalhe ainda: “Though the sacrament of Penance remits the eternal punishment of sin, the temporal punishment due to sin remains. Accordingly, penitents are forgiven of sin and restored to communion with God, but the taint of forgiven mortal sin and the stain of venial sin persist. In this earthly life, strides must be taken - e.g., through patiently bearing sufferings, doing works of mercy and charity, praying, engaging in the acts of penance - to break with the old life and walk in the new life of Christ (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7376-7380).

¹¹¹ “the patient acceptance of the cross we must bear”.

Além disso, o sofrimento como elemento da doutrina católica vê-se não só como parte do requisito do fiel para “ganhar” um lugar no céu, mas também como parte de seu culto a Deus. Dessa maneira, sofrer aqui na terra torna-se uma marca fundamental da religiosidade do devoto frente a Deus e ao mundo. Feuerbach afirma esse ponto por meio de uma comparação, referindo-se às práticas religiosas do passado. De acordo com o autor, enquanto os filósofos enalteciam o pensamento autônomo como uma atividade divina e sacra, os cristãos sacralizavam o sofrimento em Deus. (FEUERBACH, 1997, p. 103) Feuerbach continua a desenvolver seu argumento por meio da comparação ao explicar: assim como o júbilo nos pagãos conformava um elemento fundamental no culto a seus deuses, por meio da realização de todo tipo de práticas sensuais que incitasse o prazer, “dentre os cristãos, naturalmente os antigos, são as lágrimas e os suspiros do coração, do sentimento que fazem parte do culto de Deus”. (FEUERBACH, 1997, p. 103-105). Assim, o sofrimento torna-se tanto um sinal de devoção a Deus frente a seus semelhantes como também um meio para render culto a ele.

O filósofo continua ressaltando a importância do sofrimento na religião cristã ao explicar que embora a redenção de Cristo deveria ser motivo de júbilo para o praticante, esse júbilo é ofuscado pelo próprio sofrimento, já que a salvação é o resultado dele, ou, em outras palavras, a aflição constitui a base da redenção. Então, “o sofrimento torna-se um objeto de imitação, não a redenção. Se Deus sofreu por minha causa, como posso ser feliz, proporcionar a mim uma alegria, pelo menos neste mundo corrupto que foi testemunha de seu sofrimento”. (FEUERBACH, 1997, p. 105-106). Dessa maneira, o sofrimento vê-se como um atributo divino e digno de ser admirado e imitado pelo praticante religioso.¹¹²

Além do sofrimento ser encorajado pelo seu caráter divino no caminhar do fiel como uma maneira de se tornar mais semelhante a Cristo, ele também é encorajado como uma maneira de estar mais próximo Dele. Ou seja, embora o tema principal da religião cristã seja motivo de alegria por se tratar da salvação da alma, essa salvação não está focada no aqui e agora, mas visa cumprir-se num futuro e lugar distante, no céu e não na terra. Portanto, Feuerbach expressa que a salvação não se exprime na felicidade terrena deste mundo, pelo contrário, os cristãos mais comprometidos com sua fé afirmam que “a felicidade terrena separa o homem de Deus e que, por outro lado, as infelicidades, sofrimentos e doenças terrenas

¹¹² Em outra obra de Feuerbach na qual analisa escritos de Lutero, o filósofo chega a uma conclusão similar: “Cuanto menos es Dios, cuanto mas el hombre; cuanto menos el hombre, tanto mas Dios. [...] La majestad de Dios se funda únicamente en la bajeza del hombre; la bienaventuranza divina, en miseria humana; [...]” (FEUERBACH, 1993, p. 5). Embora essa conclusão tenha sido feita com base em um texto protestante, Feuerbach refere-se à religião cristã em geral, a qual, segundo ele, parece transmitir a infelicidade como uma característica comum do religioso. (Cabe mencionar aqui que esse atributo está muito presente em várias personagens de *A cocanha* como, por exemplo, Rosa e Giulieta, que aparecem representadas como mulheres miseráveis e infelizes).

reconduzem o homem para Deus e por isso só elas são devidas aos cristãos”. (FEUERBACH, 1997, p. 227). Dessa maneira, o sofrimento de ser maldição, paradoxalmente, torna-se recompensa por oferecer uma melhor chance de chegar ao céu.

O último ponto a ressaltar nesta abordagem do sofrimento na religião católica é que ele pode aparecer numa atitude de resignação no praticante frente às circunstâncias adversas da vida. Desse modo, a aceitação passiva do sofrimento aqui na terra pode demonstrar-se pelo conformismo perante as injustiças e situações difíceis da vida, em que se acredita ao mesmo tempo que por meio delas é possível alcançar o favor de Deus. Pereira (2006, p. 26) analisa esse ponto desde uma perspectiva social, mas igualmente válida, dizendo:

Sofrer pode significar aceitar incondicionalmente as situações opressoras da realidade, uma vez que o reino dos céus não pertence a este mundo. Assim, a dureza da vida, a negação do livre-arbítrio e a submissão irrestrita aos governantes podem ser entendidas como crucificações simbólicas e necessárias do humano, a fim de construir, pelo viés da religião, um caminho para a vida eterna.

Para concluir, seguindo nessa mesma linha de pensamento, Alves (1997) afirma na apresentação de *A Essência do Cristianismo* que o protesto frente às injustiças da vida encontra-se no interior do devoto, o qual a transforma em esperança de uma vida melhor após da morte. O autor afirma que o discurso religioso é “a expressão-protesto da criatura oprimida, impossibilitada de se realizar dentro das condições dominantes. Sua realidade e seu projeto não desaparecem. Realizam-se simbolicamente nos símbolos religiosos, que se constituem num horizonte para a ação”. (FEUERBACH, 1997, p. 15). Assim, a “criatura oprimida” na concepção de sofrimento de Feuerbach pode significar a impotência do religioso que se exprime na resignação e inação em meio de seu sofrimento.

4 A DESMITIFICAÇÃO DA RELIGIÃO CATÓLICA EM A *COCANHA*

“Meus irmãos, que adianta alguém dizer que tem fé se ela não vier acompanhada de ações? Será que essa fé pode salvá-lo?”

Tiago 2:14

4.1 A desconstrução das virtudes

Em *A cocanha*, é possível perceber claramente uma representação desmitificada do processo histórico da colonização italiana que envolve vários aspectos da cultura, desde os valores e costumes das personagens até as instituições que os afirmam, como a Igreja e a família. Assim, o enfoque da análise a seguir será o de explorar a representação da religião católica no romance como instituição desmitificada.

Para compreender melhor como essa desmitificação ocorre na obra de Pozenato, apresentaremos, primeiramente, um exemplo do processo contrário. Um trecho de um discurso que enaltece a religião católica pode servir para esse propósito. Os autores Rovílio Costa e Luis A. De Boni (1998) expressam sua visão como ítalo-gaúchos sobre a religião católica da seguinte maneira:

Quanto à religião, nos julgamos mais e melhores católicos que os demais. Aliás, não é por nada que o Papa reside em Roma e que (o português) santo Antônio, Santa Rita de Cassia e tantos outros santos eram italianos, e que exportamos padres, frades e freiras (tal como vinho) de nossa região colonial para todo o país e até mesmo para o exterior. (COSTA; DE BONI, 1998, p. 20).¹¹³

Além de registros históricos, outros escritos literários exaltando a religião dos imigrantes italianos também são comuns. Um exemplo encontra-se no romance *Semblantes de pioneiros: vultos e fatos da colonização italiana no Rio Grande do Sul* (1961), cujo autor Fidélis Dalcin Barbosa, em sua representação do processo migratório italiano, revela uma visão ufanista semelhante. Maciel (2007), comentando a obra do autor, afirma que seus personagens “[...] constituem imigrantes exemplares, são descritas como pessoas de excelente caráter, que

¹¹³ Outro depoimento idealista semelhante é expressado pelo primeiro bispo da Diocese de Caxias do Sul, José Barea (1893-1951), que ao se dirigir ao colono imigrante, afirma: “[...] nunca te deixaste iludir pelos que, comodamente instalados nas cidades ou nos centros construídos com o teu suor, te apresentavam uma doutrina diferente daquela que te ensinava o sacerdote, que veio desde o começo dividir contigo a mesma vida cheia de dificuldades, de dores e de sacrifícios. E por isso tu sempre refugaste, com toda a força da tua alma crente de vêneto-lombardo, toda manobra intencionada a roubar-te o tesouro mais precioso trazido da Itália: a Religião católica, apostólica e romana”. (BAREA, 1995, p. 14, grifos nossos).

vivem de acordo com os valores de instituições como a Igreja e a família e têm uma dedicação muitas vezes sobre-humana ao trabalho”. (MACIEL, 2007, p. 10).

Discursos laudatórios desse tipo permeiam o universo historiográfico e literário da colonização italiana da região Nordeste do Rio Grande do Sul, não somente em forma de textos escritos como os expostos anteriormente, mas também na tradição oral de descendentes de italianos que até os dias de hoje transmite uma visão idealizada da religião de seus antepassados. Todos esses discursos, sem dúvida, têm contribuído à formação de um imaginário coletivo¹¹⁴, mitificado, atribuindo à cultura de descendentes de italianos um lugar privilegiado na sociedade ítalo-brasileira.

Partindo desse contexto historiográfico e literário que exprime uma visão idealizada da religião católica dos imigrantes italianos, é fácil perceber o contraste que existe entre tal depoimento e aquele representado no universo literário do escritor Pozenato. Este claramente transgredir qualquer discurso idílico. Essa transgressão da história oficial por meio de sua literatura já se vê em outros escritos do próprio autor, como, por exemplo, em *O quatrilho* (1985), sequência de *A Cocanha*. O escritor reconhece que ante a tarefa de criar esse romance se encontrava frente a duas vertentes: uma representante da história oficial reconhecida e respaldada pelas instituições públicas,¹¹⁵ e outra “clandestina”, como ele a chama, transgressora dessa história exemplar. Segundo Pozenato, por instinto o romancista vê-se atraído à segunda vertente porque é aí onde se percebe “o conflito do indivíduo frente à ordem social em que vive. Mais que isso, é possível questionar essa mesma ordem, cujos valores são protegidos pelas instituições, revelando tanto a sua consistência quanto as suas contradições”. (POZENATO, 1999, p.113-114). Embora na literatura de Pozenato se percebam certos rasgos que claramente formam parte do imaginário coletivo da imigração italiana, as características que deliberadamente sobressaem no decorrer de todo o romance são aquelas que se afastam dessa efígie comumente retratada.

¹¹⁴Segundo Pesavento (2006, n.p.), o imaginário representa: “[...] o abstrato, o não-visto e não-experimentado. É elemento organizador do mundo, que dá coerência, legitimidade e identidade. É sistema de identificação, classificação e valorização do real, pautando condutas e inspirando ações. [...] é sempre um sistema de representações sobre o mundo, que se coloca no lugar da realidade, sem com ela se confundir, mas tendo nela o seu referente”. Se nos detemos um pouco a pensar sobre essa definição de “imaginário” como uma maneira de perceber a realidade, não é difícil observar sua clara conexão com aquela definição de mito segundo o filósofo Eliade (2006, p. 16) e do antropólogo Malinowski (2014, posição em Kindle 138) na qual o mito, assim como o imaginário, é um fenômeno “vivo”, “real” e “verdadeiro” uma vez que sua influência na percepção da realidade ainda continua vigente na atualidade guiando e motivando a conduta dos homens.

¹¹⁵Essa vertente reconhecida e respaldada pelas instituições mostra esse processo de mitificação proposto por Eliade (2006, p. 11-16), no qual o mito percebe-se como uma história sagrada, verdadeira e viva que molda e guia a conduta humana até os dias de hoje.

Entendendo, pois, a literatura como uma maneira de incentivar o leitor à reflexão crítica sobre a versão oficial da história, é natural assumir que, para tal propósito, seja crucial a existência de um conteúdo sólido capaz de transmitir uma temática que revele tal significado por meio do enredo e as personagens do texto ficcional. Porém, a “matéria” de um romance, como Candido (2000) o denomina, apenas constitui uma parte da criação artística para que esta seja completa. Dessa maneira, uma obra literária de valor autêntico identifica-se tanto pelo seu conteúdo como também pela sua forma, ou seja sua estrutura, seu estilo ou sua técnica. Ambos os elementos são indispensáveis para produzir uma obra literária de valor artístico. Nesse sentido, segundo Candido (2000, p. 51), os três elementos primordiais de um romance bem realizado são: a matéria, constituída pelo enredo e seus personagens; as ideias, portadoras do significado da obra, e a técnica, pela qual a obra é elaborada. Assim, como o autor afirma: “os elementos de ordem social serão filtrados através de uma concepção estética e trazidos ao nível da fatura, para entender a singularidade e a autonomia da obra” (CANDIDO, 2006, p. 24). Desse modo, o valor de uma obra ficcional reflete-se não somente nas ideias que exprimem um significado social presente em seu conteúdo, mas também em sua técnica, revelada na forma da obra, de modo que ambos os elementos fazem possível a realização de uma crítica literária íntegra.

Cabe notar que essas ideias sobre a constituição de uma obra de valor artístico não são únicas de Candido. Já na primeira metade do século XIX, outro intelectual expressava com outras palavras as mesmas ideias. O escritor Esteban Echeverría (1805-1851)¹¹⁶ explica o valor estético de uma obra literária através da seguinte metáfora:

O fundo é a alma, e a forma o corpo ou organismo das criações artísticas. Uma obra sem fundo é um esqueleto sem alma [...] uma obra toda fundo, é formosura descarnada [...]. Assim é que a forma e o fundo devem identificar-se e completar-se em toda obra verdadeiramente artística. (ECHEVERRÍA, 1992, p. 114-115).¹¹⁷

É assim como Pozenato transmite essa imagem desconstruída da religião do imigrante italiano por meio de recursos estilísticos que refletem tanto o “fondo”, ou seja, a temática, através do enredo e da representação dos personagens, como a “forma” da obra, através de figuras retóricas, como a ironia, o uso de símbolos, técnicas narrativas da linguagem, entre

¹¹⁶ Echeverría é um dos principais escritores da literatura hispano-americana no século XIX. Oriundo de Buenos Aires, viveu grande parte de sua vida exiliado no Uruguai devido à perseguição política a intelectuais em seu país sob o governo ditatorial de Juan Manuel Rosas. Uma de suas principais obras é o conto *El Matadero* (1838-1840), que retrata, em forma de denúncia, a repressão política e social de seu país durante essa época tenebrosa da história argentina (BURGOS, 1992, p. VII - tradução nossa).

¹¹⁷ “El fondo es el alma, y la forma el cuerpo u organismo de las creaciones artísticas. Una obra sin fondo es un esqueleto sin alma [...] una obra toda fondo, es hermosura descarnada [...] Así es que la forma y el fondo deben identificarse y completarse en toda obra verdaderamente artística”.

outros. Todos esses aspectos são cruciais para criar uma obra de arte que inquieta, questiona e mostra ao leitor outras possíveis versões daquilo que poderia ter acontecido.

Em vista desse esclarecimento teórico, é possível dizer que *A cocanha* consegue combinar, com sucesso, a matéria da obra, que exprime um significado social, com os aspectos formais, criando, assim, uma obra artística completa. Pozenato imprime as “ideias” (as contradições das personagens que incomodam e inquietam o leitor), pelo conteúdo da obra, como também pela sua “[...] armação ou estrutura orgânica, o método expositivo, o estilo ou a fisionomia do pensamento, a linguagem ou o colorido, [...]” (ECHEVERRÍA, 1992, p. 114).¹¹⁸

Um dos exemplos que mostra como o conteúdo da obra *A cocanha* se funde com a técnica empregada pelo autor para transmitir a temática da desmitificação da religião católica ocorre na representação das personagens religiosas, especialmente na figura da mulher. A imigrante italiana religiosa no romance parece constituir o maior símbolo de uma fé desconstruída. Isso ocorre pelo fato de que embora essas personagens sejam portadoras de virtudes proclamadas e incentivadas pela doutrina católica, como a fortaleza (perseverança em tempo de dificuldade), a temperança (moderação nos prazeres), e a fé (virtude orientada a guiar o homem a um relacionamento com Deus) (ALLISON, 2014, posição em Kindle 8770-8779), elas são também representadas como sujeitos infelizes. Além disso, o uso de figuras retóricas para refletir essa temática não se limita aos símbolos constituídos nos próprios personagens, a ironia na linguagem narrativa e na representação das personagens do romance também se percebe como um elemento estilístico que repercute na forma da obra. A “Figura de estilo por meio da qual se significa precisamente o contrário daquilo que se diz” (DO PRADO, 1978, p. 497) aparece como um recurso eficaz para representar essas virtudes de uma maneira contraditória, já que em vez de beneficiar a seus portadores, como seria naturalmente esperado, essas características parecem contribuir para o seu final desafortunado.

Moisés (2006, p. 247) concorda com essa incoerência necessária no recurso estilístico da ironia ao afirmar que ela “[...] resulta do inteligente emprego do contraste, com vistas a perturbar o interlocutor [...]”. Esse contraste já aparece no título do romance ao apresentar a colisão que existe entre as expectativas idealizadas dos colonos religiosos e a situação adversa com a qual eles se deparam ao chegar a seu destino. Assim como o título, *A cocanha* denota certa ironia por se tornar a América uma utopia, várias virtudes dos colonos também aparecem apresentadas com certa ironia. Isso ocorre porque embora tais características sejam reconhecidas pela Igreja Católica como atributos positivos, seus portadores não usufruem

¹¹⁸ “[...] armazón o estructura orgánica, el método expositivo, el estilo o la fisonomía del pensamiento, el lenguaje o el colorido, [...]”.

nenhum benefício deles, pelo contrário, eles perpetuam sua desfortuna, sendo assim representados de forma contraditória.

Um exemplo de virtude que claramente desmitifica a religião dos colonos é a “fortaleza” (ALLISON, 2014, posição em Kindle 8770), a qual aparece repetidamente no decorrer de todo o romance em vários de seus personagens. Essa virtude expressa-se por meio de atributos como a fé, a paciência, a passividade, a submissão forçada, entre outros. Essas características são apresentadas com certa ironia por ser estimuladoras de uma resignação que contribui à conformidade absurda e, portanto, ao sofrimento das personagens. Ao mesmo tempo, esses atributos aparecem tanto no âmbito pessoal, como nos casos de Rosa e Giulietta, frente ao abuso físico, psíquico e emocional de seus respectivos maridos, como no coletivo, na resignação dos colonos italianos frente às injustiças cometidas pelas autoridades incompetentes que os governam. Nesse sentido, frases referindo-se aos imigrantes como “Estavam acostumados a ter paciência” (POZENATO, 2000, p. 14); ou “Na frente da casa da administração, havia imigrantes à espera, calados e pacientes como bois na mangueira”; ou outras referindo-se a personagens específicos como Rosa, frente à situação de alcoolismo de seu marido, “O único remédio era rezar e ter paciência” (POZENATO, 2000, p. 201), são comuns na narrativa. É interessante lembrar como essa característica de submissão própria do colono italiano já foi mencionada por vários autores, no segundo capítulo, como De Boni, Costa (1984), Ribeiro (2005) e Gardelin (1975). Todos concordam que essa postura submissa forma parte da herança deixada pela história da religião católica dos imigrantes, desde o Concílio de Trento até o Concílio de Vaticano I que outorgam um lugar supremo à autoridade eclesiástica. Desse modo, o leigo italiano, estimulado primeiramente pela Igreja, aparece como um indivíduo propenso a assumir um papel passivo e submisso na sociedade.

Na narrativa existem vários exemplos que demonstram a resignação da coletividade imigrante italiana estimulada pela Igreja Católica. Um dos episódios pode ser observado quando o diretor Góes, encarregado da administração da Colônia de Caxias, comunica ao novo funcionário de Comissão de Terras, José Bernardino dos Santos, a situação lamentável dos imigrantes italianos: “- Menos mal que os colonos são muito religiosos. Suportam as adversidades com uma paciência impressionante”. (POZENATO, 2000, p. 179). Mais uma vez, as ideias de paciência e conformidade que formam parte do caráter do colono italiano religioso são rapidamente desmitificadas por ser representadas como fatores estimulantes de uma atitude ausente e submissa frente às adversidades.

Por outro lado, além da conformidade e da paciência transmitirem uma imagem negativa da religião dos imigrantes, o sofrimento como atributo do devoto também parece sobressair

como um elemento significante na desmitificação de sua fé. Esse sofrimento, segundo Feuerbach (1997), constitui um elemento essencial na religião católica, uma vez que por constituir uma característica própria de Cristo ao suportar a dor da crucificação, e própria de sua mãe Maria ao ser testemunha dessa dor, considera-se um atributo divino e digno de ser imitado. Desse modo o sofrimento torna-se o selo por excelência de um cristão comprometido (FUERBACH, 1997, p. 104- 105). Certamente, a personagem de Rosa, aparece como o símbolo máximo desse elemento desmitificador, já que tanto sua forte devoção católica como seu sofrimento são fatores marcantes em sua caracterização. A voz narrativa transmite essa imagem desditada de Rosa ao descrever a personagem da seguinte maneira: “Rosa era a que mais sofria, a pobrezinha, a que mais tinha envelhecido. Tinha a metade dos cabelos brancos, com pouco mais de trinta anos, e já usava lenço na cabeça como uma velha”. (POZENATO, 2000, p. 325). É interessante notar que, em relação a esse perfil sofredor da mulher imigrante italiana, existe uma correlação entre a representação ficcional de Pozenato e a representação de registros históricos. Um exemplo dessa consistência histórica pode-se ver nos escritos da historiadora Giron (1998, p. 92), que num de seus textos descreve as mulheres italianas da seguinte maneira: “As nossas avós imigrantes eram tristes, lembrando as desventuradas mulheres das tragédias gregas. Antígonas, Medeias e Agaves chamavam-se Marias, Teresas e Rosas. Em seus olhos as mensagens do sofrimento passado mesclavam-se com uma certa saudade pelas do futuro”. A historiadora continua mais adiante em sua reflexão: “Todas as avós que conheci, ricas ou pobres, urbanas ou colonas tinham um ponto comum: eram muito tristes, de uma tristeza que jazia no fundo dos olhos, uma saudade que parecia não ter remédio”. (GIRON, 1998, p. 93).¹¹⁹ Mulheres com características semelhantes aparecem em todo o romance, como a mãe de Rosa ao ser descrita como: “de rosto sempre dolorido, embora não se queixasse” (POZENATO, 2000, p. 92); ou representadas tragicamente como no caso de Gioconda que termina num hospício “cansada de sofrer e de apanhar da vida”. (POZENATO, 2000, p. 325). Não há dúvidas de que Pozenato consegue ser consistente com essa versão histórica que retrata a mulher imigrante italiana como um ser aflito e alienado.¹²⁰

¹¹⁹ Segundo Rangel (2004, p. 163), “As historiadoras Loraine Giron e Heloisa Bergamaschi (1997) retratam as mulheres sofridas e exploradas, que só encontravam alegria em vida após a morte dos maridos, destacando que eram trabalhadoras responsáveis pela totalidade das tarefas domésticas, [...]”. É interessante notar como esse aspecto da historiografia coaduna-se com a ficção de Pozenato, como se vê na voz narrativa ao descrever a opinião de Gema sobre a situação desesperada de sua irmã: “Sua irmã, Gema, também admitia que não havia outro remédio, tinha que esperar para ficar viúva para ser livre do martírio”. (POZENATO, 2000, p. 262).

¹²⁰ É interessante notar como esse perfil de mulher sofredora repete-se no romance *O quatrilho* (1985), a segunda parte da trilogia. Um exemplo pode ser observado no seguinte trecho, na voz narrativa predizendo o futuro da mulher nos pensamentos do padre ao fazer um casamento: “Tinha pena principalmente das noivas, atraentes, risonhas como uma rosa desabrochada de manhã, que ele voltaria a ver daí a alguns anos, envelhecidas, feias, com

O sofrimento não somente se reflete na descrição da condição física lamentável das mulheres, mas também em suas próprias vivências. Um episódio claro que mostra esse sofrimento como um atributo esperado, especialmente da mulher religiosa, encontra-se quando Rosa recebe seu marido em casa em uma de suas tantas situações de aflição, na qual ele encontra-se bêbado. Nessa ocasião, tão crítico é o estado de Aurélio que seu amigo Antônio precisa carregá-lo até sua própria cama. A única reação de Rosa ante esse triste cenário é de sofrimento e resignação expressados em sua fé à Madona, como o narrador descreve: “Antônio foi embora e ela ajoelhou-se ao lado da cama, chorando baixinho. O cheiro da bebida lhe provocava náuseas. Só e desamparada, ergueu os olhos para o quadro da Madonna e rezou até se sentir aliviada do sofrimento”. (POZENATO, 2000, p. 207). Ao mesmo tempo, nessa cena também é possível perceber o sofrimento de Rosa como uma característica que faz parte de seu culto a Deus. Como foi anteriormente referido por Feuerbach (1997, p. 103), rezar frente à imagem da Madona com “lágrimas” e “suspiros” torna-se essencial na adoração a Deus, esse aspecto claramente se reflete na vida da personagem.

Por outro lado, é interessante notar um possível paralelismo entre a imagem da Madona e Rosa, na medida em que ambas não só são mulheres religiosas, mas também sofridas (a Madonna como mãe do Cristo crucificado) e Rosa (como um ser desamparado e isolado). Feuerbach (1997, p. 115) traz esse aspecto sofrido da Virgem Maria na religião católica considerando-a a expressão máxima de sofrimento por se tratar da dor de uma mãe que perde a seu Filho. Essa divindade expressada no sofrimento da Virgem é transferida à imagem da Madona tão venerada por Rosa. Nessa perspectiva, a Madona, assim como Rosa, poderia constituir outro símbolo da desmitificação da fé dos imigrantes.

Outro exemplo claro no qual se evidencia a desconstrução da religião católica na caracterização miserável das mulheres religiosas observa-se na representação da personagem de Aurora, a qual é descrita pelo narrador com as seguintes palavras: “Parecia doente, o rosto cheio de rugas, os olhos fundos”. (POZENATO, 2000, p. 214). Igualmente a Rosa, seu sofrimento parece estar ligado à sua religiosidade. Esse aspecto é visível quando ela acode a Rosa por ajuda, pedindo intercessão pela sua filha Chiara que está desaparecida:

Eu quero que tu rezes por ela, porque eu cansei de rezar e Deus não me ouve. Acho que é porque eu sou a culpada, ele não pode me ouvir. Mas ele vai te ouvir, tu es a melhor amiga da Chiara. E agora tens a força de mãe do primeiro filho. Reza para Nossa Senhora, a Chiara precisa muito. (POZENATO, 2000, p. 215).

o sofrimento e a resignação escondidos no fundo dos olhos tristes, revelados com lágrimas no confessionário. Por isso lhe fazia tão mal celebrar um casamento”. (POZENATO, 1985, p. 17).

Nesse trecho, mais uma vez é possível perceber a aproximação existente entre a figura da Madona e Rosa, não somente pelo sofrimento que ambas exprimem, mas também pelo seu papel mediador entre Deus e os homens. Desse modo, tanto a Madona como Rosa demonstram o “princípio sacramental”, o qual afirma que o invisível (a graça de Deus) pode ser transmitido pelo visível, seja um ser humano ou um objeto, como se observa neste caso (CUNNINGHAM, 2009, p. 10). Da mesma maneira que a Madona, Rosa, portanto, parece também cumprir essa mesma função mediadora entre a graça de Deus e o sofrimento de Aurora. Também cabe notar o conceito do sagrado mencionado por Eliade (1992, p. 17), o qual, neste exemplo, é outorgado à figura da Madona por se considerar uma *hierofania*, ou seja, uma abertura para o mundo transcendental. (ELIADE, 1992, p. 38). Assim como o sacerdote, a igreja, e o próprio Jesus Cristo, a Madona funciona como esse elemento sagrado mediador entre o mundo miserável de Rosa e Aurora e o divino.

Por outro lado, é interessante notar o recurso estilístico da ironia novamente empregado pelo autor na escolha do nome “Aurora”, uma vez que sua alusão à esperança e a um novo começo claramente contrasta com a triste realidade que reflete seu final trágico iminente. Dessa maneira, a figura retórica da ironia mais uma vez é usada para retratar, de uma maneira sutil, as contradições que existem no universo religioso do imigrante italiano. Essa estratégia usada pelo autor é explicada por Rangel (2004, p.168): “As possibilidades, esperanças e verdades da existência humana, no interior do universo colonial italiano, são observadas ironicamente, quando cria um ambiente de inadequação última da consciência para viver feliz naquele mundo ou compreendê-lo plenamente”.

A fé como uma virtude teológica própria da religião dos imigrantes italianos (ALLISON, 2014, posição em Kindle 8778-8779) também é desconstruída na medida em que é representada como um empecilho para a felicidade de seus adeptos. Esse aspecto observa-se, por exemplo, na resignação que Giulieta apresenta, ante o abuso físico, psíquico e emocional de seu marido Antônio. Já esse sentimento aparece no começo do romance quando Giulieta se submete forçadamente ao desejo de seu marido de emigrar à América, como o narrador descreve:

Ele não lhe pedira opinião sobre essa viagem para o outro lado do mundo. Não perguntou se ela não se importava de deixar os pais, gastos pela idade, ou se preferia ficar. Disse que iam embarcar, e pronto. Giulieta sentiu-se magoada, mas não protestou, a não ser com o silêncio. [...] *O convento lhe ensinara a suportar tudo sem queixas e com resignação.* [...] Seu único desabafo eram as lágrimas escondidas. Não tinha muita certeza de haver um lugar no mundo onde ser feliz. (POZENATO, 2000, p. 42-43, grifos nossos).

Desse modo, o silêncio de Giulietta ante a decisão autoritária de seu marido de deixar sua terra natal claramente desmitifica a fé dos colonos ao desconstruir os valores familiares incentivados pela Igreja Católica, mostrando a mulher como um ser alienado e resignado a ser infeliz. Por outro lado, é interessante observar como essa imagem desfavorável da mulher italiana como uma figura oprimida, sujeita aos desejos do marido, claramente contrasta com outras representações históricas mitificadas que registram uma versão diferente da mulher italiana, a tal ponto que se opõe à imagem recém apresentada. Os autores Costa e De Boni (1998, p. 22), embora reconheçam a carga de trabalho excessiva que normalmente era exigida à mulher colona, eles também afirmam que

Não deixa, porém, de ser verdade que as mulheres mandavam e mandam na família. A presença contínua no lar, a autoridade moral de quem não blasfemava e não se embebedava, a dedicação sem limites ao marido e aos filhos colocaram-na em uma situação privilegiada dentro de casa. [...] Por trás de inúmeros traços machistas, nosso grupo italiano vive sob um verdadeiro matriarcado. Nossas ‘nonnas’ e ‘mammias’ mandam no lar, no marido e nos filhos, e com razão ouve-se entre os maridos a afirmação: ‘là casa, mi son el gal: canto sempre che la parona comanda’ (lá em casa, eu sou o galo: canto todas as vezes que a patroa manda).

A versão ficcional da colonização italiana de Pozenato claramente desconstrói esse lugar “privilegiado” da mulher italiana na estrutura familiar apresentado por algumas fontes da historiografia tal como a que recém foi exposta. A literatura do autor, de alguma maneira, coloca essa imagem da família italiana unida e feliz em xeque, revelando, assim, a outra face da moeda. É claro também que, ao mesmo tempo, a representação fictícia da mulher italiana que o autor elabora não deixa de ser consistente com alguns aspectos gerais da historiografia sobre a mulher. No entanto, a versão da história proposta por Pozenato claramente se defronta com a versão da história oficial que, muito longe de apresentar a mulher numa situação de igualdade na família, a representa como um ser infeliz e incompreendido pelo seu próprio marido.

Por outro lado, esse contraste entre a representação historiográfica da mulher italiana e a representação ficcional de Pozenato não só se vê na imagem desfavorável de Giulietta como uma mulher infeliz, mas também em sua rebeldia ao ser representada como uma mulher infiel a seu marido. Desse modo, essa descrição da mulher italiana como a “autoridade moral” ou como possuidora de uma “dedicação sem limites ao marido e aos filhos” aparece completamente desconstruída quando Giulietta, frente a Domênico e longe de sua família, é representada pela voz narrativa como uma mulher “[...] confortada por aqueles braços, sabia que era capaz de ir até o fim, até onde ele quisesse que ela fosse”. (POZENATO, 2000, p. 264). Esse contraste, sem dúvida, motiva o leitor a fazer uma revisão da história que conhece, e que pode levá-lo a questionar suas próprias crenças. Eis aqui onde se encontra o valor da literatura,

que muito além de ser uma criação artística destinada apenas a entreter, também desafia o leitor a fazer uma crítica de sua própria realidade.

Por último, esses valores da família promovidos pela religião católica que apresentam a mulher como rainha do lar também terminam sendo dessacralizados quando a violência e o abuso sobre ela por parte do marido são tolerados e aceitados com naturalidade. Essa passividade frente à miséria humana, especialmente na vida das mulheres do romance, são elementos que desmitificam a religião dos imigrantes. Um exemplo no qual esse aspecto é claramente perceptível ocorre quando Giulieta é agredida física e verbalmente por seu marido por não ter lhe dado filhos homens para ajudá-lo no trabalho da lavoura. Essa atitude de resignação expressada por Giulieta, e respaldada pela Igreja Católica, claramente pode se ver no seguinte trecho, quando a personagem recorre ao padre em busca de ajuda e conselho: “Giulieta foi falar com o padre, que lhe recomendou paciência e oração, pois não havia outra coisa a fazer, era a cruz que lhe cabia carregar. Todos os dias ia à igreja e passava uma hora rezando, preparando-se para voltar a encarar o seu destino” (POZENATO, 2000, p. 262).

Cabe notar como esse aspecto de suportar o sofrimento como um dever de cada cristão está relacionado com os princípios da doutrina católica chamados “interdependência da natureza-graça” e “Interconexão de Cristo-Igreja” (ALLISON, 2014, posição em Kindle 898-900). O primeiro afirma que para alcançar o favor de Deus é necessário o trabalho em colaboração entre o mundo material ou natural (neste caso, o sofrimento do ser humano representado em Giulieta), e a graça de Deus. O segundo princípio da doutrina católica também apoia a necessidade do fiel de sofrer, pois por ser ele parte da Igreja como corpo de Cristo, é seu dever padecer junto à Cabeça que é Cristo. Desse modo, existe uma colaboração mútua na obra expiatória por meio do sofrimento para ganhar a salvação (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7751-7753). Assim é como a violência familiar é tolerada com naturalidade sendo interpretada pelo padre como “a cruz que lhe cabia carregar”.

Feuerbach também faz referência ao sofrimento como uma dívida pendente por parte do devoto para alcançar a salvação. O padecimento torna-se uma maneira de pagar pelo favor alcançado, tendo como modelo o sofrimento do próprio Cristo crucificado (FEUERBACH, 1997, p. 106). Por outro lado, é interessante também notar certa semelhança entre a teoria de Feuerbach sobre o sofrimento na religião e a teoria de Eliade sobre o mito, uma vez que o sofrimento de Cristo, igualmente ao mito, serve como um modelo exemplar digno de ser imitado dando ao seguidor valor e significado a sua existência (ELIADE, 2006, p. 8). Desse modo, sofrer para o crente torna-se não só um meio para ganhar o favor de Deus ou a vida eterna, mas também um modelo digno a ser seguido por ele.

Além de ser o sofrimento um dever de todo devoto, ele também significa uma vida mais próxima de Deus, pois a salvação não se reflete na felicidade experimentada aqui na terra, mas na esperança de ser feliz num futuro distante, em outro mundo (FEUERBACH, 1997, p. 227). Não há dúvida de que esse conceito aparece refletido nas personagens religiosas de Rosa, Giulieta e Aurora que se encontram muito longe de serem felizes.

Outros exemplos de mulheres sofridas no romance poderiam ser trazidos à nossa análise para demonstrar essa relação estreita entre sofrimento e religiosidade. Porém, acreditamos que os que foram citados são suficientes para entender a transgressão que o autor faz sobre o universo religioso do imigrante italiano. Nessa perspectiva, sua representação ficcional não deixa dúvida de que a fé do colono italiano é uma virtude completamente desmitificada.

Por outro lado, a aflição como elemento desmitificador da fé do colono italiano também aparece relacionada com os rituais católicos. A presença do sofrimento se vê claramente no sacramento de penitência e reconciliação ensinado pela doutrina católica, o qual, como foi visto no capítulo anterior, constitui um requisito para que o penitente seja completamente absolvido da culpa de seu pecado (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7376-7380). Essa ideia de sofrer a fim de ser perdoado também é trazida por Segna (1977, p. 95), que afirma que quanto mais o devoto sofre, mais ele é purificado. Dessa maneira, segundo os ensinamentos do Catolicismo, o religioso ao se expor ao sofrimento “coopera” para alcançar a graça de Deus manifestada no perdão de seus pecados. Esse aspecto pode-se ver, por exemplo, na voz narrativa, que faz referência a esse ritual relacionando-o com o sofrimento de Giulieta e as outras mulheres que preparam a comida da festa na inauguração da igreja em péssimas condições. Nesse episódio, as mulheres trabalham na intempérie fria e chuvosa apenas sendo resguardadas por um telheiro onde se encontra a cozinha. Apesar das más circunstâncias, elas trabalham sem descansar “teimando com a lenha molhada e suportando a impaciência dos homens” até que todos estão finalmente servidos. O narrador descreve o episódio na perspectiva de Giulieta da seguinte maneira:

O prato sobre os joelhos, depois de todos terem sido servidos, Giulieta não queria pensar em nada. Estava exausta e o frio e a umidade subiam do chão enlameado até os joelhos, naquele canto do telheiro destinado a ser a cozinha da festa. Nos dois dias anteriores à inauguração e bênção da igreja, e ainda agora, no dia da festa, uma chuva fria e fina não vinha dando trégua. Ela parecia cair de propósito para *umentar a penitência das mulheres*. (POZENATO, 2000, p. 282- 283, grifo nosso).

O sofrimento relacionado à religião católica (neste caso pela sua alusão ao ritual de penitência) aparece no padecimento das mulheres. Cabe notar também que a condição alienada delas, como elemento desmitificador da religião dos imigrantes, é percebida não somente no lar

da família religiosa italiana, mas também na própria igreja. A religião dos italianos tampouco proporciona um espaço para as mulheres, deixando para elas apenas um “canto do telheiro”, lugar que bem poderia ser destinado para o resguardo de animais.

Deixando as personagens femininas um pouco de lado, passamos agora a um personagem masculino, no qual também pode ser identificada essa relação entre sofrimento e o ritual de penitência. Domênico, após ter vindo à América, deixando sua família na Itália, decide levar uma vida longe dos padrões morais da Igreja Católica. Embora ele seja consciente de seu estilo de vida inadmissível como católico para a comunidade religiosa na qual vive, sua justificação abarca o argumento da penitência, a qual, segundo ele, iria se cumprir a partir da chegada de sua mulher e seus filhos à América. Como se demonstra a seguir, na voz narrativa que descreve a vida libertina da personagem rodeado de festas e mulheres no país da cocanha:

Estava recuperando o tempo perdido por ter se casado muito jovem. Sabia que estava vivendo em pecado, mas prometia a Deus que seria apenas por uma temporada. Logo que estivesse melhor de vida, mandaria vir a mulher e assentaria a cabeça. *Pagaria todo o débito de penitência* aguentando a sarna até o fim de seus dias. Já que teria de *pagar caro*, não havia mal nenhum em aumentar a dívida o quanto pudesse. (POZENATO, 2000, p. 162, grifo nosso).

Desse modo, o conceito de sofrimento como forma de pagamento de parte do pecador constitui um requisito para ser completamente expiado e perdoado pelo pecado cometido.

Por outro lado, a penitência como ritual não só desmitifica a religião dos colonos por estimular o sofrimento do penitente, mas também porque, como se mostra na passagem anterior, revela uma religião reduzida a um conjunto de regras e rituais a serem obedecidos, permanecendo ausente qualquer conceito de conversão ou transformação interior. De Boni e Costa (1984, p. 128) concordam em que a religião católica dos imigrantes se caracteriza principalmente pela exortação ao cumprimento de normas sociais e à realização de rituais. Ao mesmo tempo, Manfroi (1975, p. 185) ressalta a importância da presença física do devoto nas práticas rituais como fator determinante de sua religiosidade. Dessa maneira, existe uma grande ênfase no comportamento do imigrante católico, produzindo um sentimento de religiosidade motivado principalmente por razões sociais para ser aceito e não julgado pela comunidade. Como resultado, participar nos rituais e mostrar uma conduta aprovada diante da comunidade torna a religião uma prática principalmente social, mais preocupada em manter as aparências que na própria condição da alma, sendo, portanto, comum a falta de uma conversão verdadeira. No caso de Domênico, claramente não existe uma conversão, mas sim uma adaptação para ocultar sua imoralidade.

A penitência não é o único ritual que aparece na obra como elemento desmitificador da religião dos colonos por sua ênfase no sofrimento e sua ineficácia em transformar vidas. Outros rituais também aparecem como meios ineficazes para alcançar o perdão dos pecados. É assim como Giulietta, para poder aliviar sua má consciência pelo pecado de adultério cometido com Domênico, decide consagrar a sua filha (fruto de sua infidelidade) chamando-a como a Santa: Teresa, “em honra da santa a quem rezara na igreja, e para que ela conseguisse perdão para o seu pecado”. (POZENATO, 2000, p. 265). Porém, esse ritual realizado em homenagem à Santa, assim como o da confissão, parece não ser suficiente para ela obter a paz desejada, uma vez que sua consciência ainda carrega “um pouco de culpa, também, apesar de pedir perdão do pecado cada vez que se confessava” (POZENATO, 2000, p. 324).

Portanto, resulta evidente a insuficiência dos rituais para proporcionar a felicidade a Giulietta, pois apesar de decidir voltar com seu marido depois de ter sido infiel, ela continua sendo a mesma mulher infeliz de antes. Mais ainda, a única felicidade que Giulietta tem é a lembrança de sua história de amor vivida fora de seu matrimônio. O narrador descreve esse episódio de seu retorno de Caxias a Santa Corona da seguinte maneira: “Giulietta não protestou. Sentia-se curada. Sabia também como ia viver daí por diante, com o corpo a disposição do marido e a mente cheia da lembrança dos passeios à cascata. Não precisava mais da história de Lúcia e Renzo. Tinha agora a sua própria história”. (POZENATO, 2000, p. 264)

Portanto, a felicidade mais uma vez aparece como um fator alheio no universo religioso de Pozenato. O único lugar onde Giulietta consegue ser feliz resulta ser em sua própria imaginação. Mais uma vez, ser religioso no romance de Pozenato representa-se de uma maneira negativa, uma vez que seus adeptos não conseguem se realizar como seres humanos. Ser católico no romance de Pozenato torna-se equivalente a uma vida sofrida e conformada a certas regras sociais, carecendo de qualquer entendimento ou convicção ao respeito.

Em síntese, como foi visto, o sofrimento aparece como um elemento-chave da desmitificação da religião dos imigrantes ao desconstruir de maneira sutil as virtudes estimuladas pela doutrina católica. Tal desconstrução permeia todo o romance, desde a saída dos imigrantes da Itália, “Em Ronca não se vivia, se morria” (POZENATO, 2000, p. 22), até sua chegada ao Brasil, onde “Eram tratados como esterco que se tira da estrebaria” (POZENATO, 2000, p. 82). Essa aflição que remete à imagem do Cristo crucificado claramente se exprime na forma do romance em figuras retóricas (como nos símbolos e na ironia) e em seu conteúdo no desenvolvimento de sua trama. Todos esses elementos exprimem ideias que desafiam o leitor ao expor as contradições existentes na religião dos personagens de *A cocanha*.

A religião dos colonos certamente vê-se desmitificada sendo exprimida na vida mísera de seus adeptos.

4.2 A humanização das personagens

Parte da representação da desmitificação da religião católica no romance *A cocanha* exprime-se na atribuição de características que dessacralizam o caráter do colono devoto italiano, levando-o a um processo de humanização. Por esse termo, neste trabalho, entende-se a representação do imigrante italiano como um ser humano limitado e frágil, portador de atributos que se opõem ao divino ou sagrado. Em outras palavras, o imperfeito do ser humano com seus defeitos e limitações. Esse sentido da palavra que se pretende usar nesta análise assemelha-se ao significado da palavra *flesh* (carne), que aparece definida no *Holman bible dictionary* (1991) como:¹²¹

Biblicamente, a carne é vista como a criação da natureza humana. Não é automaticamente pecadora, mas é débil, limitada e temporal. Essas qualidades a fazem vulnerável ao pecado. Adão e Eva foram criados como seres humanos de carne e osso. Eles sucumbiram às tentações de Satanás, que lhes prometeu que iam se tornar iguais a Deus, sabendo o bem e o mal (Gen. 3:5). [...] o termo “carne” pode ser um termo neutro que se refere à criação humana e animal que são limitados e débeis, ou pode ser usado para se referir ao ser humano controlado pelo pecado e suas paixões (HOLMAN, 1991, p. 498).¹²²

A humanização das personagens do romance *A cocanha* é utilizada como uma estratégia para a dessacralização da religião dos colonos, tanto em sua representação individual como coletiva. Além disso, junto com a dessacralização do católico, a instituição da Igreja Católica é igualmente afetada ao ser representada de forma desconstruída. Esse processo de humanização representado no romance consegue expor não só as fraquezas das personagens religiosas, mas também sua vulnerabilidade como seres humanos, criando, assim, uma versão mais verossímil

¹²¹ *O Dictionary of bible themes* (2009) define o termo “flesh” (carne) de uma maneira semelhante: “The physical aspect of human beings, which distinguishes them from God and is therefore frequently used in the New Testament as a symbol of human sinful nature in contrast with God’s perfection”. (MANSER, n.p).

¹²² “Biblically, the flesh is viewed as the created and natural humanity. It is not automatically sinful, but it is weak, limited, and temporal. Such qualities make it vulnerable to sin. Adam and Eve were created as fleshly human beings. They succumbed to the temptations of Satan, who promised them that they would be like God, knowing good and evil (Gen. 3:5). [...] the term “flesh” can be a neutral term referring to created humans and animals who are limited and weak, or it can refer to humans controlled by sin and its passions”. Por outro lado, no mesmo dicionário aparece o seguinte trecho sob o termo “antropologia”, que parece se complementar bem com o sentido de “humanização” utilizado nesta análise: “Human beings are frail and sinful. The Bible affirms both explicitly and implicitly the weaknesses and shortcomings of human beings. Manifest as both physical weakness and spiritual failing, this frailty is seen properly in contrast to the holiness and righteousness of God. The condition of humanity leads to the conclusion that all individuals are dependent upon God and that salvation truly is a matter of God’s grace not human effort or striving” (HOLMAN, 1991, p. 62).

da representação ficcional. Dessa maneira, os valores católicos, no romance de Pozenato, são postos à prova na medida em que os devotos revelam suas faltas ao serem representados como seres fracassados, sem caráter e infelizes. Após ter analisado no subcapítulo anterior a representação da mulher religiosa como símbolo desmitificador do Catolicismo, neste subcapítulo será explorada a figura masculina religiosa como outra estratégia de parte do autor para dessacralizar a religião dos colonos. Nessa perspectiva, a religião católica claramente é representada com teor crítico por meio do retrato desfavorável desses personagens religiosos que a representam.

Já na historiografia, assim como existem relatos que enaltecem a religião católica dos imigrantes, existem outros que a dessacralizam. Possamai aponta os escritos jesuítas que expressam a desilusão da ordem ao se defrontar com uma conduta reprovada por parte dos católicos italianos que não se enquadrava com o modelo ultramontano. Nas palavras de Possamai: “Diante do imigrante idealizado pela Igreja e pelo governo brasileiro, insurgia-se o imigrante real, que muitas vezes se dava ao benzimento, curandeirismo, blasfêmia, alcoolismo e violência”. (POSSAMAI, 2005, p. 125). Certamente vários personagens no romance de Pozenato exprimem essas características que muito longe de sacralizar a religião dos colonos como uma instituição divina, pelo contrário, a humaniza.

Um exemplo de uma representação que desconstrói a fé dos colonos imigrantes encontra-se na personagem de Aurélio, que embora seja considerado um homem religioso é representado no romance como uma figura fracassada por seu vício na bebida. O começo de sua compulsão já se mostra no momento da construção das primeiras casas, quando todos os homens em seu descanso se reúnem para beber: “O moço Aurélio, de seu lado, toma um gole e faz uma careta, mas seu olhar fica na espreita, ansioso para que a garrafa volte a suas mãos. Nicola abana a cabeça, sente que Aurélio está atraído pelo veneno, como mosca pelo mel”. (POZENATO, 2000, p. 135). Esse “veneno” certamente termina destruindo a vida da personagem, na voz do narrador: “começa a comer por dentro, até o homem virar um trapo”. (POZENATO, 2000, p. 135). Inevitavelmente, a família de Aurélio é também tragicamente afetada uma vez que, além de ser testemunha da miséria de um ser querido, torna-se igualmente vítima de suas agressões físicas e verbais.

No entanto, Aurélio não é o único homem atingido pela adição da bebida, como Gema diz a Rosa: “Não é só o Aurélio. O maior negócio do Miro é vender cachaça. Deviam botar fogo naquele chiqueiro. Ou proibir de vender cachaça. Ela está acabando com os homens da colônia”. (POZENATO, 2000, p. 203). O vício da bebida aparece no romance como um elemento claramente desmitificador do homem imigrante religioso, revelando sua fraqueza

como ser humano que claramente se contrapõe a qualquer imagem sacralizada incentivada pela Igreja sobre sua natureza. Desse modo, desde um ponto de vista filosófico, a função do mito de servir como um modelo exemplar, referida por Eliade (2006, p. 12), aparece totalmente desconstruída. O Catolicismo, como herança digna de ser mantida por futuras gerações, cai por terra ao mostrar a vida miserável da figura religiosa patriarcal tanto de Aurélio como dos outros homens religiosos de Santa Corona.

Da mesma forma que Aurélio, a representação de Antônio como católico, também dessacraliza a religião dos imigrantes ao ser caracterizado como um sujeito violento e dominador. Esse autoritarismo demonstra-se na estrutura familiar de seu próprio lar uma vez que a função de sua esposa se limita à procriação de filhos para ajudar no trabalho da lavoura. O narrador apresenta a personagem da seguinte maneira: “Sua vida era plantar, sonhando em fazer dinheiro, em ter vaca, porcos [...] Para ele, a mulher só tinha de ser a mãe de seus filhos, o que certamente acabaria acontecendo [...]”. (POZENATO, 2000, p. 171). No entanto, por Giulietta não cumprir com as expectativas de seu marido, ao gerar só filhas mulheres, Antônio a considera “um castigo de Deus” e sua agressão sobre ela só escala até o ponto de Giulietta chegar a desejar sua própria morte. Isso vê-se na reação violenta de Antônio após Giulietta se negar sexualmente a ele, dizendo que procurasse outra mulher se queria tanto ter um filho homem: “Antônio se levantou exasperado, buscou o chicote, arrastou-a para fora da cama e bateu nela até cansar. Depois deitou-se sozinho e dormiu. Ela foi para o quarto das crianças e passou ali o resto da noite chorando e pedindo a Deus que a fizesse morrer” (POZENATO, 2000, p. 262). Cabe notar que junto com o perfil violento e machista do homem religioso italiano, o perfil da mulher italiana sofrida e resignada volta a aparecer. Ambas as imagens claramente dessacralizam a religião dos imigrantes.

Domênico, como católico, é outro personagem masculino que claramente desconstrói a fé dos colonos, não somente por meio da dessacralização do modelo familiar incentivado pela Igreja Católica, mas também pela escolha consciente da personagem em viver uma vida completamente contrária aos valores católicos que ele proclama seguir. Como se observa na voz narrativa que descreve a vida da personagem na América longe de sua família:

Domênico podia levar a vida como bem quisesse, sem choro de criança e queixas de mulher nos ouvidos. Não deixava de agradecer a Deus por ter tanta sorte, para não se sentir blasfemo. Mas não podia também evitar de sentir orgulho por sua esperteza. Sentia, sim, um vazio. Fazia-lhe falta uma mulher para esperá-lo em casa com agrados. Para ser sincero, começava a enfastiar-se de deitar sempre com uma mulher diferente. Vê só, Domênico, recriminou-se, tu te queixando disso. (POZENATO, 2000, p. 226).

Por outro lado, a dessacralização da religião católica não somente se observa por meio da exposição da hipocrisia dos personagens religiosos como Domênico, mas também por meio daqueles que não o são. Roco é uma personagem que não se considera católico, no entanto, sua caracterização ressalta as fraquezas daqueles que professam sê-lo uma vez que, paradoxalmente, ele possui os valores que eles carecem. Um episódio no qual pode se ver esse contraste ocorre no confronto de Roco com seu amigo Ambrósio, o qual, embora professe ser cristão, não pratica os princípios da Igreja Católica. Essa diferença de valores entre ambos os personagens se vê quando Ambrósio conta a Roco a “esperteza” de seu patrão por roubar a seus fregueses, colocando um gancho de ferro na balança no momento de pesar a mercadoria a ser vendida. A reação de Roco ao escutar Ambrósio é claramente de indignação: “Discutiram, porque essa safadeza deixava Roco furioso. Mais ainda o enfurecia ouvir o Ambrósio dizer que isso não era desonestidade, era esperteza”. (POZENATO, 2000, p. 146). Esses perfis opostos do religioso e do não religioso se intensificam ainda mais quando Ambrósio responde à desaprovação de Roco da seguinte maneira:

- Pára, Roco. Não vem com sermão. Não para cima de mim.
 - Que eu saiba, quem anda atrás dos padres es tu, não sou eu. Quem gosta de sermão és tu.
 Ambrósio deu na mesa um soco que fez saltar os pratos. Foi a vez de Roco rir.
 (POZENATO, 2000, p. 146- 147)

Por meio da personagem de Roco, a hipocrisia de Ambrósio é exposta mais uma vez, o que indica questionamento do discurso da fé dos colonos imigrantes.

No entanto, essa desmitificação não só ocorre por meio da incongruência dos atos e das crenças dos personagens devotos representados. Existe também um questionamento sobre a irracionalidade do ritualismo católico exercido por esses personagens. Isso ocorre quando, por exemplo, Roco participa em uma missa e não consegue entender seu significado: “Ajoelhado no banco do lado dos homens, Roco tentava não bocejar. A missa não lhe dizia nada, com o palavrório em latim”. (POZENATO, 2000, p. 353). Essa desmitificação se intensifica ainda mais no fato de que embora se perceba um interesse genuíno em saber de Deus de sua parte, a Igreja falha em suprir essa necessidade:

O sermão costumava ser ainda mais aborrecido com um ranço antiquado que o irritava. Mas tinha descoberto que o evangelho e as epístolas eram bem interessantes, ensinavam mais que o sermão do vigário. Tirou do bolso o livro do Novo Testamento, como se fosse o livro de missa, e pôs-se a ler, compenetrado. (POZENATO, 2000, p. 353).

Nessa passagem, não só se dessacraliza a Igreja junto com seus ritos, mas também o padre aparece igualmente desmitificado ao mostrar o contraste que existe entre sua mensagem pregada na missa e aquela que de fato se encontra no Novo Testamento. Isso se vê, por exemplo,

quando o padre acusa a maçonaria como o maior inimigo da religião “herdada dos pais”.¹²³ Sua acusação inclui ainda a autoridade municipal, que, segundo o vigário, “punha todos os empecilhos para ser concluída a construção da igreja, semeando a cizânia e a discórdia”. (POZENATO, 2000, p. 354). No entanto, a reação de Roco é representada da seguinte maneira: “Ele nunca se envolvera com a maçonaria, mas não conseguia entender, nem aceitar, todo esse rancor. Não era isso o que lia no evangelho”. (POZENATO, 2000, p. 354). A mensagem do sermão do padre, claramente, não concorda com aquela de amor a Deus e ao próximo contida no Novo Testamento.¹²⁴ Em vez disso, os conceitos transmitidos pelo vigário são de julgamento e condenação.¹²⁵

Dessa maneira, essas passagens trazem à luz vários aspectos da religião católica que podem explicar as contradições que existem entre os atos de seus praticantes e suas crenças. Um deles é o caráter ritualista da religião católica, como foi mencionado no capítulo anterior por Pollard (2008, p. 12), em que o uso do latim como língua litúrgica oficial na Itália estimula não só a distância entre o sacerdote e a congregação, que sacraliza sua imagem, mas também a falta de entendimento gerada no fiel, inibe qualquer possibilidade de experimentar uma transformação de caráter genuína.¹²⁶ Claramente essa prática de rituais é ressaltada nesse episódio não só pelo uso do latim na missa, mas também pela insistência do vigário em concluir a construção da igreja para levar a cabo esses rituais. Por outro lado, Segna (1977, p. 147) também ressalta esse aspecto, ao afirmar que a ênfase nos rituais pode anular o significado do próprio ritual quando ocorre uma repetição mecânica fomentada pelo ritualismo sem exigir um raciocínio de parte do praticante, bloqueando inclusive seu poder transformador. De Boni e Costa (1984), junto com Manfroi (1975, p. 185), são outros autores que igualmente observam

¹²³ Essa rejeição contra os maçônicos por parte da Igreja Católica, como foi mencionado no capítulo 2, já começa no século XVIII, quando o Papa Clemente XII em 1738 proíbe aos católicos a filiação a qualquer organização maçônica, como uma estratégia para deter o crescente liberalismo que ameaçava a autoridade eclesiástica.

¹²⁴ A mensagem de amor no Novo Testamento pode se ver, por exemplo, no seguinte relato que expõe a confrontação entre Jesus e os seus inimigos (os religiosos da época): “E um deles, que era mestre da Lei, querendo conseguir alguma prova contra Jesus, perguntou: - Mestre, qual é o mais importante de todos os mandamentos da Lei? Jesus respondeu: - ‘Ame o Senhor, seu Deus, com todo o coração, com toda a alma e com toda a mente.’ Este é o maior mandamento e o mais importante. E o segundo mais importante é parecido como o primeiro: ‘Ame os outros como você ama a você mesmo’” (MATEUS, 22: 35-39).

¹²⁵ Essa mensagem de condenação e julgamento claramente se contrapõe à mensagem de Jesus contida nas Escrituras: “Pois Deus mandou o seu Filho para salvar o mundo e não para julgá-lo”. (João 3:17).

¹²⁶ É interessante notar que a falta de entendimento na realização de rituais cristãos, neste caso, na participação de uma missa presidida em latim, também é rejeitada no Novo Testamento. Como pode se perceber na carta aos romanos, Paulo exorta a seus irmãos: “Rogo-vos, pois, irmãos, pelas misericórdias de Deus, que apresenteis o vosso corpo por *sacrifício vivo*, santo e agradável a Deus, que é o vosso *culto racional*. E não vos conformeis com este século, mas *transformai-vos* pela *renovação da vossa mente*, para que experimenteis qual seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus” (Romanos 12:1-2, grifos nossos). Desse modo, o entendimento e o raciocínio executados por uma mente renovada são requisitos para viver uma vida transformada que se opõe à participação irracional mecanizada de ritos religiosos.

o forte caráter ritualista da religião católica, enfatizando que um católico praticante era apenas reconhecido pela sua presença física nos rituais, sendo essa a principal, se não for a única, característica que o diferenciava de um não católico. Desse modo, faz sentido que devotos como Aurélio, Antônio, Domênico e Ambrósio não demonstrem nenhum sinal de uma conversão genuína, pelo contrário, sejam retratados como pessoas sem convicção alguma sobre suas crenças.

Essa preocupação do católico pela realização dos rituais já se vê em Aurélio, quando após ter sido picado por uma cobra, pensando na possibilidade da morte, diz a Bepi:

- Só peço que avisem minha família, na Itália, para que mandem rezar missas.
- Aviso, sim – disse Bepi. – Peço para o padre daqui, também. (POZENATO, 2000, p. 233).

No entanto, esse interesse no aspecto ritualista da religião católica é logo dessacralizado, não só pela conduta reprovada do devoto, neste caso de Aurélio, que se contrapõe aos princípios cristãos, mas também por carecer de qualquer convicção sobre sua crença. Essa falta de raciocínio sobre sua própria fé se mostra no fato de que a religião praticada pelos imigrantes não aparece como uma escolha consciente de parte do praticante, mas, como foi referido no episódio anterior de Roco, quando ele escuta a pregação do padre na missa, a religião é tratada como uma “herança dos pais”, como se ser católico fosse igual a nascer com uma característica genética herdada por eles. Nesse sentido, a religião poderia ser também comparada com uma nacionalidade, ou seja, assim como uma pessoa nascida em terra italiana pode ser considerada italiana, nascer de pais católicos torna o filho automaticamente praticante da mesma religião. Esse pensamento parece ser comum entre os imigrantes, ao considerar o fato de ser católico uma parte de sua identidade italiana, ou inclusive, em alguns casos, sua única identidade, uma vez que o conceito de italianidade ainda não estava presente.

Portanto, já desde a terra de origem dos imigrantes, não professar a religião católica significava trair as próprias raízes. Esse pensamento vê-se na cíclica *Quanta Cura* (1864) emitida pelo Papa Pio IX, que condenava a liberdade de consciência na escolha de religião, afirmando que o Catolicismo era a única religião verdadeira (KERTZER, 2000. p.191). Esse esforço por criar uma mentalidade italiana católica que não se questione também se vê na imprensa, a qual produz todo tipo de literatura para fomentar esse sentimento religioso (LANG, 2008, p. 2). Conseqüentemente, tanto os esforços religiosos como os seculares claramente dão seu fruto, ao mostrar que a maioria da população agrária italiana nesse tempo era esmagadoramente católica, sem existir um número significativo de outras religiões, conformando apenas 1% da população pertencente à religião protestante e judaica (KERTZER,

2000). O fato de que a vasta maioria de colonos italianos era católica não só mostra a importância da religião para essa nação, mas também mostra o caráter mítico da fé dos colonos, ao ser tratada como uma história sagrada e, portanto, sem poder ser questionada. A religião católica, desse modo, é aceita pela coletividade como uma história verdadeira (ELIADE, 1989, p. 97). Não deveria ser surpreendente, portanto, a falta de questionamento por parte dos devotos.

Essa falta de raciocínio ou entendimento sobre as crenças adotadas por parte do colono católico se mostra também na personagem de Aurélio ao se defrontar com a descrença de seu amigo Pier, que na cerimônia do enterro do marido de Gioconda afirma que rezar é uma estupidez. Nesse episódio Aurélio dá-se conta de que ele nunca tinha questionado sua fé, a qual, nesse contexto histórico, equivale a questionar a religião católica. No entanto, apesar de seu espanto, ao escutar tão ousada confissão de incredulidade por parte de seu amigo, é nesse instante que pela primeira vez a personagem questiona sua fé em Deus, como se vê no seguinte diálogo quando Aurélio responde a Pier:

- Como? – espantou-se Aurélio, achando não ter entendido. E Pier continua,
 - A gente morre e acaba tudo. É como as mulas.
 Aurélio olhou espantado. O que o Bergamasco acabara de dizer era pior que uma blasfêmia. Como podia falar uma coisa dessas, e assim tranquilo? Aurélio sentiu-se zozzo. E se não houvesse mesmo nada depois desta vida? (POZENATO, 2000, p. 111-112)

Ser católico resulta ser, portanto, tão natural para o imigrante italiano religioso que em sua mente não cabe a ideia de poder praticar outra religião que não for essa. Isso pode acontecer por vários fatores, entre eles: pelo fato de que a religião católica nesse tempo era a única conhecida pela comunidade imigrante italiana ou porque não professar essa religião significaria afrontar o julgamento discriminatório de sua própria comunidade constituída na sua grande maioria por católicos. Essa imagem negativa do não católico implicaria a negação de privilégios e outras vantagens sociais. Essa pressão consciente ou inconsciente de parte dos círculos sociais no colono italiano para se identificar com o Catolicismo chega a ser tão forte que se o sujeito o rejeitasse, ele seria condenado, talvez não legalmente, mas sim socialmente, o que em muitos dos casos significaria a exclusão do colono dos círculos sociais e até da própria família.

Essa pressão da sociedade italiana para ser parte da comunidade católica, sem dúvida, se percebe no romance por meio do comportamento de vários personagens. Quando Roco se encontra na igreja, o sacerdote claramente representa essa pressão para seguir o Catolicismo por meio da exortação à congregação a “proteger” a fé de seus pais, ao mesmo tempo condenando aqueles que, segundo ele, não atuam conforme os princípios ou em benefício da religião católica.

Rosa é outra personagem que apresenta certa preocupação pela pressão social de identificar-se como católica e atuar segundo as normas estabelecidas pela religião, uma vez que teme ouvir as más línguas que falam sobre o vício da bebida de seu marido. Isso ocorre quando Rosa fica sem palavras ao ser confrontada por Gema, que lhe pergunta se seu marido está bebendo, como se mostra na seguinte passagem:

- Ele anda bebendo?

Rosa sentiu o sangue subir ao rosto, envergonhada, e não disse sim nem não. Quem mais já estaria sabendo? Ia ficar trancada em casa, para não ter de ouvir os comentários (POZENATO, 2000, p. 203).

Claramente, o vício da bebida de Aurélio significava para Rosa um motivo de vergonha e humilhação social frente as regras estabelecidas pela religião dos imigrantes. Além do Catolicismo constituir a “norma” esperada pela comunidade de imigrantes, não ser católico ou não se comportar como tal significava a alienação dessa pessoa. Neste caso, Aurélio está em uma situação comprometida, que sem dúvida afeta igualmente a sua esposa Rosa pela má reputação de seu marido. Nesse sentido, na religião católica é possível identificar a função mítica de fornecer um padrão de conduta a seguir que sirva como modelo exemplar para o homem (ELIADE, 2006). Qualquer desvio desse padrão automaticamente constitui o julgamento da comunidade, o que resulta em sua exclusão e alienação.

Voltando à personagem de Domênico, igualmente a Rosa, ele também apresenta certa preocupação pelos rumores sobre sua pessoa quando pensa em como conciliar sua vida religiosa (o que para ele equivale à manutenção das aparências e participação dos rituais), com seu estilo de vida imoral. Essa inquietude do alfaiate mostra-se quando, após terminar sua casa, pensa na ideia de receber discretamente Julieta. No entanto, reconhece que “[...] com a casa pronta, não podia mais fugir a fatalidade de mandar as passagens para a vinda da família. Continuando na vida que levava, em pouco começaria a haver comentários, e isso não era bom para os negócios”. (POZENATO, 2000, p. 250).

Outro exemplo de Domênico, que claramente evidencia sua preocupação pelos comentários de seus semelhantes por levar esse estilo de vida imoral, mostra-se quando ele decide tornar-se maçônico. O narrador revela essa apreensão da personagem em seu pensamento após ter tomado essa decisão:

Estava para se tornar um bode, a calcunha que os papistas davam aos maçônicos. Sem querer, olhou para os pés: ia ter os pés fendidos como o demônio. Apóstata, infiel, renegado, todos esses nomes lhe caberiam. Assim seria chamado pelos conterrâneos de Verona, se ficassem sabendo (POZENATO, 2000, p. 229).

Claramente, chega a ser evidente no romance que ser religioso para o imigrante italiano, longe de ser uma decisão livre pessoal consciente e racional, constitui uma condição social

imposta, seja consciente ou inconscientemente pela sociedade maiormente religiosa na qual o sujeito vive. Assim como Aurélio, Domênico claramente não possui nenhuma convicção de sua devoção católica. Ele simplesmente vive a vida como bem lhe parece disfarçando, ao mesmo tempo, aquilo que não é aceitável aos olhos da comunidade religiosa. Sua vida consiste em cuidar das aparências. Essa falta de convicção claramente se revela em sua justificação pela decisão de se tornar maçônico: “[...] já tinha dado tantos passos fora do caminho ensinado que, mais este, não ia fazer diferença. Neste mundo, quem podia saber onde estava o certo e o errado?” (POZENATO, 2000, p. 229).

Novamente a religião dos colonos é desmitificada, não só por ser reduzida a um conjunto de ritos sem significado para aqueles que a praticam, mas também por conformar uma série de normas que devem ser cumpridas sem existir uma convicção própria, com a única finalidade de ser aceito em uma comunidade altamente religiosa. Manfroi (1975, p. 157) ressalta esse aspecto ao afirmar que os rituais eram “uma obrigação moral” de todo cristão, uma vez que só o praticante da religião era considerado uma pessoa de estima, de respeito e, portanto, aceita na comunidade.

Como nota histórica, é interessante mencionar que a repercussão da exclusão social do indivíduo não religioso chegava a ser tão devastadora que seus efeitos eram sentidos não somente durante sua vida, mas também após a sua morte, deixando a família marcada por um estigma. Um exemplo que ilustra esse fato ocorria nos rituais realizados nos enterros. Nessas cerimônias, o status social do defunto era definido de acordo com sua condição espiritual, a qual era julgada pela comunidade. O cemitério, portanto, evidenciava essa condição espiritual do defunto que se refletia em seu status ao ser dividido em

locais para o sepultamento de crianças batizadas e não-batizadas e adultos. Suicidas, não-católicos, pecadores públicos e aqueles que não contribuía com as despesas da capela da comunidade não podiam ser sepultados em terra abençoada: eram enterrados fora do muro de pedra [...]. Na medida em que iam progredindo economicamente, as famílias passaram a ostentar seu enriquecimento através da construção de jazigos familiares, cuja arquitetura reproduzia a forma de capelas. (BONES; FONSECA; SMITH, 1998, p. 175)

Desse modo, a religião como símbolo de status vê-se ainda na morte do colono imigrante. Ser católico significava ser parte da comunidade italiana, e não o ser transformava-o em um sujeito à margem da sociedade. Após a sua morte, o cemitério, assim como a sociedade uma vez o excluiu em vida, o excluía também na morte negando-lhe um lugar digno para seu sepultamento. (BONES; FONSECA; SMITH, 1998, p. 175)

Finalmente, a dessacralização da religião católica não só se observa pela ênfase na realização de rituais e no cumprimento de normas para não ser excluído socialmente, carecendo

de uma conversão genuína, mas também na revelação de motivos errados para exercer essa religião. No romance é possível perceber esse aspecto na terra de origem dos imigrantes, uma vez que ser religioso significava possuir certo status dentro da comunidade, o que resultava em um número elevado de vocações religiosas falsas. Esse aspecto é mencionado por Cocco (2008, p. 15), ao afirmar que ter um filho religioso era motivo de orgulho para a família, uma vez que significava uma ascensão na escala social e uma abertura na vida intelectual. Esse mesmo sentimento de orgulho aparece refletido no romance na mãe de Giulietta, ao mandar sua filha ao convento para ajudar no serviço da cozinha, como ela diz: “Estou contente, uma filha ir para o convento é uma sorte grande”. (POZENATO, 2000, p. 41). E o narrador continua: “Lá não se fazia tanto sacrifício, sempre tinha comida boa e se rezava todos os dias, o que era muito bom. Se descobrisse que tina vocação, podia ficar freira. Ela e o pai iam ficar muito felizes”. (POZENTAO, 2000, p. 41).

Voltando à importância do caráter ritualista dentro da religião católica, a igreja aparece no romance como um elemento essencial para tal propósito. A igreja conforma um lugar sagrado para o católico italiano não só por simbolizar a presença de Cristo aqui na terra (ALLISON, 2014), mas também, como observado por Eliade (1992, p. 17), por representar uma quebra com o profano, constituindo assim uma *hierofania* ou uma abertura para o mundo sagrado. Essa valorização da Igreja como espaço apartado para a realização de rituais demonstra-se no romance pela necessidade expressada pelo colono imigrante em construir uma igreja para suprir suas necessidades religiosas na nova terra. Tal desejo manifesta-se quando Cósimo comunica a Aurélio o anseio da comunidade em construir uma igreja, como também na reação afirmativa de Aurélio ao escutar essa notícia: “Aurélio gostou do que ouvia, era mais um sinal de que o pior tinha passado e já podiam pensar no futuro. [...] Prontamente ele respondeu que sim, que estava de acordo, já era tempo de terem a sua igreja, sem terem de ir até Nova Milano ou Caxias para ouvir uma missa”. (POZENATO, 2000, p. 278).

Por outro lado, no que tange à insistência na construção de uma igreja, não só se observa o caráter mítico que esse espaço representa como lugar sagrado ou como uma *hierofania* por representar uma abertura ao divino, mas também como uma maneira de voltar às origens, aos começos sagrados por meio da prática de rituais (ELIADE, 1992, p. 36). Segal explica, reencenar um mito é voltar ao tempo quando o mito primeiro aconteceu (SEGAL, 2004, p. 55). No caso do romance, os imigrantes desejam de alguma maneira voltar a sua própria terra natal,

reconstruindo suas vilas da Itália tal qual eram com suas igrejas, sinos, etc., e, sobretudo, revivendo a religião de seus antepassados (MANFROI, 1999, p. 48).¹²⁷

No entanto, essa preocupação pela construção de uma igreja como espaço sagrado para praticar a religião do imigrante por meio da administração de rituais também é rapidamente dessacralizada ao revelar a humanidade do devoto, expondo seu orgulho e egoísmo que terminam em desavenças amargas entre os próprios integrantes do grupo. Isso ocorre ao se desenrolar uma série de desacordos na hora de escolher o santo padroeiro da igreja a ser construída, uma vez que “No fundo, cada qual gostaria de ver no altar o santo de sua aldeia natal” (POZENATO, 2000, p. 181). Como resultado, no romance, surge uma divisão entre os imigrantes da comunidade religiosa, resultando na construção de duas igrejas com diferentes padroeiros.¹²⁸

Há algumas palmas e muitos resmungos de desaprovação. Os ânimos ficam exaltados, ofensas são jogadas de parte a parte. Os partidários de Santo Antônio levantam-se e saem, sem se despedir dos demais. Vão ser mesmo construídas duas igrejas. E Miro talvez tenha perdido alguns fregueses do seu negócio. (POZENATO, 2000, p. 282)

Novamente a ênfase na realização de rituais revelada na preocupação da construção da igreja termina ofuscando o que de fato deveria ser o mais importante: a prática do amor cristão ao próximo por meio da tolerância de diferentes opiniões.¹²⁹ Desse modo, as brigas e dissensões dentro da própria comunidade religiosa contradizem mais uma vez os princípios católicos professados, revelando, assim, uma representação desmitificada de sua religião.

A dessacralização da religião católica no romance de Pozenato continua na representação da figura do padre italiano Giobbe, que chega a Santa Corona para ajudar os imigrantes italianos. O sacerdote personifica a desmitificação do Catolicismo na medida em que rompe com a imagem sacra e divina, normalmente fomentada pela Igreja Católica. Desse modo, a imagem sacralizada do sacerdote, como representante de Cristo, Cabeça, Pastor, Sumo Sacerdote, mestre da Verdade (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 82), aparece totalmente desconstruída por apresentar um homem simples de carne e osso, igualmente vulnerável aos

¹²⁷ Beneduzi (2005) reflete bem esse conceito mítico de retorno às origens de Eliade (1992, p. 36) representados nas tradições e rituais praticados pelos imigrantes. Segundo o autor, essa “pátria ou infância perdida” do imigrante é pacificada por “[...] *lincks* – cantos, ritualismos, tradições populares, mitos, relações de sociabilidade e solidariedade – os quais vinculam a terra de partida à de chegada. Dessa forma, produz *restus* do passado, elementos construtores do imaginário social da imigração italiana na Região Sul do Brasil” (BENEDUZI, 2005, p. 223).

¹²⁸ É interessante notar que esses desacordos estão também presentes na historiografia como acontecimentos comuns entre os imigrantes. (MANFROI, 1975, p. 163).

¹²⁹ Cabe notar que os ritos na Bíblia são desencorajados se trazem desobediência a Deus, como se mostra na seguinte pergunta retórica do profeta Samuel: “- O que é que o Senhor Deus prefere? Obediência ou oferta de sacrifícios? É melhor obedecer a Deus do que oferecer-lhe em sacrifício as melhores ovelhas” (1 SAMUEL 15: 22). Essa obediência poderia ser o amor ao próximo e a oferta de sacrifícios, os rituais realizados na religião cristã.

sofrimentos da vida. Ou desde um ponto de vista filosófico, segundo Eliade (1992, p. 17), o padre Giobbe como *hierofania* (manifestação sagrada que proporciona um canal ao mundo transcendental) aparece completamente abalado ao revelar suas fraquezas humanas. Essa dicotomia que mostra o sacro e humano juntos representados no poder e impotência do clérigo mostra-se na medida em que enquanto ele está sendo venerado pelas pessoas da vila, pensamentos de dúvida e impotência invadem sua mente, revelando sua incapacidade de ajudar em meio a tantas necessidades.

Esta sensação de impotência o assaltava cada vez que via os olhares com que era recebido, como se esperassem dele algum milagre, algum remédio para o sofrimento. Percebia que tocavam nele as escondidas, quando estava no meio das pessoas, quem sabe imaginando que saísse dele alguma energia para realimentar suas almas cansadas. (POZENATO, 2000, p. 337)

Além disso, o caráter divino do sacerdote atribuído pelos colonos é demonstrado nessa passagem por meio de uma analogia com o episódio do *Novo Testamento*, no qual Jesus, caminhando em meio à multidão, percebe poder saindo dele no momento em que uma mulher toca seu manto com a esperança de ser sarada de uma doença que a afligia fazia 12 anos. Após a mulher ser sarada, Jesus diz:

- Quem foi que me tocou? [...] – Alguém me tocou, pois eu senti que de mim saiu poder. Então a mulher, vendo que não podia mais ficar escondida, veio, tremendo, e se atirou aos pés de Jesus. [...] Aí Jesus disse: - Minha filha, você sarou porque teve fé! Vá em paz. (LUCAS, 8:45-48)

Desse modo, é possível perceber um paralelismo entre a figura divina de Jesus e a figura divina do padre. No entanto, essa imagem é desconstruída quando a humanização do clérigo se revela ao se sentir incapaz de ajudar os colonos em sua situação deplorável. “Pobre gente. *Mal sabiam quanto ele também se sentia fraco*. Mas se a presença dele servia de algum conforto, não iria decepcioná-los, passaria o resto dos seus dias no lombo da mula” (POZENATO, 2000, p. 337, grifo nosso).

É interessante notar que essa sacralidade do sacerdote também se vê sustentada pelo sistema hierárquico que emprega a Igreja Católica (GAARDER et al., 2005, p. 195), outorgando ao clero um valor elevado e ao leigo um lugar na camada mais baixa. Esse aspecto pode-se ver no romance quando o padre Giobbe, ao passar em frente a uma bodega, percebe as miradas dos homens que o observam fixamente: “Padre Giobbe sabia que isso não era indiferença. Era respeito, temor” (POZENATO, 2000, p. 337). No entanto, a humanização do vigário novamente se manifesta quando o narrador prossegue descrevendo os sentimentos do padre a respeito dessa reverência: “Um respeito e um temor *excessivos*, que ele gostaria de ver trocados por uma

afeição *mais humana*” (POZENATO, 2000, p. 337, grifos nossos). O sacerdote, no fundo, deseja ser visto como um ser humano, como mais um deles, portador das mesmas necessidades e temores que seus conterrâneos. Finalmente, esse episódio mostra não só a reverência e hierarquia outorgada ao sacerdote pela doutrina católica, mas também o componente mítico contido na religião, uma vez que essa hierarquia forma parte das regras e padrões que o mito também proporciona ao homem para que possa encontrar seu significado e lugar na sociedade (ELIADE, 2006, p. 16).

A religião católica aparece dessacralizada na ficção de Pozenato ao expor não só as fraquezas das personagens que a representam, mas também da própria instituição ao apresentar uma aliança entre a Igreja e as autoridades governamentais corrompidas. Essa representação dessacralizada da Igreja já aparece nas primeiras páginas do romance, quando agências migratórias com fins de lucro se aproveitam da condição miserável dos colonos emigrantes para explorá-los com a cumplicidade da Igreja e o governo:

Nem o governo nem os padres faziam nada para pôr fim à exploração, feita de modo escandaloso. Todos sabiam dela e todos calavam. Ladrões de todos os tamanhos esvaziavam bolsos e faziam desaparecer bagagens, na frente de gendarmes cegos e paráliticos, que com certeza cobravam depois a sua parte (POZENATO, 2000, p. 32).

Assim como na Itália, no Brasil a situação da religião católica parece não mudar, e desde o ponto de vista do revolucionário Amábile é possível observar uma estrutura social similar que coloca a Igreja Católica trabalhando em parceria com o governo sem proporcionar ajuda à população. Além dessa relação corrompida, mais uma vez é possível observar essa conformidade e resignação do imigrante italiano como produto das influências do sistema hierárquico inculcado pela religião católica desde sua terra de origem. Esse aspecto pode se ver quando Amábile expressa sua frustração a seu amigo Roco pela falta de medidas tomadas pelo governo brasileiro ante a dizimação dos imigrantes por causa da doença contraída no processo migratório:

- O que me dói – arrematou Amábile, contemplando o fundo do copo vazio – é que todos *se conformam* com a situação. Ninguém tem coragem de reclamar, de protestar [...]. Mas eu sei por que são assim. *Aprenderam dos padres que se deve suportar tudo com paciência e resignação*. Já era assim na Itália, quando os senhores faziam o que bem entendiam, com as bênçãos da Igreja. E aqui é pior ainda, porque os *padres são também funcionários do Império*. (POZENATO, 2000, p. 192-193, grifos nossos)

Por meio da voz de Amábile, apresenta-se uma clara relação de colaboração mútua entre o poder eclesiástico e o poder civil. Historicamente já na Europa o imperador ou monarca para governar uma população, em sua ampla maioria católica, fazia uso da religião para levar a cabo seus propósitos (KERTZER, 2000, p. 196). Por outro lado, é possível perceber novamente nesse

trecho, o caráter mítico que reforça uma estrutura social baseada num sistema hierárquico que proporciona ao indivíduo um lugar específico na sociedade (ELIADE, 2006, p. 16). Essa posição social não é questionada pelo colono, pois o mito justifica essa ordem social por estar relacionada a uma organização tão antiga como a Igreja Católica. Dessa maneira, a hierarquia torna-se tradição, sendo, portanto, muito difícil não respeitá-la. (SEGAL, 2004, p. 126).

Finalmente, essa aliança entre ambas as instituições no romance não só ocorre durante o Império, mas também durante a República. Isso se mostra quando o comerciante católico e maçônico Dallaosta responde à preocupação de Domênico sobre qual será a posição da Igreja ante o novo sistema governamental. Com um tom irônico, o negociante responde: “Se os padres forem espertos, vão apoiar o governo. E eles são espertos - concluiu Dallaosta com uma risadinha” (POZENATO, 2000, p. 270).

Essa aliança é confirmada mais adiante por meio das *Anotações para um romance realista*, de José Bernardino, quando após a proclamação da República descreve os festejos da transição administrativa da colônia de Caxias ao passar de distrito de São Sebastião do Caí a um município autônomo. “A Igreja, como era de esperar, aderiu prontamente a nova ordem, e cuidou de marcar o batismo dos sinos novos dentro dos festejos. Nada mais perfeito como tática política” (POZENATO, 2000, p. 274). Como já foi visto anteriormente, essas mesmas estratégias que buscam a adesão da Igreja para obter o apoio da população devota não são novas, mas, sim, já vêm sendo usadas por séculos, começando por Constantino no século IV quando proclama o Cristianismo como religião oficial do Império Romano (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 429-431), seguindo com a chegada dos conquistadores portugueses e espanhóis ao continente americano, ao usar a religião como um discurso justificador para sua ocupação e exploração (HOORNAERT, 1984, p. 25-26), até Napoleão Bonaparte I como estratégia empregada para controlar as nações católicas que formavam parte de seu império (PIERRARD, 1982, p. 221). Ambas instituições têm uma história de favorecimento mútuo ao longo da história.

Desse modo, a humanização das personagens mostrando suas fraquezas e limitações constitui uma estratégia eficaz no romance de Pozenato que desmitifica a religião dos colonos imigrantes ressaltando sua vulnerabilidade em contraposição com o divino.

4.3 Anotações críticas de José Bernardino dos Santos

Claramente, a história é um elemento predominante na obra de Pozenato porque embora seja uma criação fictícia, ela está inserida numa época determinada registrada na historiografia. É assim como em *A cocanha*, o contexto histórico do processo da imigração italiana na região Nordeste do Rio Grande do Sul chega a ser de extrema importância, uma vez que os próprios imigrantes se tornam os protagonistas da trama do romance que gira em torno de sua adaptação à nova terra. Essa observação nos lembra da colaboração mútua que existe entre a literatura e a história nas representações ficcionais da realidade. Assim como textos históricos utilizam a literatura para produzirem conhecimento, “os textos literários cercam-se de estratégias documentais de veracidade” (PESAVENTO, 1999, p. 830).

Contudo, nessa colaboração mútua entre a literatura e a história para recriar esses eventos do passado poder-se-ia argumentar que o primeiro campo de conhecimento seja menos válido por seu caráter ficcional, que remete àquilo que é “falso” ou “irreal”. No entanto, não podemos esquecer que a história também faz uso do recurso da imaginação para fazer as conexões necessárias a fim de dar coerência ao narrado. A única diferença nesse aspecto da imaginação entre ambas as disciplinas é que existe uma limitação na liberdade poética outorgada à história por ter ela um compromisso com “a veracidade”, ou seja, com aquilo que de fato aconteceu. A isso a historiadora Pesavento (1999, p. 820) chama de “ficção controlada [...] pelo arquivo, pelo documento”. Já a literatura é isentada desse compromisso com a verdade factual, uma vez que possui a licença artística para criar sem estar sujeita a metodologias ou a evidências empíricas que corroborem o acontecido.

Contudo, apesar das diferenças visíveis, os dois campos de estudo parecem possuir mais similitudes. O fato de que a história pretenda estar sujeita a fontes e métodos científicos rigorosos por sua missão de chegar ao “real acontecido” (PESAVENTO, 2006, n.p.) não significa que sua representação seja necessariamente mais “verdadeira”. Uma das razões porque a veracidade da História também permanece comprometida é porque suas construções, igualmente às da literatura, são produzidas por seres humanos, ou seja, por sujeitos singulares e com visões únicas da vida. Como Pesavento expressa:

[...] a história se baseia mais em versões e possibilidades do que certezas. O distante passado, como atingi-lo na sua integridade? E mesmo que, por um passe de magia, para um outro tempo fôssemos transportados, na posição de testemunha ocular dos fatos, o que veríamos? Sem dúvida, nossa visão seria diferente da do companheiro que nos acompanhasse nesta viagem fantástica no túnel do tempo. E, ao retornar ao nosso tempo, teríamos múltiplas versões do acontecido! (PESAVENTO, 2006, n.p.).

A subjetividade do historiador, portanto, conforma parte de sua limitação humana em sua recriação do passado uma vez que ele nunca presenciou tais eventos, e ainda se os tivesse vivenciado, como Pesavento sinala, sua percepção deles seria diferente à de outra testemunha, resumindo, portanto, a tarefa do historiador a “atingir o inatingível”. (PESAVENTO, 2006, n.p.)

Outra similitude entre ambas as disciplinas se baseia no fato de que as duas partem da mesma fonte, ou seja, do “mundo real”, da “realidade” que rodeia ao indivíduo e que conforma o “alimento” da imaginação do historiador e do literato. (ARENDE; CONFORTO, 2004, p. 64). É a partir dessa realidade utilizada como referente que uma nova versão do evento histórico é recriada para afirmá-lo ou negá-lo, ou ainda para ultrapassá-lo (PESAVENTO, 2006, n.p.).

Pozenato, da mesma forma, parece fazer uso do recurso da historiografia para propor uma versão diferente do processo imigratório que tem sido objeto de inspiração de tantos discursos. Assim, em sua criação literária, esses discursos são confrontados e o autor desafia o leitor provavelmente da mesma maneira como ele também foi desafiado, a observar, investigar e questionar esse registro histórico do passado.¹³⁰ Daí vem, portanto, a necessidade de apresentar uma imagem desse acontecimento histórico da imigração italiana distinta da já conhecida pela maioria, para que por meio dessa criação artística “novas questões” possam ser levantadas para o pesquisador dos fatos históricos. (POZENATO, 1999, p. 115).

Dessa maneira o escritor chega a uma conclusão parecida com a nossa, de que a ficção pode ser uma maneira de questionar a história oficial, aquela considerada como “verdadeira”. Segundo Pozenato, no romance

são encontrados elementos mais ricos para essa revisão de nossa história. Não porque ela seja um documento, mas porque dele saltam perguntas que nem sempre o historiador se propõe. Nem é outro o objetivo do ficcionista ao lidar com a práxis

¹³⁰Essa percepção crítica do processo histórico da imigração italiana no Rio Grande do Sul pode ser em parte favorecida pelo fato de que o autor observa essa cultura desde um ponto de vista alheio a ela. Embora o próprio romancista seja um descendente de italianos, ele observa esse acontecimento histórico desde uma perspectiva estrangeira e admite que não se sente parte desse grupo: “Confesso que ainda não me sinto um integrante dessa cultura. Se o leitor está atento, pode verificar que sempre me referi a ela como de outros, e não minha”. (POZENATO, 1998, p. 114). O não se identificar com a cultura italiana permite ao autor ter a capacidade de observar sua própria ascendência com o teor crítico necessário para analisá-la sem nenhuma inclinação pessoal de louvá-la, ou de ignorar aqueles aspectos contraditórios presentes no processo da colonização italiana. Segundo o autor, ter essa ótica “[...] é uma das vantagens de quem vem de fora: enxerga coisas que quem está metido nelas não percebe”. (POZENATO, 1998, p. 115). Ainda essa atitude crítica é constatada pelas palavras do próprio autor ao confessar que embora tenha compreendido muitos aspectos da cultura do colono italiano, “Essa simpatia e essa compreensão, no entanto, não me levaram ao ponto de aceitar as características dessa cultura sem nenhuma restrição e muito menos de exaltá-la e de mitificá-la. Tanto em *O quatrilho* como em outros escritos, não deixo por menos o que me incomoda. Busco apenas tratar esses problemas com ironia afável e sem irritação, que aliás já não sinto”. (POZENATO, 1998, p. 114-115)

humana: o de questioná-la no que já está estabelecido como verdadeiro. (POZENATO, 1999, p. 115)¹³¹

Nesse sentido, a literatura pode ser interpretada como um meio que possui uma predisposição natural a desvendar as incongruências e as contradições da existência humana. A história, por sua vez, nem sempre se preocupa em mostrar essas contradições, talvez pela sua preocupação com a objetividade e coerência na recriação de sua narrativa. A literatura, em contrapartida, parece ser intencional em revelar esses aspectos ocultos, menos populares, e interpretá-los como “[...] as fissuras, as contradições, as ambivalências e a crueldade, que, muitas vezes, o texto historiográfico, como discurso ‘científico’, unifica” (ARENDE; CONFORTO, 2004, p. 66).

Dessa maneira, Pozenato, referindo-se a sua criação artística *O quatrilho*, não a considera como “um relato neutro” nem menos ainda “uma narrativa ufanista”, mas “quando levada as telas do cinema, uma história de transgressão” (POZENATO, 1999, p. 114). O caso de *A cocanha* não deixa de ser diferente. É esse o sentido da literatura que nos interessa destacar nesta pesquisa, pois é a partir desse questionamento da realidade que a religião dos imigrantes aparece desmitificada, desconstruindo aquelas versões da história já estabelecidas pelo imaginário e a memória coletiva.

A necessidade de desconstruir essas versões históricas oficiais pode ser explicada pelo próprio autor do romance. De acordo com Pozenato, existe um problema com a construção do imaginário da imigração italiana porque ela “nasce de motivações de diversas ordens, de interesses de caráter econômico, político, religioso e outros que poderiam ser alinhados” (POZENATO, 2003, p. 140). É aqui onde aparece a limitação dessas construções para retratar a realidade pois “[...] como também mostra Pierre Bourdieu (1989), o plano das representações simbólicas se constitui mais como um instrumento nas lutas de poder do que como um instrumento de conhecimento desinteressado” (POZENATO, 2003, p. 141). Dessa maneira, esse imaginário pode se tornar uma ferramenta eficaz para forjar certos ideais ou negá-los. Por outro lado, cabe notar como essas histórias do imaginário recebidas pela coletividade com entusiasmo nos lembram do conceito de mito de Eliade (2006, p. 11- 12), o qual, segundo o autor, constitui “uma história sagrada” por revelar as origens da realidade que está sendo experimentada, como também por dar sentido aos sujeitos que conformam essa realidade. Nesse

¹³¹ Pesavento refletindo sobre a literatura, parece concordar com tal pensamento, ao afirmar que “A literatura é, pois, uma fonte para o historiador, mais privilegiada, porque lhe dará acesso especial ao imaginário, permitindo-lhe enxergar traços e pistas que outras fontes não lhe dariam”. (PESAVENTO, 2006, n.p.).

caso, a religiosidade do imigrante constitui um elemento sagrado e verdadeiro que forma parte de sua própria essência.

É interessante notar como essa ideia de uma literatura insatisfeita com esse imaginário que representa a realidade, refletida na ficção de Pozenato, é bem expressa pelo escritor peruano Mario Vargas Llosa em um discurso em 1967, no qual, ao receber o Prêmio Internacional de Novela Rómulo Gallegos, dirigindo-se ao público, expressa: “É preciso [...] adverti-lhes que a literatura é fogo, que ela significa inconformidade e rebelião, que a razão do ser do escritor é o protesto, a contradição e a crítica.” (LLOSA, 1967).¹³² Essa visão de uma literatura descontente com o mundo é entendida melhor quando o escritor explica como surge a vocação literária:

[...] o escritor tem sido, é e seguirá sendo um descontente. Ninguém que esteja satisfeito é capaz de escrever, ninguém que esteja de acordo, reconciliado com a realidade, cometerá o ambicioso desatino de inventar realidades verbais. A vocação literária nasce do desacordo de um homem com o mundo, da intuição de deficiências, vazios e escórias ao seu redor. (LLOSA, 1967, n.p.).¹³³

Essas mesmas palavras poderiam descrever a literatura do escritor gaúcho José Clemente Pozenato, uma vez que sua trilogia: *A cocanha* (2000), *O quatrilho* (1985) e *A babilônia* (2006), conforma um representante do processo histórico da imigração italiana na região Nordeste do Rio Grande do Sul que rompe com o imaginário coletivo. Podemos reafirmar isso com as palavras do próprio escritor, referindo-se à realização de *O quatrilho*: “Enquanto objeto construído intencionalmente, ele por um lado incorpora elementos colhidos do imaginário coletivo e, por outro, introduz elementos de transgressão desse imaginário”. (POZENATO, 2003, p. 144). De uma maneira inovadora, Pozenato utiliza a literatura para transgredir, por vezes, a memória social predominante e mostrar outras possíveis versões do que poderia ter acontecido. Especificamente em referência à religião dos colonos, outras possibilidades são construídas e reveladas no processo histórico da colonização italiana da Serra Gaúcha. Arendt (2009) expressa bem essa nova reconstrução da história em relação a *A cocanha*:

[...] o universo simbólico da imigração, historicamente construído, encaminha-se para uma renovação. Trata-se de uma mudança do sentido da história operada pela ficção [...]. A literatura dá a conhecer, em última instância, aspectos comumente obscurecidos pelas representações oficiais de natureza ficcional e historiográfica. (ARENTE, 2009, p. 6)

¹³² “Es preciso [...] advertirles que la literatura es fuego, que ella significa inconformismo y rebelión, que la razón del ser del escritor es la protesta, la contradicción y la crítica”.

¹³³ “[...] el escritor ha sido, es y seguirá siendo un descontento. Nadie que esté satisfecho es capaz de escribir, nadie que esté de acuerdo, reconciliado con la realidad, cometería el ambicioso desatino de inventar realidades verbales. La vocación literaria nace del desacuerdo de un hombre con el mundo, de la intuición de deficiencias, vacíos y escorias a su alrededor”.

Por que nos interessa essa reflexão sobre o papel da literatura e da história na ficção de Pozenato? Porque é a partir desses campos de conhecimento que o autor retira parte desses imaginários sobre o Catolicismo da imigração italiana para logo reconstruí-los em sua própria versão ficcional. É assim como o romance do autor parece desafiar por vezes os discursos exaltadores da religião dos imigrantes italianos.¹³⁴ É interessante notar como Pozenato reconhece que existe essa interpretação da realidade, que recria certas versões da história mitificadas e que geralmente são apoiadas pelas instituições. Certamente a Igreja Católica é uma dessas instituições que, pela sua antiguidade e autoridade outorgada ao longo da história, tem sido mitificada, datando suas origens desde o século IV sob o poder do Imperador romano Constantino (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 429-431). Por se tornar uma instituição tão poderosa, a Igreja Católica, da mesma forma que o mito, é sacralizada, reconhecida, admirada e seguida por milhares de pessoas ao redor do mundo.¹³⁵ Desse modo, a Igreja com seus rituais, por representar essa história sagrada, torna-se um modelo exemplar deixado como legado pelos antepassados para ser seguido e honrado pelos descendentes, neste caso os colonos italianos. (ELIADE, 2006, p. 7-11).

O escritor do romance reconhece essa mitificação construída em torno do imigrante italiano atribuindo-a em parte à influência das instituições. Ao refletir sobre as reações negativas a seu romance *O quatrilho*, o autor aponta que podem ser plausíveis as crenças na existência de uma única possível versão da história, especialmente aquela que é respaldada pelas instituições. Segundo o romancista: “Um certo grau de mitificação do passado com certeza está presente nesse tipo de reação” (POZENATO, 1999, p. 115). Embora o autor esteja se referindo ao segundo romance de sua trilogia, esse pensamento igualmente pode ser aplicado a *A cocanha*.

¹³⁴ Maestri explica como esses discursos de natureza ufanista podem ser construídos: “É comum que as interpretações/recordações de segmentos e camadas sociais realizem uma espécie de hipérbole temporal e social, e alimentem e determinem as interpretações historiográficas hegemônicas”. (MAESTRI, 2000, p. 13).

¹³⁵ Como foi visto no capítulo 3, estima-se que a Igreja Católica conta atualmente com mais de um bilhão de seguidores no mundo (ALLISON, 2014, posição em Kindle 398-399). A fim de exemplificar a vasta influência mundial dessa instituição, cabe mencionar o recente incêndio ocorrido na catedral de Notre-Dame, em Paris, no 15 de abril de 2019, no qual parte de sua estrutura foi destruída. Sua repercussão causou a arrecadação de 750 milhões de euros por bilionários e pessoas comuns nos primeiros 10 dias após o incidente. (CUDDY; BOELPAEP, 2019, n.p.). Esse fato parece contraditório e paradoxo ao pensar que um valor tão exorbitante possa ser tão rapidamente arrecadado para ser investido na reconstrução de um edifício, enquanto no mundo ainda existem milhões de seres humanos que vivem e morrem indignamente por falta de recursos financeiros. Embora não haja dúvida de que parte do interesse para a restauração do edifício seja por seu valor histórico e artístico, tampouco se pode negar a influência do Catolicismo representada no esforço do homem para a reconstrução desse espaço sagrado. Sem dúvida, o resultado dessa catástrofe histórica exemplifica um mito, uma história sagrada e viva que impulsiona o ser humano a pensar e atuar de formas determinadas.

Pozenato continua em sua reflexão sobre a influência das instituições públicas no imaginário afirmando sua função social de projetar e conservar uma imagem exemplar da história da imigração italiana, incluindo a religião como um de seus pilares mais importantes.

[...] as instituições, inclusive como estratégia para a sua permanência, tendem a ser seletivas e conservadoras no seu modo de conhecer ou de representar a realidade: eliminam e apagam as imagens ou os conceitos que prejudicam sua “personalidade” institucional, ampliam e mitificam aqueles aspectos que reforçam sua identidade e resistem a qualquer intromissão ou transgressão nessa representação construída. (POZENATO, 2003, p. 140)

Resulta evidente, portanto, a opinião do autor sobre o poder das instituições para difundir certas representações e ocultar outras dependendo dos interesses envolvidos. Com esse pensamento, o escritor reconstrói essa realidade da imigração colonial italiana de uma maneira diferenciada, revelando as incongruências e contradições que outros discursos tendem a ignorar ou omitir. A literatura de Pozenato, com certeza, transgride esses imaginários recriando outra versão possível da História.

É desse modo que o romancista faz uso da literatura para contradizer, em parte, ou, mais do que isso, para questionar a visão mitificada da religião católica tão promovida e exaltada tanto na historiografia como na literatura, bem como problematizar a tradição oral que até os dias de hoje reflete esse imaginário idealizado sobre o processo da imigração italiana. O autor, assim, consegue imprimir em seu romance uma imagem diferente do Catolicismo na história que desafia a representação habitual dessa religião como sacra, exemplar e digna de ser seguida. (ELIADE, 2006, p. 7-16). Em vez disso, na versão do escritor ítalo-brasileiro, o Catolicismo é representado por anti-heróis ou heróis derrotados, seres humanos imperfeitos que, ao contrário de sobressaírem por suas virtudes cristãs, sobressaem por suas falhas e incertezas.

O personagem do literato intelectual José Bernardino dos Santos, em *A cocanha*, pode simbolizar esse papel da literatura de observar, explorar e indagar a “realidade” histórica dos colonos italianos para representá-la de uma maneira crítica e menos idealista. O poeta, além de ser uma figura literária reconhecida, também é um sujeito que vem de fora: “Nascido na capital da Província, [...] um homem admirado nos meios literários, trinta e seis anos de idade, vinha embrenhar-se na selva selvagem e áspera, como funcionário da Comissão de Terras” (POZENTO, 2000, p. 173). José Bernardino, pelo fato de ser um indivíduo letrado e estrangeiro, consegue trazer no romance esse “olhar de fora”, que observa, interpreta e escreve com autoridade sobre a maneira de viver dos imigrantes, ou seja, seus costumes, tradições e práticas religiosas. Sua posição como intelectual estrangeiro o habilita a realizar uma crítica razoável

sobre a realidade dos imigrantes, ressaltando as questões e dilemas que surgem nesse processo.¹³⁶

Essa interpretação do papel do literato fictício José Bernardino como representante de uma literatura que questiona apoiaria a visão de Llosa (1967) sobre o papel da literatura, ao afirmar que

A literatura pode morrer, mas nunca será conformista. [...]. Sua missão é agitar, inquietar, manter os homens em uma constante insatisfação de si mesmos: sua função é estimular sem trégua a vontade de mudança e de melhora, mesmo quando para isso deva empregar as armas mais ofensivas e nocivas.¹³⁷

A representação simbólica dessa literatura inconformista, na figura do escritor José Bernardino, é corroborada pelo título de seus escritos, *Memórias de um Rebelde*. Esse argumento afirma-se ainda mais quando o narrador onisciente revela as intenções do escritor tanto na criação de sua literatura como em suas ações. O poeta pretende tornar visível sua posição, mesmo se ela for contra a opinião maioritária, o que requer uma certa dose de rebeldia: “Alguém poderia estranhar que um pacato funcionário da Fazenda pudesse ser um rebelde. Mas ele sabia que, se alguma força o impulsionava a agir, era o sentimento de rebeldia”. (POZENATO, 2000, p. 174).

A rebeldia e determinação da literatura de José Bernardino são demonstradas ao manter uma postura firme a favor de seus ideais ainda quando estes não são bem recebidos por outros escritores de sua época. Assim, o literato não deixa de expressar e de defender aquilo que acredita ser certo. Eis como são descritas as lembranças do poeta sobre sua participação nas conferências do Partenon Literário a favor dos direitos da mulher e de uma literatura mais realista:

Não esqueceria a conferência tempestuosa em que defendera a emancipação da mulher. Ela era mantida, dissera com todas as letras, na mesma condição dos negros escravos: serviçal e analfabeta. [...]. Também no campo das ideias literárias, José Bernardino via-se um rebelde. Lutara para se abandonar a imitação servil da corte, e levar para a literatura o mundo da Província. (POZENATO, 2000, p. 174)

¹³⁶ Essa identificação de Bernardino com a literatura para analisar, indagar e interpretar uma cultura nos leva a perceber uma certa aproximação entre o personagem e seu criador, o próprio autor de *A cocanha*, José Clemente Pozenato. Embora a teoria literária em geral não respalde esse tipo de comparação, poderia se argumentar a possível existência de um *alter ego* do autor, o que se entende como “um segundo eu; substituto perfeito”. (HOUAISS, 2009, p. 103). Assim como o escritor ficcional utiliza sua literatura nas *Anotações para um romance realista* para investigar e analisar o mundo do colono italiano desde uma perspectiva alheia à deles, Pozenato, da mesma forma, utiliza seu romance como um instrumento para tentar decodificar a cultura de seus antepassados, sacudindo discursos que formam parte da sociedade colonial italiana, dentre os quais a religião, sem dúvida, ocupa um lugar predominante.

¹³⁷ “La literatura puede morir pero nunca será conformista. [...]. Su misión es agitar, inquietar, mantener a los hombres en una constante insatisfacción de sí mismos: su función es estimular sin tregua la voluntad de cambio y de mejora, aun cuando para ello deba emplear las armas más hirientes y nocivas”. (LLOSA, 1967, n.p.).

É interessante notar como essas ideias a favor da reivindicação da mulher claramente contrastam com a condição da colona imigrante, a qual aparece no romance como um ser marginal e alienado numa sociedade patriarcal. Essa impressão negativa da mulher italiana aos olhos do poeta pode-se ver claramente em suas *Anotações para um romance realista*:

Poder-se-ia pôr, sem receio de hipérbole, que são elas as grandes mártires dessa pobre epopeia de desafortunados. Sobre sofrerem todas as agruras físicas e mentais de seus companheiros, tem acrescida a pena da servidão. [...] Com um acréscimo deprimente: elas sequer são tratadas com consideração, ou algum arremedo de respeito, como na nossa sociedade dita civilizada. Tenho visto maridos aos gritos com suas esposas, em público, [...]. Penaliza-me a sorte dessas mulheres, com seus olhos de azul de safira e seus cabelos dourados de trigo maduro. (POZENATO, 2000, p. 196).

A condição miserável das mulheres imigrantes claramente contrasta com a descrição poética de sua beleza, intensificando a transgressão dessa imagem popular da mulher italiana como um ser privilegiado e dona do seu lar (COSTA; DE BONI, 1998, p. 22). Desse modo, a desconstrução da figura feminina resulta evidente ao ser representada como um ser miserável com a necessidade de carregar sua cruz para alcançar o favor de Deus (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7336-7343). Essa imagem negativa causa um “efeito de dominó” na medida em que produz a queda do modelo familiar exemplar e, junto com ele, da instituição sustentadora desses ideais: a Igreja Católica. A Igreja, portanto, é dessacralizada, transmitindo uma visão negativa da religião dos colonos.

Além disso, por ser a mulher colona religiosa representada no romance como um sujeito miserável, é possível observar mais uma vez o conceito de sofrimento permeado em sua devoção, pois como foi previamente discutido, sofrer forma parte de um ato divino (FEUERBACH, 1997, p. 104-106). A mulher é maiormente representada no romance como um ser extremamente religioso e disposto a suportar passivamente todos os maus-tratos, inclusive os de seu marido. Assim como o enfoque no sofrimento de Jesus representado em sua crucificação pode levantar questionamentos na evocação de uma mensagem de salvação incompleta ao representar um Cristo mais derrotado do que vitorioso (ALLISON, 2014, posição em Kindle 5567), a imagem da mulher resignada à aflição e à humilhação igualmente pode levantar questionamentos sobre o papel da mulher dentro do modelo familiar exemplar apoiado pela instituição da Igreja Católica.

Bernardino, portanto, pode simbolizar essa literatura em busca dessa verdade, de uma explicação acerca da essência humana, de suas crenças e visão do mundo. Neste caso, especificamente o Catolicismo dos imigrantes é indagado e questionado com a esperança de encontrar uma possível resposta a tantas perguntas. É assim que o personagem histórico de José

Bernardino¹³⁸ analisa criticamente o comportamento dos imigrantes italianos frente às adversidades que enfrentam no dia a dia, desmitificando o mundo que os rodeia, no qual a religião católica é um elemento predominante.

Um exemplo no qual o olhar crítico da religião católica, por parte de José Bernardino, pode ser observado nas *Anotações para um romance realista*, vê-se ao registrar a atitude submissa e conformista adotada pelos colonos religiosos frente às adversidades que enfrentam. Eis o depoimento do poeta após ter escutado a pregação do padre na igreja da colônia de Caxias:

Do que entendi, a orientação dada é de que os imigrantes sejam *pacientes*, tenham muita *fé*, *rezem* todos os dias e respeitem as autoridades do país que os adotou como filhos. Este último ponto é particularmente significativo. Explica o que vinha me intrigando a *extrema conformidade* com que aceitam todas as disposições que lhes são impostas. (POZENATO, 2000, p. 198, grifos nossos)

Nessa passagem não só é possível perceber mais uma vez a ênfase que a Igreja Católica coloca nas práticas ritualistas na instrução do sacerdote, de rezar todos os dias, mas também em seu incentivo à comunidade religiosa de manter uma atitude submissa e conformista frente às autoridades brasileiras. Essa observação de José Bernardino é suficiente para o poeta compreender a “extrema conformidade” própria da coletividade imigrante italiana ao enfrentar suas desventuras. Essa inclinação do colono à passividade pode ser relacionada a sua própria história religiosa em sua terra de origem, segundo a qual, a partir do Concílio de Trento e do Concílio do Vaticano I, a hierarquia do papa e do sacerdote passaram a ser afiançadas, produzindo no leigo italiano uma disposição “natural” a se submeter sem questionamentos à autoridade eclesiástica. (DE BONI; COSTA, 1984, p. 117). Assim, o sacerdote passa a assumir um papel crucial para as autoridades governamentais para inculcar, por meio da religião, uma consciência conformista e submissa mesmo frente às condições mais adversas.¹³⁹

Por outro lado, essa atitude de conformismo claramente reflete características da doutrina católica, como a virtude de fortaleza incentivada em seu ensinamento (ALLISON,

¹³⁸ Cabe notar novamente a complexa relação entre a literatura e a história ao observar a “intromissão” que Pozenato como criador literário realiza na historiografia, uma vez que José Bernardino além de ser um personagem fictício, também é um personagem histórico pelo fato de ter existido na história da literatura do Rio Grande do Sul. Segundo Cesar (1971), José Bernardino dos Santos (1848-1892) nasceu em Porto Alegre, foi jornalista, dramaturgo, poeta e orador. Seu principal tema foi a vida das populações do Planalto de Cima da Serra (CESAR, 1971, p. 315).

¹³⁹ Na historiografia existem registros que relatam a importância do papel do sacerdote na comunidade italiana imigrante em seu processo de assentamento nas novas terras. O clérigo cumpria, portanto, não só o papel de um mediador entre os homens e o divino, mas também entre os homens e o governo: “[...] os vigários eram os encarregados do Império para receber as declarações para o registro de suas terras. Cabia a eles instruir os fiéis da obrigação do registro dos lotes dentro do prazo estabelecido pelo governo e alertar os colonos sobre as penalidades que poderia acarretar o não-cumprimento dessa obrigação. As informações eram repassadas, muitas vezes durante as missas”. (BONES; FONSECA; SMITH, 1998, p. 175).

2014), a qual leva o fiel a tolerar as dificuldades da vida por meio dos atributos da paciência e da resignação. Claramente essas características louvadas pela doutrina católica são aqui questionadas ao apresentar seus efeitos negativos sobre seus praticantes. Assim, o discurso que aplaude as qualidades da obediência irrestrita às autoridades e da “resignação à vontade de Deus” (BAREA, 1975, p. 11) é claramente desconstruído por meio do olhar do poeta José Bernardino em seu intento de compreender as incongruências existentes na cultura do imigrante italiano devoto.

Outro exemplo claro de uma observação crítica das virtudes religiosas do colono italiano pode ser percebido no uso da ironia para ressaltá-las e questioná-las nas reflexões do poeta:

Era evidente que os colonos tinham medo. Não só de reivindicar o que era seu de direito. Medo até de parecerem concordar com quem os reivindicava. [...] O governo brasileiro podia contar, a seu favor, com a *conformidade fatalista* dessa gente. Ela devia ter, no passado, um longo aprendizado de obediência servil aos senhores. Seguiriam sendo cordatos com tudo, temerosos de provocar a ira da autoridade. Era a “boa índole” de que lhe falara o Góes. Boa índole, que ironia! (POZENATO, 2000, p. 187, grifos nossos).

Mais uma vez no romance de Pozenato se faz presente o tom irônico e sutil na voz narrativa que de alguma maneira denuncia ou expressa o que inquieta ou incomoda, como o próprio autor já tinha expressado. O uso da religião por parte das autoridades governamentais para manter o controle da população não é uma prática nova na história da humanidade nem exclusiva do governo brasileiro, mas conforma uma tática antiga que vem sendo empregada como estratégia política há séculos, começando na Europa com o Imperador Constantino (DE CHIRICO, 2015, posição em Kindle 429-431), implantada no novo continente com as conquistas portuguesas e espanholas, e seguido por outras figuras como Napoleão I, (PIERRARD, 1982, p. 221), entre outras. Todos esses governos optam por uma política aliada à Igreja como maneira de manter o poder. Pereira mostra esse aspecto ao mencionar que sofrer, especialmente a “submissão irrestrita aos governantes”, como se observa no presente romance, representa para os praticantes da religião católica uma das “crucificações simbólicas” para o merecimento da vida eterna (PEREIRA, 2006, p. 26). Desse modo, a imagem dessacralizada da Igreja como instituição resulta evidente, ao promover uma submissão injusta e autoritária, consequentemente, desconstruindo a religião dos colonos imigrantes.

Novamente o sofrimento aparece como uma característica própria do colono disposto a suportar com paciência as vicissitudes da vida por considerar esse atributo divino e digno de ser seguido. Como foi expressado por Feuerbach (1997, p. 104), “Deus” como sujeito torna-se predicado, e “sofrer” como predicado torna-se sujeito, o que significa que se Deus sofre, então sofrer é divino. Esse conceito de exaltar o sofrimento refletido no colono religioso não somente

é estimulado pela doutrina católica a fim de que o devoto seja “mais santo”, mas também resulta essencial como meio de ganhar a vida eterna, uma vez que o fiel como parte do corpo de Cristo torna-se copartícipe de seu padecimento na cruz (ALLISON, 2014, posição em Kindle 7751-7753).¹⁴⁰

As impressões de José Bernardino sobre a participação dos colonos nos rituais da Igreja Católica também apresentam uma dessacralização de sua religião. A missa, em vez de ser representada como um ritual divino, é registrada nas *Anotações para um romance realista* como um evento social. A imagem sagrada da Igreja como mediadora entre Deus e os homens previamente vista neste trabalho é, portanto, fortemente questionada, uma vez que “a encarnação de Cristo” aqui na terra (ALLISON, 2014, posição em Kindle 991) não atende as necessidades espirituais e sim as terrenais. Essa observação percebe-se no seguinte depoimento do poeta:

[...] tenho a impressão de que a missa de domingo é menos uma devoção do que uma oportunidade de vida social e, mesmo, de diversão. Os comerciantes ao redor da praça preparam carnes assadas e põem à venda vinho, cerveja, gasosa, laranjas e até bananas, vendidas a um preço dez vezes maior do que na capital. (POZENATO, 2000, p. 198).

É interessante notar como esse episódio que representa a Igreja como um lugar de negócios nos remete a outro evento semelhante, encontrado no Novo Testamento, no qual Jesus ao ver o templo sendo usado de uma maneira similar, reage indignado frente à atitude dos religiosos da época:

Quando Jesus e os discípulos chegaram a Jerusalém, ele entrou no pátio do Templo e começou a expulsar todos os que compravam e vendiam naquele lugar. Derrubou as mesas dos que trocavam dinheiro e as cadeiras dos que vendiam pombas. [...] E ele ensinava assim: - Nas Escrituras Sagradas está escrito eu Deus disse o seguinte: “A minha casa será chamada de ‘Casa de Oração’ para todos os povos”. Mas vocês a transformaram num esconderijo de ladrões! (Marcos 11: 15-17).

Claramente, tanto a representação fictícia de Pozenato quanto a bíblica deixam uma impressão negativa do uso do espaço religioso. A igreja, em vez de ser utilizada para a administração de sacramentos sagrados, é utilizada para a administração de bens materiais. Como se esse uso “profano” ainda fosse pouco, as transações financeiras feitas nesse ambiente sacro são desonestas por vender a mercadoria “dez vezes” mais cara do que na capital. A igreja no romance de Pozenato se assemelha, portanto, a esse “esconderijo de ladrões” apresentado

¹⁴⁰ Mais uma vez a exortação a aceitar o sofrimento como meio para alcançar a salvação é expressada vários séculos antes pelo padre Vieira em seu *Sermão vigésimo sétimo do Rosário*, no qual pregando aos escravos africanos declara o seguinte: “[...] nesse estado em que Deus vos pôs, é a vossa vocação semelhante a de seu Filho, o qual padeceu o sofrimento por nós, deixando-vos o exemplo, que haveis de imitar [...] A vocação é a imitação da paciência de Cristo [...] e o fim é a herança eterna por prêmio [...]” (VIEIRA, 2011, p. 1325, 1329).

nas Escrituras Sagradas. Aquela definição de Igreja descrita como uma congregação de homens e mulheres onde a salvação está presente (NODARI; CESCÓN, 2009, p. 34) cai por terra aos olhos de José Bernardino.¹⁴¹

Outro aspecto interessante da religião dos colonos na literatura de Pozenato é sua similitude em seu entrecruzamento com registros historiográficos que descrevem a conduta religiosa dos colonos imigrantes. Um deles aponta a importância que os colonos dão à presença física nos rituais da Igreja Católica por ser esta considerada o principal sinal de sua devoção (DE BONI; COSTA, 1984, p. 123), ou em uma perspectiva mais radical ainda, como o “único critério” que distingue sua devoção. (MANFROI, 1975, p. 185). Essa urgência do colono italiano, portanto, para participar dos rituais católicos, observa-se no romance nas anotações de José Bernardino, na medida em que ele descreve o empenho dos imigrantes para chegar à celebração da missa: “Chegam os colonos, de todos os lados, com suas mulheres e filhos. A impressão é de que ninguém fica em casa. Muitos deles caminharam seis ou oito horas pelas picadas”. (POZENATO, 2000, p. 197).

Ao mesmo tempo, nessa descrição do poeta também aparece uma distinção entre a conduta religiosa do homem e aquela da mulher. Esta última é representada novamente como mais sofrida e devota que seu semelhante masculino:

[...] raras são as mulheres e crianças que chegam a cavalo. Quem vem montados são os homens. Quem vem a pé traz o calçado na mão e só o coloca antes de entrar na igreja. Estranho também que os homens não parecem ter a mesma devoção das mulheres. Mesmo durante a missa, muitos ficam do lado de fora – verdade que a igreja é minúscula – conversando. (POZENATO, 2000, p. 197-198).

Mais uma vez, o aspecto meritório do sofrimento é perceptível, especialmente nas mulheres devotas italianas ao estarem dispostas a caminhar longas distâncias a fim de presenciar o sacramento da Eucaristia. Essa atitude poderia ser interpretada como uma maneira de “pagar” a parte que lhe corresponde ao devoto no processo de salvação por meio do sofrimento (FEUERBACH, 1997, p. 106). Assim, as mulheres demonstram sua devoção não somente na realização do sacrifício em si de caminhar tantas horas por caminhos escarpados, mas também em como realizam esse sacrifício, ao caminharem nada menos que descalças colocando apenas os sapatos no momento de entrarem à igreja. Ao mesmo tempo, é interessante notar como essa imagem da mulher religiosa andando nesse longo e difícil caminho poderia

¹⁴¹ Neste ponto, pode ser argumentado, segundo o Catolicismo popular, que o conceito de devoção para os imigrantes italianos poderia abarcar também os eventos sociais (como de fato ocorre em outras denominações cristãs). No entanto, aqui se intenta ressaltar a diferença entre o uso físico da igreja para esse tipo de eventos sociais e o uso da igreja como espaço sagrado para a administração dos sacramentos tal como aparecem nas ordenanças da doutrina católica apostólica romana. Além dessa diferença no uso do espaço da igreja, o emprego desonesto de dinheiro dentro desse lugar intensifica ainda mais a desmitificação da religião dos imigrantes.

bem servir como uma metáfora de sua vida real, a qual é sacrificial e sofrida. Essa aflição das mulheres italianas, como parte da Igreja e do corpo de Cristo a tornam participantes do mesmo sofrimento do Cristo crucificado e de sua mãe Maria, colaborando, dessa forma, para alcançar o favor de Deus aqui na terra (ALLISON, 2014, posição em Kindle 9336).

Resulta evidente como José Bernardino apropria-se da literatura como instrumento para indagar, refletir e questionar sua própria realidade. Sua literatura retrata uma sociedade que transgride o imaginário coletivo. Dessa maneira, é a intenção de José Bernardino desvendar os lados escuros, aqueles que talvez sejam menos populares e, portanto, menos aceitos, mas não por isso menos “reais” do que os que já estão estabelecidos. Daí vem o desejo do escritor de realizar um “romance realista”¹⁴², descartando, assim, a retórica idealista e utilizando aquela que parece retratar a realidade do colono imigrante de uma maneira mais verossímil.

É interessante notar como o autor de *A cocanha* joga com várias “realidades”, entre elas: a que corresponde ao romance *A cocanha*, a que corresponde ao romance de José Bernardino, a que corresponde à literatura contemporânea sobre o processo da imigração italiana e a que corresponde ao leitor. Pozenato sutilmente expressa a necessidade da representação desse evento histórico de uma maneira realista por meio da literatura do escritor ficcional para transmitir a história completa, não apenas aquelas narrações que mostram as virtudes e vitórias de seus heróis (ELIADE, 2006, p. 11), mas as que representam suas falhas e fissuras que na atualidade tendem a serem romantizadas, atenuadas ou omitidas. Desse modo, “[...] José Bernardino ia pensando como era bom um banho de realismo” (POZENATO, 2000, p. 180). Referindo-se à realidade da atualidade do leitor, a voz narrativa faz referência a possíveis histórias que serão contadas no futuro para expressar o que de fato acontece no tempo presente: “Para ele que via de longe, o trabalho realizado pelos imigrantes italianos, nas escarpas da serra, era algo que merecia uma epopeia. Talvez fosse essa mesma a imagem destes tempos, dentro de cem anos. O tempo tem o condão de fazer esquecer as derrotas e o sofrimento e de só preservar as vitórias” (POZENATO, 2000, p. 180). José Bernardino quer ter a certeza de não esquecer essas derrotas expressadas nas personagens católicas nem as incongruências do

¹⁴² Segundo Baldick (2001, p. 212), “realismo” define-se como: “[...] a mode of writing that gives the impression of recording or 'reflecting' faithfully an actual way of life. The term refers, sometimes confusingly, both to a literary method based on detailed accuracy of description (i.e. *VERISIMILITUDE) and to a more general attitude that rejects idealization, escapism, and other extravagant qualities of *ROMANCE in favour of recognizing soberly the actual problems of life”. Esta definição parece se enquadrar bem nas ideias de José Bernardino, o qual desejava trazer a luz às contradições e aos problemas presentes da colonização italiana. Outra definição parece complementar a anterior ao ressaltar a importância da veracidade do texto literário: “The claim of realism in literature is, mainly, brushing away fantasies and wishful, idealized versions of the world” (MIKICS, 2007, p. 255).

Catolicismo. Seu desejo é mostrar a história completa com suas penas, lutas, derrotas e fraquezas mesmo dentro do contexto religioso tão reverenciado e aclamado pela coletividade.

Desse modo, as intenções de José Bernardino de ser um escritor realista expressa-se em sua admiração pelos escritores que assim se classificam, na medida em que eles revelavam o que está oculto: “Ainda era a visão de Machado de Assis a que mais o atraía: desmascarar as motivações ocultas, reduzir a suas verdadeiras dimensões a ópera do mundo, como fizera Brás Cubas”. (POZENATO, 2000, p. 186).

Dessa intenção, portanto, vem a rebeldia do escritor Porto-alegrense, ao querer focar-se nas áreas mais obscurecidas, recriando uma versão da história que contrasta com a da maioria. José Bernardino, então, “[...] passaria a prestar atenção a essa gente. Aqui, quem sabe, poderia brotar o seu romance definitivo, escrito com o rigor realista” (POZENATO, 2000, p. 180). Nessa observação particularizada do imigrante italiano, o sofrimento do colono novamente aparece como uma característica que se destaca a tal ponto que a situação dos imigrantes é comparada àquela das almas desditadas que habitam os círculos do inferno de Dante Alighieri. Segundo a voz narrativa, referindo-se a José Bernardino, assim como Dante e Virgílio, “Percorreria os círculos do inferno vendo o drama dos milhares de sofredores. Quem sabe faria o poema de sua desdita. Não uma divina comedia, porque lhe faltaria sopro para tanto. Uma comedia humana, talvez, à maneira de Balzac” (POZENATO, 2000, p. 186).

A intenção do poeta de interpretar a realidade de uma maneira “realista” também se faz evidente em suas impressões sobre a ampla variedade de caracteres registrados em suas *Anotações para um romance realista*. Diferentemente do que algumas versões da literatura e da historiografia apresentam, os imigrantes italianos na ficção de Pozenato não são todos trabalhadores, nem religiosos, nem homens ou mulheres de família exemplares, mas além dos laboriosos, estão os lamurientos, os sóbrios, os bêbados, os submissos, os rebeldes, e assim por diante. (POZENATO, 2000, p. 195).

Da mesma forma como nem todos os imigrantes são religiosos ou trabalhadores, tampouco são todos vencedores. Essa desmitificação do colono vitorioso que ocorre junto com o colono religioso, é evidente no sentido de que aqueles que de fato terminam sendo vitoriosos são curiosamente representados de uma maneira negativa ao se referir a eles como “cruéis”. Como se percebe nas anotações do poeta: “Será preciso ser cruel para vencer no meio de tanta adversidade. Cruel neste sentido: não ter piedade dos outros, dos que vão sendo derribados e pisoteados pelos corcéis do destino”. (POZENATO, 2000, p. 195). Desse modo, observamos outro traço que desconstrói a fé dos colonos, uma vez que os vencedores, geralmente retratados na historiografia como pessoas de fé e trabalhadoras, são representados no romance como

egoístas e cruéis, características claramente contrárias às virtudes cristãs aclamadas e incentivadas pelo sacerdote e a comunidade religiosa. Nesse sentido, essa representação, com certeza, vai de encontro ao imaginário coletivo que mantém a religião como fundamento de seu sucesso.

Pozenato parte do discurso laudatório da imigração italiana para recriá-lo através de sua literatura. Em *A cocanha*, os universos historiográfico e literário trabalham juntos construindo outra possível versão dos acontecimentos no processo da colonização italiana no Rio Grande do Sul. Embora a literatura e a história sejam dois campos de conhecimento diferentes, a colaboração entre ambos demonstra ser frutífera na hora de interpretar esses eventos históricos com verossimilhança. O resultado é uma literatura que discorda, em parte, da história já estabelecida ou, pelo menos, procura deixar claro quais os aspectos que inquietam, ou, na perspectiva de Llosa (1967), a literatura consegue imprimir essa desarmonia para desafiar o leitor a questionar sua própria realidade. As contradições da religião católica encontradas nesse questionamento com certeza revelam uma religião desmitificada.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi visto, historicamente a religião católica tem percorrido um longo caminho desde seus começos com sua oficialização na Europa até sua chegada ao continente latino-americano, uma vez que a Igreja toma a liberdade de outorgar o direito a exploradores europeus de conquistar as novas terras em nome de Deus. Portanto, pela sua antiguidade ligada a uma autoridade suprema com a missão de evangelizar um mundo perdido, a religião católica tem se tornado uma das instituições mais poderosas do mundo. Assim, é possível perceber a sua presença na criação de tradições, costumes e normas sociais tanto no âmbito espiritual como no político, econômico e social, os quais até os dias de hoje influenciam milhões de pessoas de diferentes línguas, etnias e nações.

Na nossa pesquisa bibliográfica sobre o Catolicismo, foi possível observar o papel primordial da cidade de Roma no desenvolvimento de sua história ao se considerar o berço da religião católica, constituindo-se a morada de seu máximo representante, o Papa. Assim, por seu peso histórico e social, a religião católica para os italianos constitui uma parte fundamental na formação de sua identidade tanto no âmbito pessoal, em sua identificação com seus conterrâneos, como no coletivo, em sua representação como nação frente ao mundo.

É desse contexto religioso que saem os imigrantes italianos rumo ao Brasil e outros países em busca de uma vida digna. Pozenato apropria-se desse evento histórico para recriá-lo em seu universo ficcional de uma maneira singular, revelando as contradições e incongruências que nas narrações históricas ou literárias tendem a ser disfarçadas ou omitidas. Para atingir o objetivo desta pesquisa, foi essencial fazer um levantamento bibliográfico interdisciplinar do Catolicismo que compreendesse não somente o contexto histórico, mas também teológico e filosófico. Esse enfoque proporcionou as ferramentas necessárias para abordar o problema inicial de pesquisa sobre como se configura a desmitificação da religião católica no romance *A cocanha* e, no processo de seu desenvolvimento, encontrar algumas possíveis respostas.

Após a realização desse estudo interdisciplinar sobre o Catolicismo, resulta evidente a presença dessas características históricas, teológicas e filosóficas sobre a religião na obra de Pozenato desde as primeiras páginas, as quais narram a última missa na Itália, quando “[...] o padre benze e entrega aos que partem um quadro com a efigie da Madona, para que ela os acompanhe na viagem e os faça lembrar sempre da fé católica e romana de seus pais” (POZENATO, 2000, p. 12), até seu estabelecimento no Brasil, na medida em que os imigrantes buscam preservar seus costumes e tradições católicos para poder continuar praticando a sua religião. No caso de Rosa, essa preocupação é evidente quando, após se instalar em sua casa,

responde a Aurélio que o único que faltava era “[...] um lugar para a santa. Uma prateleira pequena, perto da cama” (POZENATO, 2000, p. 153).

Estudar o Catolicismo como religião desde uma perspectiva teológica nos permite identificar no romance de Pozenato certos traços de sua doutrina manifestados na conduta de seus personagens e na trama da obra. Essas características nos fazem refletir sobre o significado de ser católico e como sua prática afeta a maneira de pensar e agir de seus seguidores. Além da necessidade de pesquisar o Catolicismo sob um viés histórico e teológico, foi também imprescindível recorrer ao conceito de mito segundo o filósofo Mircea Eliade, uma vez que entender o processo de mitificação na obra como em outras fontes nos permite identificar o processo de desmitificação representado em *A cocanha*. Finalmente, dentro dessa abordagem filosófica do Catolicismo, foi também possível identificar o conceito de sofrimento de Feuerbach na representação da religião dos imigrantes. Essa abordagem teórica, com certeza, resultou ser muito útil na tarefa de identificar certos traços da religião do imigrante no romance que contribuem para uma representação desmitificada dela.

Assim, algumas descobertas ou conclusões foram deduzidas com base nesta pesquisa. No entanto, entende-se que seja necessário esclarecer de antemão que essas conclusões são parciais e não definitivas, pois a ciência é um processo que não acaba com uma única pesquisa, mas, ao contrário, apenas começa, ou dá abertura, para que o assunto possa continuar sendo pesquisado. Nesse sentido, a presente pesquisa constitui apenas a continuação de muitas outras realizadas anteriormente e se espera que muitas mais possam surgir a partir dela para trazer novas respostas que enriqueçam o conhecimento.

Assim, no desenvolvimento deste trabalho primeiramente foi possível confirmar que um dos elementos visíveis na obra que claramente desmitifica a religião dos colonos é o forte caráter ritualista de sua religiosidade, o qual já foi historicamente afirmado por vários autores como De Boni (1984), Costa (1984), Manfroi (1975), entre outros. Essa desmitificação ocorre no fato de que a prática do ritual em si chega a ser mais importante do que seu significado, não existindo uma convicção pessoal genuína de parte do devoto. Nesse sentido, muitos dos fieis não conseguem entender o porquê dessas práticas. No entanto, sua persistência em realizá-las é evidente, uma vez que para o colono italiano ser parte delas significa ser parte também de uma comunidade que brindará uma rede de apoio social necessária para sua adaptação ao novo ambiente.

Por outro lado, confirmando o forte ritualismo do devoto italiano, foi interessante perceber com base em vários autores a possível origem dessa tendência encontrada na própria doutrina católica, a qual afirma a necessidade de uma colaboração mútua entre o homem e a

graça por meio de rituais e boas obras para alcançar o favor de Deus (ALLISON, 2014, posição em Kindle 9336; DE CHIRICO, 2017, n.p; GAARDER et al., 2005, p. 198). No entanto, a representação desses elementos no romance de Pozenato aparecem como práticas ineficazes, uma vez que esses rituais não proporcionam uma mudança interior, tratando-se, portanto, mais de guardar aparências do que viver aquilo que se proclama.

Ao mesmo tempo, no que se refere às boas obras dos praticantes, essa representação igualmente parece desconstruir a religião católica na medida em que as ações das personagens católicas transgridem as normas ensinadas pela Igreja Católica. Desse modo, o discurso historiográfico e literário que coloca a fé dos imigrantes como elemento que traz valores éticos e morais a seus seguidores é claramente derribado no romance de Pozenato na medida em que seus personagens católicos não praticam esses valores. Assim, Giulieta como esposa infiel; Domênico como homem mulherengo; Antônio como esposo agressor; Aurélio como pai de família alcoólatra; Ambrósio como homem de negócios desonesto, todos esses personagens, entre outros, trazem à luz a hipocrisia existente no discurso em torno da fé católica dos imigrantes italianos.

Nessa mesma linha de pensamento, a imagem da família representada em outras fontes como modelo exemplar a seguir, especialmente por seus valores católicos, no romance aparece completamente abalada. Essa desconstrução especialmente se percebe na representação do papel da mulher que, diferentemente de sua representação em outras narrativas, no romance aparece como um ser completamente à margem não só da sociedade, mas também de seu próprio lar. Assim Rosa, Giulieta, Aurora, Gioconda, entre outras, são representadas como seres miseráveis ao estar limitadas a um papel de servidão e sofrimento.

Mesmo assim, os devotos italianos continuam se esforçando para se conformar à religião de seus antepassados, especialmente na prática de seus rituais, porque além de lhes assegurar um lugar na comunidade, lhes proporciona também uma identidade que em muitos dos casos é a única que conhecem (MANFROI, 1975, p. 148). Negar sua catolicidade, portanto, significa negar suas próprias raízes, o que constitui sua própria essência. Todos esses aspectos contraditórios expressados no romance, com certeza, incitam um questionamento sobre a religião católica e as possíveis motivações de sua prática.

A interpretação da desmitificação do Catolicismo no romance *A cocanha* foi também possível não só pela fundamentação teórica histórica e teológica, mas também em grande parte pelo embasamento filosófico utilizado sobre o conceito de mito segundo o historiador e filósofo Mircea Eliade. Essa aproximação à nossa análise nos auxiliou a perceber esse processo de desmitificação do Catolicismo na ficção com clareza, pois ele se contrapõe a outras versões

históricas e literárias que, pelo contrário, apresentam os mesmos eventos de uma maneira mitificada. Desse modo, no romance de Pozenato foi possível perceber como o mito não é um termo que pertence a estudos de épocas ou populações “primitivas”, como foi em certo momento definido por pensadores reconhecidos, mas, sim, constitui um fenômeno “vivo” ao servir como “modelo” exemplar a seguir nas sociedades mais modernas (ELIADE, 2006, p. 7-8). Na obra de Pozenato, essa mitificação da religião é visível na atitude das personagens ao tentar, por meio de seus rituais (religiosos e seculares), voltar a um tempo passado “sagrado”, reconstruindo a Itália perdida. (ELIADE, 2006, p. 11).

No entanto, essa mitificação é logo desconstruída no âmbito pessoal de seus praticantes ao revelar sua falta de convicção que naturalmente leva a uma prática mecanizada de sua religião. Desse modo, na participação de rituais sob expectativas de uma sociedade altamente religiosa, revela-se assim o lado mais escuro e menos conhecido do imigrante italiano. Além disso, a dessacralização não se limita ao âmbito individual do imigrante, mostrando a disfuncionalidade de sua vida pessoal, mas abrange também o coletivo ao apresentar a religião como estratégia política, econômica e social para alcançar seus próprios objetivos. Desse modo, como foi visto também historicamente, essa mitificação baseada nas tradições católicas chega a ser uma ferramenta poderosa para ganhar o apoio da comunidade imigrante italiana, na medida em que promove em seus seguidores as mesmas atitudes que são afirmadas pela doutrina católica. Desse modo, a paciência, a submissão, o conformismo e o próprio sofrimento são virtudes-chave para obter não somente a graça de Deus, mas também a dos próprios governantes.

A ironia é outra técnica empregada pelo autor para apresentar as virtudes cristãs de uma maneira negativa. Nessa representação, a mulher religiosa como portadora desses atributos parece ser a principal figura desse Catolicismo desconstruído ao ser caracterizada como um ser completamente infeliz. É aí onde junto com a desconstrução dos atributos cristãos, o conceito de sofrimento descrito por Feuerbach (1997, p. 105) é claramente perceptível como outra característica marcante na devoção das mulheres colonas, especialmente em Rosa, Aurora, Giulietta, entre outras, que desmitificam a religião dos imigrantes. Todas elas mantêm uma postura de resignação frente ao sofrimento que, por sua vez, se vê reforçada em sua veneração à “Madona”, representante do símbolo máximo de sofrimento - a mãe do Cristo crucificado.

Por outro lado, nesta pesquisa também foi possível perceber outra estratégia interessante desse processo de desmitificação da religião católica, qual seja, a representação humanizada das personagens. O romance revela, ao contrário de outros discursos, homens e mulheres de carne e osso que se contrapõem a qualquer outra imagem divinizada do Catolicismo proclamada

pelo imaginário coletivo. A figura do padre mostra-se central na caracterização dessa humanização, pois ele mesmo, apesar da alta hierarquia que lhe é outorgada pela Igreja Católica como representante de Cristo na terra, revela ser um homem fraco e confuso que da mesma forma que seus fregueses também precisa de conforto e ânimo para seguir adiante. Do mesmo modo, os fiéis são representados como seres humanos frágeis, vulneráveis a vícios e condutas destrutivas que claramente se contrapõem não só às normas morais ensinadas pela Igreja Católica, mas também à imagem comumente representada de seus seguidores italianos como indivíduos exemplares e irrepreensíveis. O romance de Pozenato sem dúvida mostra a imperfeição humana que em muitos dos casos aparece oculta de acordo com diferentes interesses envolvidos. Esse traço da literatura do autor claramente a torna mais verossimilhante.

Por outro lado, nessa humanização das personagens que contesta a imagem divinizada do imigrante católico italiano, novamente é possível perceber sua inclinação ritualista ao ser a Igreja exaltada mais pelo que representa como símbolo de status do que pelo que representa como símbolo espiritual na vida do colono. Assim, o aspecto mítico também é visível nessa necessidade de voltar ao passado por meio da reconstrução de um espaço sagrado como a igreja (ELIADE, 1992, p. 36). No entanto, essa *hierofania* que serve de abertura ao sobrenatural aparece mais uma vez dessacralizada ao mostrar o lado humano dos devotos manifestado em dissensões e brigas que causam divisões na hora de decidir como construir a Igreja da comunidade. (MANFROI, 1975, p. 163). Desse modo, resulta evidente como a Igreja, desde a perspectiva de Eliade, um espaço sacro, aparece no romance como um lugar destinado a assuntos terrenos e carnais.

Por fim, as *Anotações para um romance realista*, do literato José Bernardino dos Santos, oferecem outra versão desmitificada da religião dos italianos, uma vez que o escritor fictício cria uma literatura inconformada com a realidade observada. (LLOSA, 1967, n.p.). Assim, nas reflexões do romancista ficcional se destacam as contradições da religião dos imigrantes reveladas no maltrato às mulheres italianas; na submissão inquestionada da coletividade às autoridades; na aliança da Igreja com o governo corrupto; no uso indevido do templo; na “crueldade” necessária para vencer na luta pela sobrevivência; na representação dos imigrantes como almas miseráveis nos círculos do inferno. Essas e outras imagens apresentam um colono católico desconstruído e dessacralizado.

Desse modo, Pozenato, por meio dessas estratégias, consegue recriar um mundo fictício que revela aqueles aspectos que não necessariamente se enquadram nas representações idealizadas habituais de seus ascendentes. Sua literatura, assim, confronta o leitor causando certo desconforto. É o desejo da pesquisadora que esse desconforto possa ser uma oportunidade

para o leitor refletir sobre sua vida espiritual, analisando e questionando suas próprias crenças. O objetivo desta pesquisa, não foi, portanto, apenas apontar as possíveis falhas ou incongruências de uma religião particular, mas sim demonstrar que independentemente da fé que possa ser seguida, a religião facilmente pode tornar-se um alvo fácil para sua mitificação.

Pozenato, por meio de sua literatura, demonstra que essa percepção mitificada de uma religião bem poderia ter sido o caso dos imigrantes italianos frente à sua. É assim que aparece no romance a representação de personagens religiosos infelizes, miseráveis, carentes de valores morais, que apenas lutam para serem conformados a códigos de conduta de uma sociedade altamente religiosa. Essa representação do colono italiano com certeza oferece uma visão desmitificada de sua religião, uma vez que demonstra como ela pode ser adotada apenas por razões sociais como o medo ao que dirão, a pressão para preservar costumes e tradições, ou para conservar as “raízes”. Essas e outras razões mostram que a religião do colono pode ser seguida por motivos equivocados sem que necessariamente haja uma convicção genuína de sua parte.

Para terminar, não há dúvidas de que a versão da história representada por Pozenato em seu romance é cem por cento de caráter ficcional. No entanto, sua criação artística não deixa de ser valiosa pela sua verossimilhança, podendo, portanto, corresponder à realidade do próprio leitor. Conforme foi visto nesta pesquisa, acredita-se que esse é o desafio que o autor deixa ao leitor, para que por meio dessa realidade fictícia ele ou ela possa analisar com um olho crítico não só aquele evento histórico do passado, mas também seu presente, o tempo que corresponde à sua própria história e que num futuro corresponderá à história de seus descendentes.

REFERÊNCIAS

- ALEIXO, Alice. *Ludwig Feuerbach: um manifesto antropológico*. Covilha: Lusofia, 2009. Disponível em: <www.lusosofia.net/textos/aleixo_alice_feuerbach.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2019.
- ALLISON, Gregg R. *Roman catholic theology and practice: an evangelical assessment*. Illinois: Crossway, 2014.
- _____, Gregg. *Entrevista (part 4)* Disponível em: <reformandainitiative.org>. Acesso em: 5 jan. 2018.
- ALVES, Rubem. Apresentação. In: FEUERBACH, Ludwig. *La essência do cristianismo*. 2 da ed. Campinas, SP: Papyrus, 1997. p. 7-15.
- ARENDT, João Claudio. Literatura, História e imaginário no romance A cocanha. *Nonada: Letras em Revista*, v. 2, n. 13, p. 1-12, out. 2009.
- _____; CONFORTO, Marília. Cruzamentos: a representação da história no texto literário. In: CHAVES, Flavio Loureiro; BATTISTI, Elisa. *Cultura regional: língua, história, literatura*. Caxias do Sul: Educs, 2004.
- AZZI, Riolando. *A crise da cristandade e o projeto liberal: história do pensamento católico no Brasil – II*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.
- AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador. História do pensamento católico no Brasil*. v. 3. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- BALDICK, Chris. *The concise dictionary of literary terms*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BAREA, Jose. *A vida espiritual nas colônias italianas do estado do Rio Grande do Sul* (1925). Porto Alegre: Edições EST., 1995.
- BENEDUZI, Luís Fernando. Memória, restus e nostalgia: um olhar sobre a imigração italiana no Rio Grande do Sul. *Métis: história & cultura*, v. 4, n. 8, p. 215-231, jul./dez. 2005.
- BERNARDI, Mansueto. *Obras completas: colônias e colonizadores*. Porto Alegre: EST-Sulina, 1982.
- BÍBLIA SAGRADA: Almeida revista e atualizada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BÍBLIA SAGRADA: Nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BLAINEY, Geoffrey. *Uma breve história do cristianismo*. São Paulo: Editora Fundamento Educacional Ltda., 2012.
- BOMBERGER Tan, P. L. *Encyclopedia of 7700 Illustrations: Signs of the Times*. Garland, TX: Bible Communications, Inc., 1996.

BONES, Elmar; FONSECA, Ricardo; SMITH, Ricardo. *História ilustrada do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Já editores, 1998.

BONIATTI, Ilva Maria. Paese de Cuccagna, tradições locais e regionais: a colonização italiana no alto da serra, sul do Brasil. *Organon*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 124-131, 2004.

BROTON, Jerry. *The Renaissance: a very short introduction*. New York: Oxford University Press Inc., 2006.

CALDWELL, Peter C. *Love, death, and revolution in Central Europe: Ludwig Feuerbach, Moses Hess Louise Dittmar, Richard Wagner*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

CANDIDO, Antonio. *A personagem do romance*. In: CANDIDO, Antonio et al. *A personagem de ficção*. 2. ed. Sao Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Processos culturais: literatura e sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH. Vaticano: Copyright © Libreria Editrice Vaticana. Disponível em: <www.vatican.va/archive/ENG0015/_P38.HTM> Acesso em: 15 dez. 2018.

CENSO 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. *Agência IBGE notícias*, 2013. Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espiritas-e-sem-religiao>>. Acesso em: 2 mar. 2019.

CESAR, Guilhermino. *História da literatura do Rio Grande do Sul*. 2. ed. Porto Alegre: 1971. (Coleção Província, 10).

COCCO, Ricardo. A questão da religião e a imigração italiana no Rio Grande do Sul. *Revista Ciências Humanas*. Frederico Westphalen. v. 9., n. 13. p. 9-29. dez. 2008.

CORDEIRO, Tiago. *A grande aventura dos jesuítas no Brasil*. São Paulo: Planeta, 2016.

COSTA, Rovílio; DE BONI, Luis Alberto. Nós, os gringos. In: Maestri, Mario (Org). *Nós, os ítalo-gaúchos*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998. p.18- 22.

CUDDY, Alice; BOELPAEP, Bruno. Estão doando dinheiro demais para reconstruir Notre-Dame? *BBC News*. 25 de abril, 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-48050826>> Acesso em: 11 de maio, 2019.

CUNNINGHAM, Lawrence S. *An Introduction to Catholicism*. New York: Cambridge University Press, 2009.

DE BONI, Luís Alberto. O catolicismo da imigração: do triunfo à crise. In: DACANAL, José H.; GONZAGA, Sergius (Org.). *RS: Imigração e Colonização*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996. p. 234-255.

DE BONI, Luís Alberto; COSTA, Rovílio. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. 3. ed. São Lourenço: Escola Superior de Teologia, 1984.

DE BONI, Luis A.; COSTA, Rovílio. *Os Italianos no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Correio Riograndense, 1984.

DE CHIRICO, Leonardo. *A Christian's Pocket Guide to Papacy*. Christian Focus Publications. Edição de Kindle, 2015.

DE CHIRICO, Leonardo. *Palestra: Nature and Grace in Roman Catholicism*, part 2. 2017. Disponível em: <reformandainitiative.org/resources/watch/> Acesso em: 5 jan. 2019.

Diccionario de la Real Academia Española. Disponível em: <www.rae.es>. Acesso em: 2 jan. 2019.

Dicionário de Literatura. 3 ed. Direção Jacinto do Prado Coelho. Lisboa: Porto/ Figueirinhas, 1978.

DOCKERY, D.S. *Holman bible handbook*. Nashville, TN: Holman Bible Publishers, 1992.

ECHEVERRÍA, Esteban. *El matadero, ensayos estéticos y prosa varia*. Edição de Fernando Burgos. Hanover: Ediciones del Norte, 1992.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

. *Origens: História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 4.ed. Curitiba: Ed. Positivo, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1997.

. La esencia de la fe según Lutero: una contribución a La esencia del cristianismo. In: FEUERBACH, Ludwig. *Escritos en torno a La esencia del cristianismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.

. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papyrus, 1989.

FIENSY, D. A. Crucifixion. In: BARRY, J. D. et al. *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1959. 2 v. (Obras reunidas de Gilberto Freyre. 1ª série)

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIRON, Loraine. A imigração italiana no RS: fatores determinantes. In: DACANAL, José Hidelbrando; GONZAGA, Sergius (Org.). *RS: imigração e colonização*. 3. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996. p. 47-66.

GIRON, Loraine Slomp. As nossas avós imigrantes. In: MAESTRI, Mario et al. *Nós, os ítalo-gaúchos*. 2. ed., Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998. p. 92- 94.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti. Contexto histórico da Itália antes da unificação. In: RIBEIRO, Cleodes Maria Piazza Júlio; POZENATO, José Clemente; (Org.) PROJETO ECIRS. *Cultura, imigração e memória: percursos & horizontes: projeto ECIRS 25 anos*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2004. p. 296-302.

Holman bible dictionary. General editor: Trent C. Butler, PH.D. Nashville: Holman Bible Publishers, 1991.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1500-1800)*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Centro de Documentação e Disseminação de Informações. *Brasil: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

KERTZER, David I. Religion and society, 1789-1892. In: *The Short Oxford History of Italy: Italy in the nineteenth century*. Editado por John A. Davis. Oxford: Oxford University Press, 2000.

KÖCHE, José Carlos. *Fundamentos de metodologia científica: teoria da ciência e iniciação à pesquisa*. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

LANG, Ariella. *Converting a Nation – A modern Inquisition and the Unification of Italy (Studies in European Culture and History)*. New York: Palgrave MacMillan, 2008.

LLOSA, Mario Vargas. *La literatura es fuego*. 1967. Disponível em: <www.literaterra.com/mariovargasllosa/laliteraturaesfuego>. Acesso em: 20 ago. 2018.

MACIEL, Marcele Brusa. *A pátria sem fronteiras: imigração italiana na ficção de Fidélis Dalcin Barbosa*. 2007. 125 fls. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2007.

MAESTRI, Mario. A travessia e a mata: memória, mito e história na imigração italiana para o RS. *Tempos históricos*, Passo Fundo, v. 2, n. 1, p. 9-38, mar. 2000.

MIKICS, David. *A new handbook of literary terms*. New Haven: Yale University Press, 2007.

MOISES, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Myth in primitive psychology*. London: Read Books Ltd, 2014. Edição de Kindle.

MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. Porto Alegre: Grafosul Gráfica Editora, 1975.

MYERS, A. C. *The Eerdmans Bible dictionary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987.

MAMMONE, Andrea et al. *The Routledge handbook of contemporary Italy: history, politics, society*. London: Routledge, 2015.

MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. Porto Alegre: Grafosul Gráfica Editora, 1975.

MANFROI, Olívio. Imigração e nacionalismo. In: IX FORUM DE ESTUDOS ITALO-BRASILEIROS. Caxias do Sul, 1999. *Anais...* Caxias do Sul: Educs, 1999. p. 44- 54.

MANSER, M. H. *Dictionary of Bible Themes: The Accessible and Comprehensive Tool for Topical Studies*. London: Martin Manser, 2009.

MULLETT, MICHAEL. *Historical dictionary of the Reformation and Counter-Reformation*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2010.

NODARI, Paulo César; CESCONE, Everaldo. *Os sacramentos na igreja: subsídio eológico-pastoral para formar e educar na fé*. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção celebração da fé).

O' COLLINS, Gerald. *A very short introduction to Catholicism*. New York: Oxford University Press, 2008.

PEREIRA, Nivaldo da Silva. *Deus morto na Pampa: a religiosidade gaúcha no mito fundador proposto por Erico Verissimo*. 2006. 152 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura Regional) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Mestrado em Letras e Cultura Regional, 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Fronteiras da ficção: diálogos da História com a literatura. In: XX SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH. *História: fronteiras*, Florianópolis, v. 2, p. 819-831, jul. 1999.

. *História e literatura: uma velha-nova história*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates, 2006.

. O imigrante na política Rio-grandense. In: DACANAL, José H; GONZAGA, Sergius (Org.). *RS: Imigração e Colonização*. 2. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996. p. 156- 194.

PIERRARD, PIERRE. *História da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

POLLARD, John. *Catholicism in Modern Italy: religion, society and politics since 1861*. London: Routledge, 2008.

POPE PAUL VI. *Dogmatic constitution on the church, Lumen Gentium* 58. November 21th, 1964. Disponível em:

<www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html> Acesso em: 1 mar. 2019.

PORTELI, Hugues. *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984.

POSSAMAI, Paulo. *Dall'Italia siamo partiti: a questão da identidade entre os imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1945)*. Passo Fundo: UPF, 2005.

POZENATO, José Clemente. *A cocanha*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2000.

. *O quatrilho*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

. *O quatrilho: a vertente histórica*. In: IX FORUM DE ESTUDOS ITALO-BRASILEIROS. Caxias do Sul, 1999. *Anais...* Caxias do Sul: Educs; 1999. p. 113- 115.

. *Processos culturais: reflexões sobre a dinâmica cultural*. Caxias do Sul: Educs, 2003.

. Uma história do Brasil. In: Maestri, Mario (Org). *Nós, os ítalo-gaúchos*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998. p.112-115.

RANGEL, Carlos Roberto da Rosa. Os papéis da mulher na obra O Quatrilho. *Itinerários*, Araraquara, v. 22, p. 155-171, 2004.

RIBEIRO, Cleodes Maria Piazza Julio. *Anotações de literatura e de cultura regional*. Caxias do Sul: Educs, 2005.

ROCHA, Everardo P.G. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

SANTOS, Israel Silva dos. *D. Romualdo Antônio de Seixas e a reforma da Igreja Católica na Bahia (1828-1860)*. 2014. 291 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Programa de pós-graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

SCALABRINI, João Batista; RIZZARDO, Redovino. *A emigração italiana na América*. Porto Alegre: EST, 1979. (Coleção imigração italiana; 31).

SEGAL, Robert. *Myth: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.

SEGNA, Egídio Vittorio. *Análise crítica do catolicismo no Brasil e perspectivas para uma pastoral de libertação*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1977.

TALIAFERRO, Charles; MARTY, J. Elsa. *A dictionary of philosophy of religion*. New York: Continuum, 2010.

VIEIRA, ANTÔNIO. *Essencial padre Antônio Vieira*. Organização e introdução de Alfredo Bosi. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2011.

ZAGONEL, Carlos Albino. *Igreja e Imigração Italiana*. Porto Alegre: EST/SULINA, 1975.